



# EMPS DE NOEL

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 9

**La généalogie de Jésus :**

O. da Spinetoli. **Notes**

**doctrinales :** M. Bouttier,

J. Corbon, Ch. Duquoc,

J.-P. Manigne

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ  
LES ÉDITIONS DU CERF



2007.732

2 ASS

As 7

# Temps de Noël

Assemblées du Seigneur 9

FACULTAD  
DE  
TEOLOGIA  
Univ. de Deusto  
BILBAO

129.943

DISTRIBUYE  
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA  
IMPORTADOR N.º 6  
Enrique Jardiel Poncela n.º 4  
(Antes Aesbo, 54) - MADRID-16

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs  
c LES ÉDITIONS DU CERF, 1974  
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7e

*De toute évidence, la personne et la personnalité de Jésus Christ ne sont pas encore reléguées parmi les questions dépassées et désormais sans intérêt. Au contraire. En effet, de nos jours - plus que jamais ? - on parle et on écrit, en utilisant toutes les formes du langage y compris le théâtre et le cinéma, sur ce Jésus que les croyants affirment être le Fils de Dieu fait homme. On reprocherait même plutôt aux chrétiens de le monopoliser comme s'il était leur bien propre, comme si eux seuls avaient le droit d'en parler, de dire qui il était. Les manières les plus aberrantes, les moins orthodoxes, de présenter Jésus Christ, même quand elles relèvent d'un évident parti pris de démystification, témoignent - paradoxalement - que nos contemporains ont conscience de se trouver face à un «mystère». Ce terme doit s'entendre évidemment dans un sens très large. Mais on n'éprouverait pas le besoin de dire - parfois de crier - si fort «Jésus n'était qu'un homme» si on ne restait intrigué par ce personnage impossible - malgré tout - à classer dans la série de tous les autres hommes.*

*Bien des approches actuelles ne résistent pas à la critique. Elles se situent manifestement dans le courant d'anthropologie horizontale qui s'insinue partout, jusque dans le discours théologique. On peut, à juste titre, y voir parfois des formes nouvelles de gnose. Mais les approches anthropologiques d'aujourd'hui sont-elles pour autant, sans relation aucune avec l'accueil et l'annonce de la révélation de Dieu en Jésus Christ ? Ou du moins ne sont-elles pas une des formes du retentissement de cette révélation chez nos contemporains, l'écho qu'ils en perçoivent ?*

*Ce sont là des questions sérieuses qu'il faudrait scruter avec infiniment d'attention, et qu'en tout cas un croyant doit garder présentes à l'esprit quand il rend compte de sa foi, quand il cherche les mots pour annoncer le Christ. Faute de tenir compte de la mentalité de son interlocuteur, son message et son témoignage resteraient vain discours. Et les hommes se trouve-*



raient alors laissés à tout vent de doctrine et de gnose.

Dans ce volume consacré au Temps de Noël, impossible, évidemment, d'aborder le Mystère sous tous ses aspects principaux. On se contentera donc d'attirer l'attention sur quelques données et d'ouvrir quelques pistes de réflexion.

Les généalogies de Jésus qu'on lit chez Matthieu (1,1-25) et Luc (3,23-38), appartiennent à un genre littéraire avec lequel nous avons perdu le contact et qui nous déconcerte. Et pourtant, elles restent pleines de signification.

En fait, les deux évangélistes ne s'intéressent pas exclusivement - ni peut-être en premier lieu - à l'ascendance généalogique de Jésus. Ils écrivent pour les croyants, ils songent avant tout aux problèmes, aux interrogations qui préoccupent la communauté chrétienne.

Jésus est au centre de l'histoire. Mais qui dit «histoire» dit «hommes vivants, responsables, situés aussi consciemment que possible les uns par rapport aux autres». Comme l'histoire, le plan du salut n'admet aucune solution de continuité, bien qu'il nous arrive fréquemment de ne pas connaître tout les maillons de cette chaîne ininterrompue, de ces solidarités qui relient l'une à l'autre les générations. Chacun, dans cette lignée où les responsabilités personnelles restent souvent difficiles à déterminer, doit trouver sa place. Car l'histoire et le plan du salut ne sont pas seulement le fait des grands hommes mais aussi de cette foule d'anonymes dont la vie - et les choix - n'ont pas laissé de trace. Du coup, les généalogies de Jésus prennent la valeur d'une authentique prédication, d'une interpellation adressée à chacun : «Où, par ta vie, par ta réponse, cherches-tu à te situer dans le Mystère du salut et de l'histoire ? ».

Mais le croyant n'en demeure pas moins sans cesse assailli par des difficultés dans sa foi, des difficultés que, semble-t-il, les premiers chrétiens ignoraient. Nous avons, en effet, tendance à distinguer ce qu'ils unissaient apparemment sans problème : Jésus de l'histoire, Christ de la foi.

Mais en fait, sous une forme inédite, nous nous trouvons affrontés à une question aussi vieille que l'évangile. Dire «Jésus» c'est désigner par son nom propre un homme qui a vécu une existence humaine dans un pays, des circonstances données. Mais quand, en même temps, nous l'affirmons «Christ» nous faisons basculer toutes les limites qui enferment la portée et le sens d'une vie d'homme, et nous proclamons que ce Jésus donne son sens à toute l'histoire. Il faut donc, par une sorte de démarche dialectique, aller sans cesse de l'un à l'autre des termes.

Jésus, homme et Dieu : tel est en effet, dans la simplicité immédiate de son énoncé, le contenu de notre foi, mais un énoncé qui, pour beaucoup de croyants d'aujourd'hui, n'évoque pas grand chose, à moins qu'il rencontre

seulement incompréhension et indifférence. En tout cas, on ne peut se contenter de répéter et d'imposer les formulations dogmatiques élaborées au Ve siècle dans un contexte philosophique et culturel différent du nôtre. Il faut oser les réexaminer pour saisir les défis auxquels elles désiraient répondre et que nous devons continuer à affronter.

Mais il ne s'agit pourtant pas, en définitive, d'explorer le mystère d'une personne sans commune mesure avec aucune autre. Il faut bien plutôt se laisser saisir soi-même par le Mystère dont on ne peut pas approcher sans se soumettre à une purification préalable de nos idées reçues.

Jésus révélation de Dieu nous fait, en effet, reconnaître comme fausses pistes bien des chemins au terme desquels nous pensions déboucher sur la connaissance de celui qui est tout Autre. Non pas d'ailleurs vraiment plus lointain, mais paradoxalement plus proche car, en se révélant à nous, il nous transforme pour nous introduire dans la liberté et la gloire de ses fils.

Ce qu'il y a de plus admirable peut-être et de plus inattendu, c'est que, d'un bout à l'autre de cette révélation et de cette route vers le salut, Dieu ne nous contraint jamais. Il nous parle, mais pas seulement avec des mots, par son Fils - sa chair, son sang, sa mort, sa résurrection - qui est le Verbe fait chair.

De nous il attend une parole d'hommes libres, mais une parole également faite de chair, de sang, de mort et de résurrection, et non simple récit ou discours.

Cet échange passe inaperçu dans le monde rempli du bruit de tant de puissances qui effraient ou captivent, qu'on cherche à capter ou à maîtriser. Il paraît submergé par la multiplicité des paroles inutiles, menaçantes, prétentieuses, dénuées de sens.

Il en va comme d'une semence d'arbre dans un jardin d'herbes folles. Mais l'arbre en se développant dévoile à la fois sa signification et l'insignifiance des herbes.

Car, dans ce dialogue, Force et Parole se trouvent enfin réconciliées et situées dans leur véritable rapport.



PAR ORTENSIO DA SPINETOLI

Les généalogies de Jésus et leur signification (Mt 1,1-25 et Lc 3,23-38) soulèvent de multiples problèmes d'ordre textuel, littéraire, exégétique, historique et théologique. Tous n'ont pas une égale importance et ne peuvent être examinés ici avec la même attention<sup>1</sup>.

### Le texte

La documentation manuscrite n'offre pas de variantes d'un intérêt particulier. Seuls quelques manuscrits grecs ou latins et quelques versions ont pour Mt 1,16 des leçons plus élaborées ou plus contournées. On cite souvent l'une d'elle : «Joseph, auquel était mariée la Vierge Marie, engendra Jésus» (cod. Syro-sinaïtique). Cette leçon, plus difficile et, semblerait-il, moins manipulée que celle de l'actuel Mt, devrait, par là même, lui être préférée. Si l'on pouvait démontrer que le traducteur syriaque a mieux compris et rédigé le texte original sémite (araméen ou hébreu), il n'y aurait aucune difficulté à l'accepter comme plus authentique. Mais les critiques pensent unanimement que les variantes de Mt 1,16 répondent à des motivations théologiques dans l'intention de substituer ou d'atténuer l'expression «époux de Marie» susceptible de provoquer facilement des équivoques.

### Le genre littéraire

Mt 1-2, on le sait, n'est pas une chronique (genre littéraire historique) ou une réélaboration d'événements réellement arrivés (histoire édifiante), mais une œuvre d'invention, c'est-à-dire une composition artistique (comme l'est la crèche) qui a pour but de mettre en relief la personne et la mission du Christ, tout en tenant compte des préoccupations pastorales de l'Église primitive. A première vue, on dirait des «récits» : en réalité il s'agit de pages d'exégèse, de tentatives pour illustrer, à travers la tradition biblique, l'actualité chrétienne. On peut également parler d'un approfondissement des prophéties de l'Ancien Testament à la lumière des réalisations du Nouveau. Dans les deux cas, chacune des étapes de l'histoire du salut acquiert, par sa confrontation ou sa mise en relation avec l'autre, précision et clarté<sup>2</sup>. L'enfance du Christ n'est pas effacée, mais elle perd de son intérêt direct.

Qualifier Matthieu 1-2 de «genre exégétique» ne nous paraît pas abusif. En effet, les «généalogies» (Mt 1,1-17 ; cf. Lc 3,23-38) et l'«annonce» à Joseph (Mt 1,18-25), au-delà de leurs caractéristiques propres, peuvent en particulier entrer dans ce genre, puisqu'il ne s'agit que de reconstructions subjectives de l'histoire sainte ; Mt 1,18-23 se présente presque comme un commentaire d'Is 7,14.

En elles-mêmes, les généalogies bibliques sont plus un langage que des données d'archives. Elles appartiennent au genre du *midrash* et, dès lors, elles répondent à une fonction plus homilétique et parénétique qu'historique. Elles sont davantage une manière ou un moyen, pourrait-on dire, de structurer les événements plus que de les rapporter. La Bible, surtout dans la période post-exilique, y fait volontiers recours (cf. 1 Ch 1,1-34 ; 2,1-15 ; 3,59 ; 5,27-29 ; 6,18-32 ; Esd 7,15 ; 8,2 ; Ne 7,61-64 ; Rt 4,18-22). Le rédacteur sacerdotal de la Genèse parle même de «généalogies du ciel et de la terre» (Gn 2,4).

La liste de Mt offre des particularités qui en font bien ressortir le caractère artificiel. On y compte 42 noms répartis en 3 fois 14 générations (d'Abraham à David ; de David à la déportation de Babylone ; de la déportation de Babylone au Christ : v. 17, clef de toute cette composition). Cela peut répondre à un goût esthétique ou à une exigence didactique, mais les chiffres 3 et 7 (moitié de 14) pourraient bien suggérer des intentions doctrinales, constituer un «message chiffré». La généalogie de Lc, moins complexe, n'en répond pas moins, semble-t-il, à des intentions bien précises. Elle compte 77 noms, soit 11 fois 7, un des nombres préférés de la symbolique biblique. On le retrouve d'ailleurs à l'intérieur des groupes de noms réunis dans cette liste : 14 (7x2) de David à Abraham, 21 (7x3) ensuite.

Les caractéristiques de Mt 1,18-25 ne sont pas évidentes, mais, on peut, avec beaucoup d'exégètes, rattacher cette péripécie au genre littéraire des «annonces», et y voir un parallèle à Lc 1,5-25 (annonce à Zacharie), 1,26-38 (annonce à la Vierge), 2,8-14 (annonce aux bergers). Il s'agit d'un schéma littéraire qui a pour but de mettre en lumière une expérience religieuse sur-naturelle faisant abstraction de ses modalités ou de ses circonstances concrètes. Le procédé se conforme à des lois reçues : apparition du messager divin, trouble de la créature, message, objection, révélation du nom et promesse d'un signe. Cette manière de présenter les choses n'est pas utilisée pour des événements quelconques, mais lorsqu'il s'agit de faire connaître la naissance ou la mission des protagonistes du salut (cf. Gn 16,7-12 : le destin d'Ismaël ; Gn 17,15-22 ; 18,4-14 : la naissance d'Isaac ; Jg 13,1-25 : naissance de Samson ; 1 Ch 22,8-10 : la mission de Salomon ; etc.).

L'annonce a pour but de révéler les secrets du plan de Dieu et la tâche réservée à certains hommes. Le point culminant de la scène se trouve dans l'imposition et l'interprétation du nom donné à l'enfant, qui exprime de manière synthétique quelle sera sa mission (cf. Mt 1,21). La «conception extraordinaire» est, dans ce contexte, le «signe» qui garantit la provenance ou la vérité du «message». Les «fils de la promesse» sont aussi, souvent, des «fils du miracle» (cf. Gn 18,10 ; 30,22-23 ; Jg 13,2 ; 1 S 1,2 ; etc.). Pour Marie, le signe est la grossesse d'Élisabeth (Lc 1,36), pour Joseph celle de Marie<sup>3</sup>.

### Exégèse

Le thème de Mt 1,1-25 se trouve annoncé dans le titre : «Livre de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham» (1,1). La démonstration se fait en deux temps : à travers la recomposition de l'arbre généalogique du Sauveur qui atteste sa double appartenance à la famille de David et d'Abraham (1,2-17) et par une référence à «l'expérience» de Joseph, qui clarifie et approfondit la descendance davidique (1,18-25). Voilà pourquoi on peut dire que Mt 1,1-25 est vraiment le «livre de la généalogie ou des généalogies de Jésus».

La liste qui se trouve en Mt 1,1-17 ne soulève pas de problème d'interprétation. Chaque verset a une structure schématique, stéréotypée. Chacun d'eux indique le nom de «l'ancêtre», de son descendant, et exprime invariablement leur lien de parenté par le verbe «engendra». Les noms des souverains ont peut-être été pris dans le livre de Ruth (4,18-22) et dans celui des Chroniques (cf. 1 Ch 2,10-13).

Par contre, il est à tous points de vue surprenant de voir insérés dans cette généalogie les noms de Tamar, une humble Juive (cf. Gn 38,12-26), de Raab, une Cananéenne (Jc 2,11), de Ruth, une Moabite (Rt 1,16-17 ; 2,12), de la femme d'Urie, probablement une Hittite (2 S 11 ; 12,24).

Le v. 16 qui termine la liste renvoie au premier verset de la généalogie (1,1). L'expression «Jésus, qu'on appelle Christ» (1,16) évoque celle du début «Genèse de Jésus Christ» (1,1). Avant de conclure, l'auteur jette un regard rétrospectif (v. 17) sur toute la liste répartie en trois grands groupes rattachés à trois noms : Abraham, David, Christ, donnés au début ou à la fin de chacun des trois groupes. La liste de Lc soulève des problèmes exégétiques de moindre importance.

La seconde partie du texte de Mt réserve des difficultés d'interprétation plus grandes (vv. 18-25). Le thème est encore celui de «la genèse de Jésus Christ» (v. 18). «L'ascendance davidique» du Sauveur semble compromise, au v. 16, par son rattachement exclusif à Marie. L'évangéliste veut clarifier et lever l'équivoque en reprenant et en approfondissant la question de «l'o-

rigine de Jésus» (v. 18). L'emploi de l'article déterminatif («la genèse») confirme qu'il s'agit d'une question déjà traitée. La péricope a une double intention : confirmer l'origine davidique du Christ, et rendre compte du fait qu'il est uniquement fils de Marie.

La démonstration commence à partir de ce second point. L'auteur met en scène un nouveau protagoniste, l'Esprit de Dieu auquel il attribue ce qui est arrivé d'une manière extraordinaire à la Mère de Jésus. La «conception par le fait de l'Esprit Saint» constitue à la fois une réponse à l'objection et un nouveau message qu'il appuie en faisant connaître les circonstances qui ont accompagné cette conception et les oracles prophétiques qui l'ont annoncée. L'événement est arrivé avant que les deux époux eussent habités ensemble (1,18). L'hésitation de Joseph confirme à son tour l'origine miraculeuse de l'enfant. L'évangéliste dit que le jeune époux a été troublé et a hésité en raison de sa «justice» (v. 19), terme dont le sens reste imprécis. Habituellement, se référant à la notion grecque, on entend par justice le respect des droits d'autrui, dans notre cas, de Dieu, de la Loi et de l'épouse. La «répudiation en secret» serait une décision «juste» parce qu'elle éviterait de causer un préjudice à quiconque. En effet, les trois protagonistes — Marie, Joseph, la Loi ou Dieu — se répartissent le dommage. La «justice» a toutefois, dans la tradition biblique, une signification plus religieuse que juridique ou morale. «Juste» est souvent employé comme synonyme de «pieux», «droit», «inspiré par la crainte de Dieu», «saint», (cf. Ps 9, 1-10 ; 33,5-18 ; 34,24 ; 36,5 ; 40,11 ; 71,2,5 ; 98,2 ; 103,17 ; Is 45,5 ; Né 9,31-33 ; etc.). Dans cette hypothèse, l'hésitation de Joseph ne porte pas tant sur l'honnêteté de Marie — est-elle coupable ou non ? — mais sur sa propre personne, sur son droit à prendre pour épouse Marie après le miracle qui s'est opéré en elle. Il se demande s'il ne doit pas s'effacer devant l'Esprit Saint pour ne pas contrecarrer son action ou pour ne pas nuire à la dignité de l'Enfant et de sa Mère. La difficulté de Joseph ne lui vient pas de ce qu'il ignore la situation, mais, au contraire, de ce qu'il la connaît sans savoir encore quel rôle il lui revient de jouer. Il ne voit donc qu'une issue à ses doutes : se retirer, faire place nette.

Le verbe grec *deigmatizai*, moins fort que le composé *paradeigmatizai*, peut se traduire «prendre en exemple», «comparer à», et par conséquent «rendre public», «divulguer». Dans cette hypothèse, la préoccupation de Joseph serait de léser non les droits de Dieu mais ses secrets en les divulguant abusivement. L'ange du Seigneur paraît venir pour prendre la défense de la vertu de Marie, mais en réalité il se préoccupe avant tout d'assigner à Joseph une mission auprès du fils et de sa mère.

«L'Ange du Seigneur» est vraisemblablement une personnification de Yahvé lui-même ; il «apparaît» pendant le sommeil, parce que c'est le moment où l'homme, hors de lui et des circonstances du monde, se trouve en

meilleure situation pour accueillir des communications supérieures, divines. Son message concerne tout le monde, mais avant tout Joseph. Celui-ci n'est pas un intrus dans la maison où s'est établi l'Esprit de Dieu : il reste toujours l'époux de Marie (v. 20), il conserve le droit d'imposer son nom à l'enfant qu'elle va enfanter, et il peut dès lors être légitimement appelé son père (v. 21). Les paroles de l'Ange — «ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint» (v. 20) — semblent révéler pour la première fois à Joseph le mystère de la grossesse de Marie, mais cela n'est pas tout à fait évident. La construction grammaticale de 1,20-21 s'accommode d'une lecture ou d'une interprétation plus heureuse. Habituellement, on lit comme si la particule *gar* se référait à ce qui précède et devait se traduire : «en effet». Joseph devait alors donner son assentiment *parce que* l'événement mystérieux relève d'une économie supérieure. Mais lorsque la conjonction *gar* est utilisée avec les particules *men... de* ou seulement avec *de (gar ... de)*, elle n'a pas nécessairement un sens aussi fort ou même n'a plus pour fonction d'introduire une explication. Dans ce cas, les paroles : «ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint» mettraient en relief ce fait pour que le lecteur accepte sans difficulté ce que l'auteur veut faire comprendre : la mission de Joseph dans la Sainte Famille. Pour rendre ce sens dans nos langues, il faudrait employer une tournure comme par exemple : «certes», «il est vrai», etc..., et toute la phrase pourrait alors être traduite ainsi : «Ne crains pas de prendre chez toi Marie, ta femme. Certes (*gar*) ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint; Mais (*de*) elle enfantera un fils auquel tu donneras le nom de Jésus»<sup>4</sup>.

La naissance «virginale» trouve sa confirmation dans l'oracle d'Is 7,14. Son sens originel resté très obscur. Le mot hébreu *almah* signifie «jeune femme» présumée vierge mais pas nécessairement telle. En le traduisant par *parthenos* (vierge) le grec a favorisé une interprétation restrictive que l'évangéliste fait sienne. Is 7,14 est un des textes majeurs du messianisme royal. Il réaffirme l'ascendance davidique du futur enfant, assurée à son tour par la paternité de Joseph que l'Ange appelle à dessein «fils de David» (1,20).

Dans ce genre d'«annonce», le récit s'achève habituellement par le «départ» du messenger divin. Ici, sa disparition est supposée par le réveil de Joseph (v. 24) qui se conforme «immédiatement» aux ordres qu'il a reçus pendant son sommeil.

Le v. 25 conclut la recherche sur la «genèse» du Christ. Mt se contente de dire que Marie «enfantera un fils» et que Joseph «l'appela du nom de Jésus» ce qui implique la circoncision au cours de laquelle on «imposait un nom» au nouveau-né (cf. Lc 2,21) : «et il ne la connut pas jusqu'au jour où elle enfantera un fils, et il l'appela du nom de Jésus». C'est la préposition *éos où* («jusqu'à ce que») qui, dans ce verset, soulève un problème. Les exégètes en expliquent le sens de manière contradictoire. Normalement, *éos où* s'en-

tend dans un sens restrictif. L'auteur se prononce sur la période déterminée dont il parle (jusqu'à ce jour où elle enfanta), mais n'affirme absolument rien sur ce qui s'est passé ensuite (après la naissance de l'enfant). Loin donc d'insinuer que par la suite Joseph «connut» Marie, il exclut plutôt qu'ils aient jamais eu des rapports conjugaux. Avec la même unanimité, l'exégèse indépendante soutient le contraire. Pour elle, la réserve de l'évangéliste porte uniquement sur la période qui précède l'événement. Mt voudrait alors affirmer clairement que Marie a conçu du Saint Esprit, mais ne dirait rien des relations ultérieures de Marie et Joseph.

Le sens de la proposition *éos où* (en hébreu *ad ki*) s'accommode de l'une et l'autre hypothèse<sup>5</sup>. Parfois, elle exclut toute action ou rapport futur (cf. 2 S 6,23 ; 20,3 ; 2 R 7,3 ; 15,5 ; Ps 112,8 ; 1 M 5,54 ; etc.), mais ailleurs elle les suppose (cf. Gn 24,23 ; Nb 32,17 ; Dn 11,36 ; Mt 2,13 ; 14,22 ; Lc 1,80 ; Ac 23,12).

Peut-être qu'en définitive on ne peut trancher uniquement en s'appuyant sur la valeur grammaticale d'une préposition hébraïque ou grecque. Il vaut mieux alors se reporter une fois de plus à l'ensemble du contexte.

L'intérêt de Mt 1, 18-25 ne porte pas sur la figure de Marie, mais sur la mission de Joseph et sur ses rapports avec l'enfant. Il pourrait bien en être de même pour la finale du texte. *Eos où* considéré habituellement comme une préposition temporelle («jusqu'à ce que»), pourrait alors avoir simplement le sens d'une préposition concessive. Le message de l'Ange ne regarde pas tant la conception miraculeuse de Marie que la singulière paternité du «fils de David» (1,21). L'auteur rappelle la succession des événements : cohabitation des deux époux (1,24), naissance de l'enfant, circoncision, imposition du nom par Joseph. C'est alors qu'il exprime son émerveillement devant le fait que Joseph assume les fonctions paternelles sans en avoir pleinement le droit. La traduction du v. 25 pourrait alors être la suivante : «Bien qu'il ne l'eût pas connue, voici qu'elle enfanta un fils auquel il donna le nom de Jésus». Ce sens que nous donnons à la préposition *éos où* n'est pas arbitraire puisqu'on le retrouve dans quelques autres textes bibliques (cf. Dn 2,34 ; 7,4.11 ; etc.). Cette interprétation est confirmée par la version syriaque qui intègre le verset au contexte en ajoutant *auto* : «elle lui enfanta un fils»<sup>6</sup>.

L'exégèse d'un texte n'est jamais facile. On ne doit donc pas s'étonner si quelques incertitudes demeurent sur le sens de cette péripécie.

### Les données historiques

Les généalogies bibliques ont toujours une valeur biographique relative. Apparemment on dirait des extraits d'archives familiales ou tribales ; en

réalité il s'agit de listes établies par les auteurs sacrés sur la base de leur érudition ou de leur imagination. Les listes des patriarches d'avant et d'après le déluge (cf. Gn 5,1-32 ; 11,10-26) sont une compilation de noms pris dans les traditions populaires du temps. L'auteur les utilise pour couvrir la période historique qui va du premier homme, Adam, au premier hébreu, Abraham, surtout pour assurer la continuité et la transmission de la promesse (Gn 3,15) entre les deux chefs de race (Gn 12,1-3). Il ne dispose d'aucune source d'information à ce sujet, et ne peut par conséquent recourir à aucun document. La «généalogie» n'a donc pas pour but de reconstituer l'histoire mais d'«historiciser» un matériau de soi non historique<sup>7</sup>.

Il n'y a pas de raison pour donner une autre portée aux listes de Mt et de Lc. Les lacunes que chacune comporte montrent bien qu'elles ne répondent pas à une véritable préoccupation d'exactitude historique. Dans la liste de Mt, seule la partie intermédiaire (vv. 6-11) mérite de retenir l'attention malgré les libertés prises par le compilateur (omission de certains souverains, changement de nom de Amon en Amos, de Asa en Asaf, etc.). Les deux autres (vv. 2-7 ab. 12-16) n'offrent guère de crédibilité en raison de l'espace de temps qu'elles recouvrent (presque un millénaire), et parce que les noms cités échappent à toute vérification historique.

La liste de Lc est totalement différente de celle de Mt, et cela suffirait à faire mettre en doute l'exactitude des deux «généalogies». La coïncidence entre les deux catalogues se limite uniquement à quelques noms (Joseph, David, Abraham). Toutes les tentatives faites depuis l'antiquité pour harmoniser leurs données, se sont toujours révélées décevantes. L'hypothèse selon laquelle Mt donnerait la liste officielle et Lc la liste privée, ou encore l'un l'ascendance de Joseph et l'autre celle de Marie, ne s'appuie sur aucune preuve. Le rattachement de Joseph à la famille de David reste des plus incertains : par Jacob d'après Mt (1,16) par Héli d'après Lc (3,23), l'un et l'autre inconnus. Le fait que le père de Joseph reçoit chez Mt et chez Lc deux noms différents, montre bien qu'on ignorait qui il était exactement, et que le choix a été fait sans se poser beaucoup de questions.

Il faut donc renoncer à connaître la parenté vraiment historique de Joseph et du coup, la véritable généalogie de Jésus.

Le genre littéraire de l'«annonce» ne garantit pas davantage l'historicité de l'événement dont Joseph est fait le protagoniste (1,18-25). Ses tergiversations, l'intervention de l'Esprit de Dieu, le songe au cours duquel apparaîtrait un ange, le dialogue de Joseph avec celui-ci, sont des manières, ou plus vraisemblablement des moyens, des procédés littéraires, pour exprimer une expérience religieuse particulière, dont les détails échappent. Il n'est pas dans l'intention de l'auteur de faire connaître les épisodes concrets de la vie de la famille de Nazareth : impossible dès lors, de les reconstituer à partir de Mt 1,18-25.

On peut, de même, discuter ou même mettre en doute l'annonce de la conception virginale. Rien n'empêche de penser qu'il s'agit ici encore d'une manière de parler pour mettre en relief, plus qu'une option de Marie, la dignité et la vocation de son fils. On l'a déjà dit, les «annonces», dans la Bible, ont pour but de révéler le plan du salut et la mission particulière de ses protagonistes. Elles ne prennent pas en considération l'état psychologique ou la vertu de ces hommes.

Dans la tradition biblique, l'évocation de la stérilité (cf. Gn 17,16 ; 18,10 ; 25,21 ; 29,31-32 ; 30,16-17. 22-23 ; Jg 13,2 ; 1 S 1,2 ; Lc 1,8) a souvent pour but de signaler une intervention particulière de Dieu dans l'histoire de son peuple et du salut. Il en va de même, et d'une manière plus convaincante encore, pour la «virginité». Les «fils de la promesse» ou les protagonistes du salut ne sont pas tels en vertu de leur naissance ou de leur descendance charnelle, mais par suite d'une intervention particulière de Dieu. Jésus est le «messie» de Dieu par antonomase, mieux encore son «fils» : il fallait l'annoncer de la manière la mieux appropriée. La conception virginale ou par la vertu de l'Esprit-Saint en est la formulation la plus exacte.

Au total, ce qui est en doute ce n'est pas la vertu de Marie, mais son éventuelle révélation dans ce texte.

### Portée théologique

Le message de Mt 1,1-25 est avant tout d'ordre christologique avec des références aux figures de Marie et de Joseph.

Du Christ, il donne les titres et énonce avec précision la mission. Sa réalité humaine est l'aspect le moins souligné. Elle découle clairement des listes généalogiques, mais sans la moindre allusion à ce qu'implique pour Jésus l'hérédité, qu'il s'agisse de l'appartenance israélite (Mt) ou adamique (Lc). Les évangélistes rappellent surtout les titres honorifiques du Christ : «fils de David», «fils d'Abraham», «Emmanuel» (Mt) auxquels on peut ajouter «Fils de Dieu» (cf. Lc 3,38). Les préoccupations apologétiques ont fait passer au second plan les humbles événements de la vie du Christ pour attirer l'attention sur sa mission en vue du salut. La messianité de Jésus apparaît comme l'enseignement dominant en Mt 1,1-25 et Lc 3,23-38. Malgré son origine galiléenne (cf. Jn 1,46), il est l'envoyé de Dieu annoncé par les prophètes. Les «faits» (les généalogies) donnent un démenti à toute réserve sur ce point. Il ne s'agit pas tant de quelques chefs de file que d'une longue liste d'ancêtres qui démontre avec surabondance sa provenance et ses liens avec la famille royale comme avec la nation israélite. Les promesses faites à David depuis les plus anciens prophètes (cf. 2 S 7,16) et sans cesse confirmées tout au long des siècles (cf. Is 9,6 ; 11,1 ; Jr 23,5 ; Ez 34,23-24 ;

Ps 89,4.21 ; etc.), se réalisent en lui. L'appartenance davidique ne découle pas d'une descendance charnelle mais d'une élection divine précise. Dans l'humble Nazaréen, Dieu a voulu réaliser la promesse d'un descendant idéal de l'antique roi israélite. Lui qui, des pierres peut susciter des fils d'Abraham (cf. Mt 3,9), peut appeler quiconque à réaliser ses desseins. Que, de fait, Jésus soit de souche royale et appartienne à la famille de David, reste d'une importance relative ; même si cette ascendance était douteuse — et elle pourrait bien l'être — sa messianité ne s'en trouve pas compromise.

Le caractère « davidique » ou messianique du Christ se trouve confirmé par le retour (3 fois dans l'arbre généalogique) du nombre 14. Les trois lettres hébraïques du nom de David désignent les trois nombres dont la somme fait 14 (daleth = 4, waw = 6, dalet = 4, et 4 + 6 + 4 = 14).

La christologie de Mt 1,21-25 et Lc 3,23-38 est encore plus profonde. Jésus est l'aboutissement de la lignée davidique, mais aussi de toutes les promesses reportées sur le chef de race israélite. L'affirmation de Gn 12,1-3 : « En toi seront bénies toutes les nations » exprime tout à la fois les perspectives du salut et la mission du Christ. Dans le messie fils d'Abraham, tous les peuples se voient appelés à hériter du salut. Mt l'affirme explicitement (1,1) et en insérant des rois pré-davidiques dans sa généalogie ; en même temps, la présence de femmes païennes dans cette liste ne peut avoir d'autre but.

L'universalité de la mission du Christ est encore plus clairement accentuée par Lc qui rattache la personne de Jésus à toute la famille humaine. Ce n'est point par hasard s'il fait remonter la généalogie de Jésus jusqu'à Adam ; cela répond au souci de présenter le Christ comme le chef d'une nouvelle humanité. En lui, l'histoire recommence depuis ses origines, mais sur des bases plus sûres. Ces accentuations éclairent le « christocentrisme » de Mt 1,1-17 et Lc 3,23-38. Premier et dernier de la liste (Mt 1,1-16), Jésus est le point de convergence de tous les événements de l'histoire humaine. Tout procède de lui et va vers lui. Il est l'alpha et l'omega, dirait l'auteur de l'Apocalypse (1,8). La liste des ancêtres est la chaîne qui rattache à lui tous les chefs de file de l'histoire ; ceci compose une interminable galerie à travers laquelle on accède à sa personne.

Cet enseignement est réaffirmé par le symbolisme des nombres qui parcourt toute la généalogie surtout chez Mt. La répartition en trois groupes de 14 noms pourrait être seulement occasionnelle, mais rien n'empêche de penser qu'elle a vraiment été intentionnelle. Les nombres 3 et 7 sont trop caractéristiques dans la tradition hébraïque, pour ne pas trahir une préoccupation de l'auteur qui veut, par là, mieux faire comprendre dans toute sa profondeur, la mission du Christ. Le recours aux « semaines » ou « époques » pour récapituler le dessein salvifique de Dieu, n'est pas isolé dans la littérature biblique et juive. Le livre d'Hénoch (91,15-17 ;

93,3-5) divise l'histoire en 10 semaines d'années ; Daniel parle de 70 semaines (9,1-27). L'auteur de Mt 1,1-17 résume le temps d'avant le Christ en 6 groupes de 7 dynasties autant dire en 6 semaines. Si 7 est le nombre de la perfection, 6 a une signification opposée (cf. le nombre 666 dans Ap 13,18). Le temps qui précède le Christ est donc sous le signe de l'imperfection (6 : 7-1). Sans le Christ, l'histoire reste incomplète. Il n'est pas seulement à son terme, il en est le terme. Le temps de la préparation messianique compte trois fois 14 générations. Loin d'être un hasard, cela correspond à un plan divin précis. Dieu n'est pas simple « moteur » de l'histoire : il la guide et l'oriente vers un seul terme, le Christ. En lui, l'histoire atteint son sommet. Les générations qui l'ont précédé étaient imparfaites puisque sous le signe du nombre 6 ; la sienne, au contraire, appartient au plérôme du nombre 7.

La présentation du Christ ne pouvait passer sous silence ses titres les plus honorifiques : « Emmanuel » (Mt 1,23), « Fils de Dieu » (cf. Lc 3,38), « Sauveur » (Mt 1,21). Dire qu'il a été conçu « par le Saint-Esprit » c'est faire toucher du doigt son origine supérieure, divine. Le texte d'Is 7,14 confirme sa messianité mais contient aussi une allusion à sa transcendance. Le titre d'Emmanuel, « Dieu avec nous » — au moins dans l'intention de l'évangéliste — évoque à nouveau la réalité ultime du Christ. Luc a peut-être la même intention quand il fait remonter la généalogie de Jésus à Dieu. Jésus n'est pas seulement ni même avant tout le « Fils de David et d'Abraham », il appartient d'une manière singulière à la famille même de Dieu. En vertu de ces attributs, il peut être annoncé comme le libérateur ou sauveur de son peuple (Mt 1,21) et de tous les hommes (Lc 3,23-38). Le rappel de la captivité de Babylone dans l'arbre généalogique n'est pas fortuit. Elle évoque une situation qui n'est pas encore dépassée, précisera peu après l'évangéliste (Mt 2,15). Avec le Christ seulement prend fin l'exil, toute forme d'éloignement de la patrie et de Dieu (Mt 2,17-18). Le mal que Jésus est appelé essentiellement à combattre est le « péché » (Mt 1,21) ; c'est le nom donné à tout ce qui entrave l'heureuse réalisation de l'homme. « Dieu avec nous » est la situation personnelle du Christ, mais aussi de tous ceux qui se réclament de lui et cherchent à marcher sur la voie qu'il a ouverte. Avec le Christ, Dieu reprend son dialogue avec l'humanité comme à l'origine de l'histoire (Gn 3,8).

### Marie et Joseph

A côté du Christ, surtout chez Matthieu, on trouve ses « parents ». La figure de Marie demeure dans la pénombre, contrairement à la place qu'elle occupe dans le texte parallèle de Lc (1,28-38). La première place revient à Joseph. Marie, la « mère de Jésus » est l'« épouse » de l'Esprit Saint (Mt 1,18.20), donc la « vierge » (1,18-25) Le plan de Dieu se réalise grâce à sa coopé-

ration. La généalogie ou les promesses passent à travers elle. La conception par la vertu de l'Esprit Saint souligne, plus que sa vertu personnelle, sa proximité avec Dieu, la part qui lui revient, à côté de lui, pour la réalisation de ses projets : elle s'y engage tout entière avec toute sa vie. C'est en cela essentiellement que se manifeste sa véritable intégrité.

La figure de Joseph retrouve aussi, à la lumière de la nouvelle exégèse, «âge et grâce». Il n'est plus le vieillard que la tradition a souvent présenté, mais un jeune époux au début de son expérience matrimoniale. Habituellement, on voyait en lui un impatient et un maladroit, qui résoud ses problèmes avec précipitation, sans réflexion, et finalement se laisse aller à des compromis ou des injustices presque sans scrupules, bien que l'évangéliste le qualifie de «juste». Une meilleure lecture de Mt 1,18-25 fait apparaître une image inconnue ou méconnue de l'époux de Marie. Il n'est pas tourmenté par des soupçons à l'égard de sa fiancée, mais à cause des obscurités qu'il trouve sur sa route. S'il décide de se retirer, c'est par une délicatesse de sa foi, et non par manque de prudence. Une lecture superficielle de Mt 1,18-25 donne l'impression que Joseph est un «visionnaire» ou un «homme aux songes» (cf. Gn 37,19). Il faut dépasser cette impression pour redécouvrir et mettre en meilleure lumière l'homme «juste» dont parle l'évangéliste.

### *Le message de Mt 1,1-25 et Lc 3,23-38*

Plus qu'un livre de mémoire, l'évangile est l'annonce de biens. Les textes de Mt 1,1-25 et Lc 3,23-38 ne se proposent pas de satisfaire la culture ou l'érudition des lecteurs, mais d'enrichir ou de confirmer leur foi. Ils les invitent à découvrir le fil conducteur des événements dont ils sont les protagonistes. Ce qui peut paraître aller dans tous les sens et sans ordre, appartient en fait à un dessein de Dieu bien unifié dont le Christ est le terme. Ce dessein embrasse tous les hommes, grands et petits, rois (Mt) et gens du peuple, saints et pécheurs. Dans cette perspective, l'insertion dans la «généalogie» de Raab, de Ruth, de Betsabée, a plus d'importance que toute la liste des rois israélites. L'attente messianique semblait avoir connu, en cours de route, des restrictions ou des privilèges. C'est la tribu de Juda (Gn 49,10) et la maison de David (cf. 2 S 7,16) qui en semblaient les dépositaires. La liste de Mt met fin à ces suppositions en associant aux descendants de David d'obscures figures de l'histoire, soit de la patrie (Tamar) soit des autres pays. Il y a là un renversement que la venue des Mages (Mt 2,1-12) confirmera d'une manière plus claire encore : Dieu se montre égal avec tous et il offre à tous les mêmes possibilités de salut. S'il a une préférence, dira Jésus, elle va aux publicains, aux pécheurs, aux femmes publiques (Mt 21,31-32). Le nouveau — le vrai — peuple de Dieu dont Jésus est le chef de file, n'est pas composé seulement de «grands», de «purs», de gens «impeccables», mais

d'hommes. Comme le grain et la zizanie, les bons poissons et les mauvais (Mt 13,24-30.47-48) les pécheurs et les justes sont appelés à en faire également partie. Le «royaume» est le lieu de rencontre de tous, mais particulièrement des pauvres, des pécheurs, des malades, des malheureux de toutes sortes (cf. Mt 5,1-12 ; 11,4-6 ; Lc 4,18-22). La liste de Lc confirme et accentue ces intentions. Une masse anonyme de gens se trouve sur le chemin du Christ à la place des grands protagonistes de l'histoire sainte ou profane. L'évangile réaffirme les préférences qu'il a fait entrevoir dans l'évangile de l'enfance où, au lieu des notables du judaïsme (les autorités religieuses et politiques) ou du monde païen (cf. les Mages de Mt), il a convoqué autour du messie des personnages sans renom et sans blason : Zacharie, Elisabeth, Marie, Joseph, Siméon, Anne. Les «bergers» qui accourent à la crèche, représentent les classes les plus basses de la population. L'arbre généalogique aussi accueille beaucoup d'entre eux et de leur rang. Lc écrit pour une communauté qui, pour reprendre les termes de Saint Paul, ne compte pas «beaucoup de sages, de puissants, ou de gens bien nés» (1 Co 1, 26) : voilà pourquoi il fait place à tant de gens simples dans sa liste. Pour Luc, le Christ est le messie des humbles, des pauvres, des petits tandis que chez Mt il est le roi des Juifs et des Gentils.

Ceux qui se trouvent impliqués dans la naissance de Jésus nous montrent le comportement que l'homme est appelé à prendre devant le «mystère» de l'incarnation. Matthieu présente Marie sans commentaires. Contrairement à ce qu'affirme Lc 1,45, il ne fait pas état de l'effort de foi qu'elle a dû consentir pour s'insérer dans le plan divin. Par contre, lorsqu'il parle de Joseph, il montre que la foi dans laquelle Dieu l'appelait à s'engager, n'était pas sans obstacle ou sans obscurité. C'est au point que la foi du jeune époux risquait de faire naufrage. Mais son épreuve est pour nous un encouragement beaucoup plus grand que le serait un assentiment prompt et inconditionnel. Même l'intervention et la réponse de l'ange ne lèvent pas toutes les perplexités qui envahissent son âme. La conception par la vertu de l'Esprit Saint n'est pas une explication, mais une nouvelle proposition faite par Dieu, d'accepter les événements dont il est le témoin. La foi de Joseph est également un acte d'obéissance à Dieu. A la fin du «dialogue», il se lève, note l'évangéliste, pour faire tout ce que «l'ange du Seigneur lui avait prescrit» (1,24).

### *Conclusion*

Les textes de Mt 1,1-25 et Lc 3,23-38 semblent s'en tenir à la généalogie et à l'enfance de Jésus. En fait, leur préoccupation va bien plus loin. L'attention ne se porte pas exclusivement sur la famille de Nazareth, mais sur la communauté des croyants tout entière. C'est pour elle que les évangélistes écrivent, de ses problèmes qu'ils se préoccupent surtout. Le Christ est le centre de l'his-

toire, mais l'histoire, ce sont des hommes qui la réalisent et la vivent, par conséquent ils en sont le point de gravitation et de référence. Les personnes qui sont autour de Jésus — Marie, Joseph, les personnages des deux listes généalogiques — représentent et indiquent la route à suivre. Tous ne sont pas appelés à assumer les charges des ancêtres et des parents de Jésus ; la plupart se retrouveront peut-être dans les figures anonymes de l'une ou l'autre liste, voire même dans les pécheurs et les pécheresses qu'elles mentionnent, mais tous sont invités à se référer au Christ et à entrer dans sa lignée. Le plan du salut, qui n'admet aucune solution de continuité, demande une foule de collaborateurs. Chacun est invité à trouver dans cette lignée sa place propre. Marie et Joseph sont les modèles que la communauté se voit exhortée à regarder et à imiter.

La nativité n'est pas un mystère seulement pour Joseph et Marie, mais pour tous les hommes. Leur réponse, hésitante ou prompte, est également celle que tous peuvent et doivent donner.

## NOTES

1. Les «évangiles de l'enfance» sont au centre de la recherche exégétique de ces dix dernières années. Désormais on prend position sans passion. Les essais pour clarifier le problème sont nombreux dans toutes les langues. Voir, entre autres : O. DA SPINETOLI, *Introduzione ai vangeli dell'infanzia*, Brescia, 1967, qui fait le point de la situation et donne une ample bibliographie. On peut consulter les deux essais de X. LEON-DUFOUR, *Livre de la genèse de Jésus Christ*, dans *Étude d'évangile*, Paris, 1965, pp. 40-63 ; ID., *L'annonce à Joseph*, *ibid.*, pp. 67-81 ; J. DANIELOU, *Les évangiles de l'enfance*, Paris, 1967 ; les contributions de A. VOEGTLE, dans *Messias und Gottessohn : Herkunft und Sinn der Matthäischen Geburt und Kindheitsgeschichte : Theologische Perspektiven*, Düsseldorf, 1971. Pour les généalogies il suffit de consulter M.-D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge, 1969.
2. Le genre *midrash* est très courant aux temps du N.T. Voir : R. BLOCH *Midrash*, dans *D.B.Sp.* V, pp. 1263 - 1281.
3. Voir X. LEON-DUFOUR *o.c.*, pp. 76-79.
4. Cette interprétation de Mt 1,20-21, reprise dans divers essais de X. LEON-DUFOUR (cf. *o.c.*, p. 67, note 1) a trouvé un large consensus. Voir L. PERETTO, *Ricerche su Mt 1-2*, dans *Mar.* 31 (1969), pp. 104-267 ; A. BOUTON : *C'est toi qui lui donnes le nom de Jésus (Mt 1,18-24)*, dans *Assemblées du Seigneur*, n° 8, Paris, 1972, pp. 17-25.

5. Voir F. SALVONI, *Flinché non ebbe partorito un figlio*, dans *Riv. Bibliche Religiose* 4 (1969), pp. 11-43.
6. Ce sens de *éos où* est proposé par M. KRAMER, *Die Menschwerdung Jesu Christi: nach Matthäus (Mt 1). Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*, dans *Biblica* 45 (1964), pp. 1-50. L'auteur sur la base d'une analyse du substrat sémitique du texte arrive aux mêmes conclusions (cf. note 4) que pour Mt 1, 20-21.
7. Voir M.-D. JOHNSON, *o.c.*, pp. 240-254.
8. On se reportera utilement aux conclusions de P.-E. CALVO, *La genealogía de Jesús según san Mateo*, dans *Estudios Bíblicos* 23 (1964), pp. 109-149. Voir, en outre M.-D. JOHNSON *o.c.*, pp. 189-205.

PAR MICHEL BOUTTIER

Professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier

Le thème qui nous est proposé est né avec Jésus, à Noël : il concerne le mystère de l'incarnation. Il atteint en sa jointure profonde l'articulation du témoignage apostolique, le mouvement constitutif du N.T. où les disciples sont appelés à confesser devant Jésus de Nazareth : « Tu es le Christ ! », et où les apôtres sont pressés de redire sans cesse à des communautés enthousiastes tentées de l'oublier : Le Christ, le Seigneur, c'est Jésus !

Mais ce thème déborde en même temps le N.T., lequel ignore le clivage qui place d'un côté Jésus et l'histoire, de l'autre Christ et la foi. Nulle démarcation dans les évangiles entre ce que Jésus a pu prononcer au cours de son ministère itinérant et ce qu'il peut énoncer comme Ressuscité par la bouche de ses prophètes s'adressant à la communauté sous la mouvance de son Esprit. Et chez Paul, l'unique allusion à la vie de Jésus n'évoque point le passé, mais la présence du Seigneur se manifestant en « sa chair mortelle » (2 Co 4,10).

Pourquoi, alors même que nous partageons la foi des premiers chrétiens en l'identité du Nazaréen et du Ressuscité sommes-nous conduits à distinguer ce qu'ils unissaient ? D'où vient cette problématique à laquelle nous ne pouvons échapper ? Malgré les vives répercussions théologiques qu'elles entraînent, ces questions ont une origine d'ordre culturel. Marqués de façon indélébile par l'avènement d'une science historique qui a envahi le champ de notre connaissance, et dans la mesure même où notre foi concerne l'être tout entier, nous ne pouvons plus répudier une certaine approche du passé, à moins de faire deux parts en nous, celle du lecteur du journal et celle du lecteur de l'Évangile. Or, précisément, nous rejetons cette dichotomie, non pour obéir à quelque rationalisme impénitent, mais par fidélité à la Parole de Dieu. De toute manière deux mille ans d'histoire ont modifié notre relation avec la révélation de Dieu en Jésus Christ. La distance se creuse chaque jour davantage avec l'époque de Pilate. Il me paraît significatif que, pour nos contemporains, cette période soit devenue fabuleuse : le temps d'Astérix. Que nous le voulions ou non, l'approche de la civilisation du 1er siècle est entre les mains des archéologues, des papyrologues, des linguistes.

*Mythe ou histoire ?*

La vie de Jésus appartient à ce qu'on nomme « l'histoire ancienne », voire à l'archéologie. Or, ce qui a caractérisé la foi messianique des premières générations chrétiennes, c'est que « Dieu nous a parlé en son Fils », dans les derniers temps, dans « la période finale » pour reprendre l'expression d'He 1,2. Le christianisme représente un mouvement singulier parmi les grandes religions antiques, en ce qu'il ne cherchait pas à rattacher la révélation divine au temps immémorial des ancêtres, à l'heure des origines, mais parce qu'il a osé proclamer une intervention décisive de Dieu en plein cœur de l'histoire des hommes, de l'histoire la plus récente, apparemment même la plus insignifiante : l'exécution d'un prétendu prophète sur une croix. *Cela vient de se passer !* Mircéa Eliade a montré dans son livre fameux sur le *Mythe de l'éternel retour* que l'inspiration profonde de chaque religion consistait à rejoindre par le rite et le mythe le temps primordial et fondateur, coïncidence grâce à laquelle l'homme pouvait échapper à l'aventure de l'histoire, à l'emprise de la mort, pour retrouver la source vitale originelle. La foi biblique, elle, récusait cette fuite : elle trouvait son Dieu au fil des événements. Or, voici que, pour nous, ces dates auxquelles nous sommes liés à jamais, ont cessé d'appartenir à l'actualité et au devenir pour se perdre à leur tour dans la nuit des temps. « Chez les Souabes, écrivait cruellement Hegel, on dit de quelque chose qui s'est passé il y a très longtemps : cela est tellement loin que bientôt cela n'est plus vrai. De même aussi, le Christ est mort pour nos péchés depuis si longtemps que bientôt cela n'est plus vrai. » Nietzsche s'écriait de son côté : « A force de vouloir chercher les origines, on devient écrivain. L'historien voit en arrière ; il finit par croire en arrière ! ».

Comment donc, nous qui devons nous tourner toujours plus loin dans le temps pour considérer un Jésus de Nazareth sans l'historicité duquel notre foi devient un mythe, pouvons-nous croire en avant, avec cette force d'espérance qui anime les premiers chrétiens ? C'est un des défis majeurs que rencontre aujourd'hui le message de l'Évangile.

Toutefois, sous cet aspect inédit, nous recoupons, en fait, une question aussi vieille que cet Évangile lui-même. Elle trouve son symbole dans le nom même que nous invoquons : *Jésus le Christ*. *Jésus*, c'est-à-dire un nom propre, celui d'un Juif prophète ou rabbi, originaire de Nazareth en Galilée, crucifié par les autorités romaines, sous la responsabilité d'un procureur en poste dans la province de 26 à 36. *Christ*, c'est-à-dire un titre qui, dans l'attente d'Israël, désigne l'Oint de Dieu envoyé pour la libération de son peuple et le salut du monde. Le premier de ces noms implique les circonstances limitées d'une existence humaine, le second fait basculer toutes les limites qui enfermeraient la portée et le sens de cette vie pour lui donner

d'embrasser toute l'histoire, de la terminer. L'association de ces deux noms a donc un pouvoir explosif et dès l'origine, les forces de dissociation ont été vives. Il s'agissait en somme, selon les formulations ultérieures du dogme, de l'humanité et de la divinité du Sauveur.

Pour les Grecs, des hommes divins parcouraient le monde, mi-héros, mi-dieux, les frontières n'avaient jamais été bien nettes, et il n'était guère difficile d'admettre la venue sur terre d'un visiteur céleste. Par contre, ce qui provoquait scandale, c'était la condition d'homme. Le philosophe Celse exprime bien cette réaction répulsive : «Le corps d'un dieu ne saurait être fait comme le tien. Il ne se nourrit pas comme tu es nourri ; il ne se sert pas d'une voix comme la tienne ; le sang qui coule dans ton corps ressemble-t-il à celui qui coule dans les veines d'un dieu ? Quel Fils de Dieu, celui que son Père n'a pu arracher au supplice le plus infamant !» Dans la même ligne, les évangiles apocryphes de l'enfance reflètent exactement dans leurs légendes merveilleuses ce que l'on attend d'un Dieu sur terre : les jeux de l'enfant Jésus deviennent contes de fées pour accomplir les désirs qui hantent les hommes.

Les Juifs, de leur part, concevaient sans peine la venue d'un prophète, envoyé par Dieu pour proclamer sa volonté, préparer son règne, prophète que l'Esprit peut rendre «puissant en paroles et en œuvres». Par contre, que cet envoyé puisse être autre qu'un homme, fût-il appelé Fils de Dieu (dans l'A.T., les fils de Dieu sont des hommes, Israël, le roi, etc.), constituait le scandale, et la prétention de placer Jésus du côté de Dieu demeure insupportable.

Ces impossibilités de recevoir Jésus Christ ont enfanté tantôt le docétisme, une christologie si haute qu'elle ne peut admettre l'humanité (Jésus n'a eu de cette humanité que les apparences), tantôt l'ébionisme, une christologie si pauvre qu'elle ne peut s'attacher qu'au message. Deux pôles, entre lesquels on va constamment osciller. Mais on connaît la réaction apostolique, telle que la formule par exemple 1 Jn 4,2.3 : «Beaucoup de prophètes de mensonge se sont répandus dans le monde. A ceci reconnaissez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu ; tout esprit qui divise Jésus n'est pas de Dieu : c'est l'esprit de l'Anti-Christ». Contre vents et marées, la foi chrétienne a essayé de maintenir et l'insertion de Jésus Christ dans l'histoire (le symbole inclut Pilate à ce titre) et sa souveraineté qui domine cette histoire. Récusant tout ce qui conduit au divorce entre Jésus et Christ, entre le message de Jésus sur le Royaume et le message apostolique sur Jésus, la réponse traditionnelle de l'Église proclame donc que le Fils éternel de Dieu, descendu du ciel, est né de la vierge Marie, qu'il a accompli un ministère de justice et d'amour, qu'il a été crucifié, qu'il est ressuscité et a été intronisé à la droite de Dieu, qu'il viendra juger les vivants et les morts. Ainsi, pendant

des siècles et avec plus ou moins de bonheur, la tradition théologique a-t-elle essayé de confesser et la divinité et l'humanité de Jésus. Mais l'avènement en Europe, au siècle des lumières, de la science et de la conscience historiques, l'a secouée jusqu'en ses fondements. Certes, le problème de l'histoire a hanté les penseurs chrétiens depuis les origines, nous l'avons vu : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de la première épître aux Corinthiens ou de l'Évangile de Marc, c'est le Dieu qui se fait connaître à travers ses gestes libérateurs, un Dieu en devenir. Toutefois «cette histoire sainte», comme on l'appelait, adhérait au texte de la Bible, même si des questions avaient pu surgir et si un Origène, par exemple, avait déjà posé la question d'une distance possible entre l'énoncé spirituel du texte et sa relation des événements<sup>1</sup>.

Avec le «siècle des lumières», on assiste à l'avènement de l'ère du soupçon. On a voulu savoir comment les choses s'étaient réellement passées en écartant, si l'on ose dire, le voile du texte pour inspecter les coulisses. Comme dans les autres domaines, la science s'est mise en œuvre, avec un espoir qui nous semble parfois bien naïf, pour *savoir ce qui s'était réellement passé*. Il fallait, pour ce faire, dépouiller les récits de la part d'idées, de croyances et de mythes que les auteurs y avaient introduite.

### Science historique et Évangile

Dès le départ, cette entreprise s'avère ambiguë. Un sentiment anticlérical avoué la dirige : il s'agit d'arracher vérité et réalité à l'emprise de l'Église qui les a maintenues en servitude. Comme l'écrit A. Schweitzer dans sa fameuse *Histoire des vies de Jésus*, on allait faire sauter les chaînes qui rivaient Jésus au rocher du dogme chrétien. Délivré de ses bandelettes et de ses auréoles, il apparaîtrait enfin dans son authenticité. Ainsi, l'intention polémique s'accompagne d'un projet libérateur : la conviction qu'après des siècles d'obscurantisme, l'humanité allait émerger dans la lumière grâce au règne de la raison enfin reconnue, grâce à une approche objective de la vérité. Les savants se sont donc mis au travail sous l'œil méfiant des Églises. Il suffit de rappeler, au sein du protestantisme, les luttes qui ont opposé «libéraux» et «orthodoxes» tout au long du siècle dernier, et du côté catholique, le combat du modernisme : au lieu d'accueillir la question posée on tenta de la rejeter et il a fallu deux siècles pour l'entendre enfin partiellement, car, de part et d'autre, de larges fractions continuent à la récuser.

Il convient d'écartier deux réactions dangereuses. D'une part, celle qui réprouve la démarche historique lorsque celle-ci touche à la Bible et surtout aux Évangiles. Sous prétexte du caractère divinement inspiré de ces livres, on estime sacrilège de les soumettre, comme les textes de la littérature profane, au verdict d'une enquête scientifique. Mais ne va-t-on pas ainsi à l'en-

contre du N.T. lui-même ? Si Jésus « a pris la condition de serviteur », si « rien dans son aspect ne le distingue des autres hommes », comme le chante Ph 2, 5.7, nous n'avons pas à lui réserver un sort particulier, et à faire, en sa faveur, une exception qu'il a lui-même refusée. Comme l'écrivait Péguy, de même qu'il a été livré au bras des bourreaux, Jésus est livré aux mains de l'historien ; il n'est pas hors du commun. Davantage encore, la science historique joue ici un rôle théologique fondamental, sur lequel nous reviendrons : elle atteste la réalité de l'incarnation ; elle permet une rencontre banale avec Jésus, comme avec tout homme du passé. Et le fait même que cette rencontre banale ait lieu, en dehors du tout dogme, autorise chacun à une approche analogue, *mutatis mutandis*, à celle que quiconque pouvait avoir dans les rues de Nazareth. La confrontation possible de cette rencontre banale avec la rencontre kérygmatisée met en évidence le double pôle dont nous parlons, *Jésus Christ*.

L'autre réaction à éviter consiste au contraire à penser que la science va pouvoir confirmer la foi et, récupérée, entrer en quelque sorte à son service. Là réside l'erreur du positivisme historique. Un livre fameux, intitulé *La Bible a dit vrai*, est caractéristique de celle-ci. Pourquoi ? parce que tel archéologue aurait découvert les vestiges de l'arche de Noé, établissant l'authenticité du déluge. Du coup la Genèse s'en trouverait accréditée, et l'on pourrait faire confiance aux récits millénaires du peuple juif. Ou encore, parce que tel historien aurait pu démontrer les faits exacts de la sortie d'Égypte, du procès de Jésus. Ou enfin, parce qu'un exégète aurait reconstitué la teneur originelle de telle parole de Jésus. Comme si la foi pouvait dépendre des trouvailles et des querelles des savants. Elle repose en réalité sur le témoignage des apôtres et des prophètes, et nulle part ailleurs !

### Les vies de Jésus

Mais revenons aux ambitions des pionniers de la recherche historique. Mettant en œuvre l'impressionnant arsenal des outils peu à peu forgés par la science — philologie, critique littéraire et textuelle, papyrologie, sociologie, archéologie, et j'en passe — les savants se sont mis à l'ouvrage. Il en est résulté cette étonnante galerie de portraits qu'Albert Schweitzer a rassemblés dans son *Histoire des vies de Jésus* (1906). Il nous guide dans le musée et nous présente le résultat d'un siècle d'efforts : une série de tableaux qui nous offrent un visage de Jésus étrangement ressemblant à l'artiste qui l'a composé. Nous rencontrons tour à tour le Jésus du siècle des lumières, le Jésus de l'idéalisme allemand, le Jésus moraliste, le Jésus puissant génie religieux, le Jésus premier prolétaire, promoteur de l'émancipation sociale, le Jésus petit-bourgeois, le Jésus freudien... Sans doute chaque époque a déjà

saisi la figure de Jésus à la lumière de sa propre compréhension de l'homme. L'art nous a offert un Jésus (... nous disons précisément un Christ !) roman, gothique, byzantin, chinois — et ce témoignage n'est pas sans valeur, car il s'avère en fin de compte plus fidèle à l'incarnation que le film de Hollywood prétendant reconstituer avec exactitude les costumes et les scènes de l'époque. Mais ce qu'il y avait de neuf, c'était justement la prétention d'échapper à la subjectivité ; or cette prétendue objectivité débouche sur un subjectivisme plus aléatoire que la tradition millénaire qu'on cherchait à dépasser...

Plus elle est allée loin, plus elle a été lucide, plus la science a pu mesurer l'illusion du départ. Les travaux impressionnants poursuivis depuis lors ont permis en effet d'immenses progrès dans la connaissance de l'époque de Jésus ; ils nous ont livré le visage divers et multiple du judaïsme d'alors, avec ses courants remarquables, pharisiens, zélotes, sadducéens, esséniens, cercles apocalyptiques, amis de la sagesse, visage renouvelé encore par les trouvailles inespérées de Qumrân ou de Nag Hammadi. A force de compulsions, comparer, scruter les textes des Évangiles, on a pu comprendre de mieux en mieux le complexe cheminement qui mène de la prédication orale de Jésus à l'élaboration littéraire ; on s'est approché des phénomènes de tradition, de dépendance, de rédaction. On a perçu de mieux en mieux la relation de ces textes avec le milieu sociologique des communautés où ils étaient reçus puis transmis. Mais, lui, Jésus, comme disaient les disciples d'Emmaüs, ils ne l'ont pas vu ! Dans les textes, avec les textes, ce n'était pas le Jésus de l'histoire qu'on découvrait, mais le Christ prêché par l'Église, ce qu'elle prononçait en son nom par la bouche des prophètes, ce qu'elle disait de lui dans sa catéchèse, ce qu'elle célébrait dans sa liturgie. On avait espéré décapiter la gange ecclésiale pour dégager le noyau sûr des faits, et voici que, pelure après pelure, le récit évangélique offrait ses couches successives toujours de même nature, une même association d'événements et d'interprétation. Il ne s'agissait pas d'une pêche, mais d'un oignon, pour reprendre une comparaison connue. Il n'y avait donc pas de différence majeure, sur ce point, entre les évangéliques et les épîtres. Partie en quête du Jésus de l'histoire, la science s'apercevait qu'elle ne parvenait à atteindre apparemment que le Christ de la foi !

### Jésus inaccessible

C'est la grandeur de Bultmann qui, plus qu'aucun autre, avait pris part à la recherche exégétique en inaugurant après l'autre guerre une nouvelle phase de son développement, que d'avoir voulu en tirer les conséquences : il est à tout jamais impossible de rejoindre le Jésus de l'histoire. Quels que soient les moyens utilisés, l'entreprise est vouée à l'échec : nous n'obtiendrons aucune certitude sur ce que notre Maître a fait, pensé, été. Certes

on peut affirmer que Jésus est mort sur une croix après être entré en conflit avec le légalisme juif, avoir appelé péagers et pêcheurs, prêché en paraboles, accompli des exorcismes ; mais l'essentiel, nous ne le connaissons jamais : le sens que Jésus a donné à tout cela, la manière dont il s'est considéré lui-même, dont il a interprété sa propre mort. Ce que Jésus a été, la conscience qu'il a eue de sa mission, échappent à notre investigation. Nous ne pouvons pas le savoir. Mais surtout, et c'est là que la position de Bultmann prend force, nous n'avons pas à le savoir. L'impasse des vies de Jésus est révélatrice d'une impossibilité plus profonde, indicatrice d'un interdit qui ressemble au *Noli me tangere*. En effet, l'existence de Jésus appartient entièrement à l'ancienne économie, elle se déroule au sein du judaïsme. Le monde nouveau surgit de la résurrection, la prédication apostolique le porte depuis Pâques. Donner autorité à l'enseignement et à la vie de Jésus, c'est demeurer sous la loi. Mais il y a plus... Si l'historicité de Jésus reste essentielle à notre foi et ne saurait être mise en doute, la manière dont Jésus a vécu nous échappe, et c'est une infidélité que de chercher à la reconstituer. La foi chrétienne repose sur la proclamation du Christ ressuscité, et nous n'avons pas à tenter de raviver ce qui est mort, le « Jésus selon la chair. » Dans le souhait intense qui nous habite, Bultmann flairé l'aiguillon de l'incrédulité : nous guignons des preuves et des sécurisations. Il faut un objet à adorer ; nous avons besoin d'images, non plus de bois ou de pierre, mais une image représentative qui permette de toucher, de voir, d'entendre immédiatement la Parole faite chair. Et ce n'est pas aux orfèvres d'Éphèse ou de Lourdes qu'on passe commande, mais aux professeurs d'histoire. Seule l'annonce du Christ par ses témoins, dont nous dépendons, le rend actuel et présent ; seule, elle nous introduit dans l'existence eschatologique qui est vie de la foi. Les choses vieilles sont passées, un monde nouveau est là !

Il n'est pas inutile de souligner à quel point cette position brouille les anciens clivages. Par rapport aux devanciers, Bultmann est apparu simultanément comme traditionaliste et critique, voire hyper-critique... Traditionaliste, en ce que sa préoccupation fondamentale concerne le kérygme apostolique ; tirant les dernières conséquences de la recherche sur les évangiles, il reconnaît l'impossibilité de dissocier Jésus et l'Église ; pour l'approcher, nous sommes liés à elle ! Hyper-critique, Bultmann l'est en même temps au regard du positivisme historique qui habite aussi (et peut être surtout) les chrétiens dits conservateurs. Ne renonce-t-il pas définitivement à toute certitude sur « l'authenticité » des paroles et des faits rapportés par les évangiles, dans la mesure où il renonce à remonter au-delà du témoignage ecclésial ?

### Réactions à Bultmann

Bultmann n'avait pas entraîné tout le monde derrière lui : à l'opposé nous trouvons l'œuvre obstinée d'un Jeremias par exemple qui n'a jamais voulu s'avouer vaincu. Remontant inlassablement les courants de la tradition évangélique, celle des paroles, des paraboles, il a voulu franchir les biefs multiples pour parvenir à la source originelle, les *ipsissima verba* de Jésus. Abandonner cette démarche, ce serait passer à côté de l'incarnation : la révélation de Dieu, la source de notre foi, ne résident pas dans la parole des apôtres, mais en Jésus ! Aux yeux de Jeremias, les données sont donc inversées. Le kérygme ne constituera jamais que la réponse inspirée à l'Église, mais le point de départ, c'est le message du Nazaréen. Ainsi devons-nous tout mettre en œuvre pour parvenir jusqu'à la source. Nous le devons, et nous le pouvons ! Sans doute une chronologie exacte de la vie de Jésus se situe hors de notre portée, mais il existe dans la tradition évangélique assez de paroles sûres qui remontent à Jésus lui-même pour qu'elles nous frayent un accès au cœur de la révélation. Ainsi la prière de Jésus, son « Abba, Père », ainsi ses paraboles dont on peut reconstituer la forme primitive, ainsi sa prédication de l'amour inconditionnel, ainsi les paroles et les gestes de la dernière Cène représentent les jalons qui reflètent l'interprétation que Jésus a donnée de Dieu et de lui-même. D'ailleurs notre connaissance du milieu où Jésus a vécu, de la langue qu'il a parlée, ont fait de tels progrès que l'originalité de Jésus éclate avec toujours plus de vigueur et de précision. Des reconstitutions menées avec patience, il ressort cette réalité sans analogue où nous déchiffrons la révélation divine en l'homme de Nazareth : celui qui inaugure les temps nouveaux, c'est lui !

L'échec dûment constaté par A. Schweitzer, les résultats de l'étude de la tradition évangélique, l'autorité d'un Bultmann, ont pu faire croire, durant quelques décennies que, malgré des tentatives persistantes comme celles de Jeremias, l'époque des « vies de Jésus » était close. Ce serait mal connaître les mouvements de la recherche. En effet, parmi les disciples de Bultmann eux-mêmes, la nouvelle quête du Jésus de l'histoire allait prendre un essor imprévu. Entre beaucoup de noms, il faut retenir avant tout celui de Käsemann qui a joué un rôle déterminant. Non certes qu'il se laisse tenter par la méthode d'un Jeremias. Bien au contraire, « une entreprise aussi énergique laisse parfois le spectateur, à la fois fasciné et effrayé. Impossible d'être plus révolutionnaire en théorie, et pratiquement, plus conservateur. L'historicisme radical entre au service de l'apologétique : la foi, c'est l'accès au Jésus Christ découvert et reconstitué par l'histoire ! ». Dans cette reconstitution, en effet, la part de l'ouvrier est prépondérante. Si la science d'un Jeremias remplit d'admiration, les audaces qui l'accompagnent dans la certitude de pouvoir retrouver une parole originale, redécouvrir le sens ou même la nature d'un geste précis de Jésus demeurent absolument incontrôlables : « Jeremias transpose en fait le problème

théologique sur le plan historique».

Käsemann demeure pleinement du côté de Bultmann dans sa volonté d'écarter radicalement les appuis et les sécurités que nous sollicitons : l'objectivation positiviste qui transforme le message du N.T. en autant de faits sûrs, incontestables et patentés constitue une perpétuelle tentation. Mais ne sommes-nous pas alors sous le coup d'une autre menace, non moins périlleuse, celle de réduire Jésus à un pur facteur idéologique, à «un chiffre mythologique» sans corps ni visage ? Le christianisme devient messager d'une idée, ce qui signifie sa perte, même si cette idée est «enrobée de kérygme» ! Si nous considérons la genèse du N.T., nous constatons que les évangiles ne précèdent pas les épîtres : il les suivent. Bultmann ne rend pas compte d'un fait capital : à un moment donné l'Église s'est trouvée contrainte d'opérer ce mouvement non pas de recul, de retour en arrière, mais d'*anamnèse* du passé de Jésus. Dans ses conflits internes, devant les dangers de l'«enthousiasme» où toute révélation devient intérieure, la communauté a pressenti que le seul critère permettant de discerner les esprits ne pouvait être que l'*Évangélium Christi*. Le Jésus terrestre a joué ce rôle déterminant d'assurer l'identification du Seigneur ressuscité en le distinguant de tous les autres : «c'est ainsi seulement que la théologie est restée christocentrique : Dieu s'est révélé dans le Nazaréen, et ce Nazaréen ne doit être remplacé par aucun autre personnage».

### Critères de la recherche historique

Mais poser le principe d'un retour nécessaire à la quête de Jésus historique, ce n'était point en assurer les méthodes... Je ne me hasarderai pas à affirmer que les vies de Jésus les plus récentes échappent davantage aux critiques d'un Albert Schweitzer ! En effet, lorsqu'il s'agit d'examiner les témoignages évangéliques et de discerner ce qui, dans la tradition, peut remonter à Jésus lui-même, on trouve toujours une même gamme de critères. Dans ce domaine, l'ouvrage de Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967) est sans doute significatif. Käsemann a déclaré à son sujet : «Ce livre a fourni un travail tellement soigneux que je dois lui donner un accord à peu près complet, au point de vue méthodologique, historique et théologique. Revenir sur ses résultats serait pour la recherche un retour en arrière». Il ne s'agit pas, en fait, d'une vie de Jésus, mais à la manière de Jeremias dont Perrin reconnaît l'influence, d'un essai de reconstitution aussi rigoureux que possible de l'enseignement qui provient de Jésus. A la base de sa démarche, Perrin place deux critères essentiels de détection que je résume ainsi :

1. *Critère de dissimilarité* : peuvent être attribués à Jésus paroles et actes dont on ne rencontre pas d'analogie dans le monde juif contemporain ou dans les communautés chrétiennes primitives.

2. *Critère de cohérence* : il suppose que la personnalité de Jésus, dégagée par contraste avec son milieu, n'en constitue pas moins une unité, et qu'on ne doit pas lui attribuer raisonnablement des paroles ou des intentions contradictoires.

Il n'est guère difficile de mesurer les défauts de la méthode. Les critères ont un caractère négatif : que reste-t-il d'un homme lorsqu'on l'a isolé ainsi de son environnement ? N'est-ce pas, finalement, porter atteinte à l'humanité même de Jésus ? Ils sont marqués ensuite d'une certaine apologétique. Est-ce l'originalité qui doit désigner Jésus à tout prix ? Ne serait-ce pas plutôt le fait qu'il est sans rival ? Ils impliquent encore une érudition impressionnante : pour distinguer ce qui ressort de Jésus, il faut connaître avec une précision accrue le monde syro-palestinien, la diversité des «sectes» juives, la littérature et la langue de l'époque, les premiers jalons des communautés chrétiennes, le groupe des disciples avant Pâques, etc. Il faut enfin se prononcer à propos de chaque parole, de chaque péricope après une longue analyse des données de la tradition et des réinterprétations : il n'est pas surprenant qu'en bien des cas les spécialistes parviennent à des conclusions parfaitement contradictoires.

Et pourtant, les hommes de science en sont toujours revenus à ces critères, plus ou moins affinés. L'originalité de Perrin consiste à avoir mené l'enquête avec une particulière conséquence. Mais on ne s'étonnera pas que certains soient partis explorer d'autres voies. L'un des essais les plus remarquables de ces dernières années est sans conteste celui d'Étienne Trocmé : *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*. Constatant le caractère irréalisable du tri qu'on essaie d'opérer dans la tradition évangélique pour séparer ce qui émane de Jésus et ce qui provient de la communauté, il croit imprudent de baser la reconstitution de la personne du Maître sur des paroles isolées. Les résultats discordants manifestent la fragilité de la méthode. Aussi cherche-t-il à opérer sur de plus vastes ensembles : la voie «passe par l'étude globale des dits du Seigneur dont on tirera non un exposé précis impossible à reconstituer avec certitude, mais l'impression d'ensemble faite par le Maître sur ses disciples, auditeurs privilégiés de ses paroles destinées à la mémorisation.» Cette empreinte a quelque chance d'être fixée comme la tradition elle-même. On renonce à pénétrer par un accès direct à la conscience de Jésus, on est invité à la découvrir par l'image laissée au miroir des auditeurs et des compagnons de la première heure. Nous ne quêtions plus une figure et une vie de Jésus qui risquent d'être idolâtrées, mais nous nous trouvons devant un inventaire d'impressions qui jouent les unes sur les autres. Cette suggestion comporte un autre intérêt : celui d'avoir déplacé le centre de l'analyse de la tradition évangélique. Trocmé montre l'importance des données pré-pascales ; et aussi que ce que nous tenons de Jésus dans les évangiles ne vient pas forcément de milieux chrétiens, mais a transi-



30  
 té, à un certain stade de la tradition, dans des milieux variés, directement aux prises avec Jésus, paysans de Galilée ou bourgeois de Palestine.

*Une démarche dialectique*

Que conclure ? Peut-être discerne-t-on mieux les difficultés de l'entreprise ? On est enfermé dans un cercle : nous ne pouvons caractériser Jésus que d'après ce qu'il est permis de lui attribuer avec certitude, et on ne peut lui attribuer que ce qui correspond à ce que nous savons de lui. Tout effort de discernement historique est inextricablement mêlé au discernement axiomatique. Jusque dans les opérations les plus critiques interviennent les conceptions que nous introduisons dans l'interprétation des évangiles. Et pourtant, il faut plaider pour l'indépendance des deux approches... Jamais nous ne posséderons l'outil magique qui permettrait d'isoler dans le N.T. ce qui est dû aux apôtres, ce qui vient de Jésus, l'«historique» aux yeux de la science, et le témoignage des prophètes. Le vieux rêve de voir Jésus immédiatement reste irréalisable. On sait ce que sont devenues entre les mains des hommes les paroles évangéliques : que serait-ce si nous tenions les formules garanties de la bouche du Maître ? C'est une grâce que de recevoir Jésus par l'intermédiaire des autres, la grâce de demeurer dépendants, pauvres et dans l'attente.

Et pourtant le renoncement à la quête du Jésus de l'histoire serait également catastrophique : cela signifierait que nous avons cessé de nous préoccuper du Nazaréen, et que, sous un tout autre modèle, nous ressemblons à ces gnostiques de Corinthe pour qui le Ressuscité ne pouvait plus avoir de lien avec le Crucifié.

La démarche ne sera jamais que dialectique, jusqu'à la parousie. Il faut sans relâche aller des apôtres à Jésus, de Jésus aux apôtres, sans arriver à les séparer ; des évangiles, aux épîtres, des épîtres aux évangiles sans pouvoir les détacher ; de la prédication des témoins sur le Messie crucifié et ressuscité à la prédication de Jésus sur le Royaume, sans jamais les soustraire l'une à l'autre. Bien plus, *ce va-et-vient apparent dans le N.T. est inscrit au cœur des évangiles*, même si on ne l'y discerne pas du premier coup d'œil. Dans les évangiles aussi s'entrecroisent ce que Jésus a dit, ce qu'on a dit de lui, ce qu'on lui fait dire en son nom, et s'entremêlent inextricablement le courant qui, provenant de Jésus, inaugure l'Église et le courant qui, provenant de l'Église, désigne le Christ. Telle est la dynamique fondamentale des Synoptiques, et même de Jean, en une certaine mesure. Mais cette dynamique avait fini par s'obscurcir. Pour qu'elle surgisse, il a fallu cette main hardie des savants qui ont déconnecté les deux pôles soudés par le dogme. Ils ont provoqué des courts-circuits, fait jaillir des étincelles, voire des explosions :

mais c'est bien grâce à ces électriciens de génie ou à ces bricoleurs — peu importe — c'est bien grâce à cette interpellation critique que la théologie décontenancée doit d'avoir retrouvé la polarité des deux noms : Jésus, Christ. Loin de les opposer, mais aussi loin de les confondre, nous ne pourrions jamais que tenter de les associer dans leur vigueur contradictoire, appelés à dire alternativement comme le N.T. lui-même : Jésus est le Christ ; le Christ, c'est Jésus !

La théologie se trouve ainsi engagée dans un double combat. Le combat «historique» et le combat «christologique». Il faut sans doute accueillir cette gerbe de «Jésus» aux visages si divers que nous offre la production contemporaine, mais il faut également en mesurer les pièges. Car il y a aussi quelque chose de louche dans cette passion pour Jésus «qui séduit» face au Christ, «qui indispose», selon une expression d'André Dumas.

Trop préoccupée de les combattre parce qu'elle se sentait agressée, ou de les utiliser par atavisme, la théologie n'a pas encore mesuré l'irremplaçable service rendu par les sciences historiques : elle nous ont replacés devant l'absolu de l'*humanité* du Nazaréen, contraints de reprendre conscience du *Vere homo*. Du même coup, à l'extérieur de la tradition ecclésiale, parfois contre elle, Jésus s'est retrouvé placé face à l'Église, comme *l'étranger*, dans toute son altérité, une altérité qui échappait et dont on n'avait plus le secret, mais en face de laquelle il fallait donner une réponse à travers l'engagement de notre vie, en prenant la route derrière Jésus à l'instar des premiers disciples. Les historiens ont rouvert une voie banale, profane, d'accès à Jésus que peuvent emprunter croyants et non-croyants. «Nous ne connaissons plus Jésus selon la chair» : pour prendre cette décision, on a dû redécouvrir qu'elle n'allait pas de soi. Jésus a ainsi cessé d'être la propriété des chrétiens.

Mais du coup surgit la redoutable tentation d'une «Jésuslâtrie» ; le succès même des vies de Jésus manifeste que ces figures reconstituées s'avèrent singulièrement manipulables. Chacun y retrouve sa propre idéologie et ses propres aspirations. C'est ici qu'intervient la confession du Christ «qui indispose» et doit contrer une appropriation fallacieuse. Il ne nous appartient pas en effet de promouvoir nous-même Jésus en héros de l'humanité, encore moins de le diviniser. C'est la tentation qu'il a repoussée au prix de la croix, ne voulant rien recevoir que de Dieu lui-même. C'est pourquoi nous ne pouvons que le reconnaître et le recevoir à la lumière de Pâques : nous n'avons pas à le ressusciter, car Dieu l'a ressuscité des morts. Et c'est Dieu qui lui a donné le Nom au dessus de tout nom. A lui, Jésus de Nazareth.

Le *Vere homo* est donc menacé dès qu'il est séparé du *Vere deus*, quoi qu'il en coûte à nos rêves. Nous voici provoqués donc à reconnaître sans cesse à nouveau qu'il est le Christ. Et engagés, comme l'écrivait récemment A. Blancy, dans le combat de cette nomination toujours à reprendre pour que les titres que nous lui discernons ne deviennent pas à leur tour des termes sacrés, des noms propres, mais gardent leur pouvoir de transformation.



*Jesus est livrè à la question. «Son sort dépend de nos réponses, et le salut du monde est à ce prix.»*

## NOTE

1. ORIGÈNE, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, X § 18-20 : *Je ne porte pas de jugement sur le fait qu'ils (les évangélistes) ont parfois changé en faveur de leur intention spirituelle ce qui, du point de vue historique, s'était passé autrement...*

## JÉSUS, HOMME ET DIEU

PAR CHRISTIAN DUQUOC

*Membre du Comité de direction de «Lumière et Vie» (Lyon)*

Des difficultés inédites assaillent le croyant dans sa foi à Jésus Christ. Ce qui, naguère, semblait définitivement acquis en vertu de la consécration assurée par des siècles de foi sereine, est soudain mis en question. Non qu'une hérésie nouvelle se soit levée, hérésie analogue à celles qui contraignirent l'Église ancienne à des options précises en un langage non scripturaire lors du Concile de Chalcédoine en 451. Il s'agissait alors, en réponse aux interprétations erronées de la personnalité de Jésus et de son unité avec Dieu, d'opposer la réalité plénière de l'humanité du Christ sans mettre en péril son lien original, désigné personnel, avec le Fils éternel.

Personne aujourd'hui ne nie quoi que ce soit des confessions anciennes, personne ne propose un symbole de foi en rupture avec ce qu'a toujours cru l'Église. Des difficultés différentes ont surgi : il s'agit d'une incompréhension à l'égard de ce qu'on désigne comme la structure centrale du christianisme : l'Incarnation. Confesser ou affirmer que Jésus est homme et Dieu n'évoque à peu près rien pour nombre de croyants. Ces croyants ne contestent pas que Jésus fût Dieu, ils ne voient pas ce que cette identité divine du fondateur du christianisme ajoute à ses exigences morales et sociales ; de plus, s'ils inclinent à gauche en politique, et pour peu qu'ils soient frottés de freudisme ou de marxisme, ils soupçonnent dans ces énoncés métaphysiques sur Jésus (il faut entendre par énoncés métaphysiques des propositions incontrôlables dans l'expérience commune) une façon subtile de détourner l'attention des luttes réelles dans la société ou d'arracher le christianisme à son inspiration prophétique pour le métamorphoser en une doctrine abstraite (j'entends par là des affirmations sur Dieu ou l'au-delà qui n'importent en rien à la transformation des rapports sociaux). Ainsi ce qui fut, au Ve siècle, l'enjeu d'une lutte considérable au sein de l'Église — l'affirmation de l'unité entre Jésus et le Fils de Dieu sans porter atteinte à la réalité de son humanité — est désormais l'objet d'énoncés ou de pensées jugés sans importance historique concrète. Nombre de croyants estiment que l'option pour ou contre l'Évangile ne se décide plus sur des points de ce genre. Les critères d'adhésion sont désormais autres que les contenus trop formels des anciennes confessions de foi.

Cette situation ambiguë à l'égard des confessions de foi de l'Église ancienne appelle d'autres réactions que celles de la mise en garde, de la condamnation, de la répétition. On comprend, certes, l'inquiétude des responsables ecclésiastiques devant la disparition des critères visibles d'unité de foi au cœur d'une même Église. Contester l'organisation historique de l'É-

glise est moins dangereux, semble-t-il, que l'incompréhension ou l'indifférence à l'égard d'énoncés qui avaient pour fin de manifester l'unité de foi et d'espérance des croyants. Les formulations conciliaires ne sont pas le résultat d'un congrès théologique aboutissant à des motions de compromis, elles ont pour but, au milieu de la multiplicité des interprétations, de favoriser la juste compréhension des témoignages portés à Jésus par les apôtres, les évangélistes et les disciples. Au cours de la longue histoire de l'Église, la fin de ces formulations s'est trouvée dissimulée. Ces formulations ne pouvaient s'entendre, en effet, que dans le contexte de l'Écriture Sainte ; prises en elles-mêmes, sans référence aux événements scripturaux qui les équilibrent, elles revêtent un caractère abstrait et fonctionnent comme des principes. Ainsi, construire une christologie (c'est-à-dire un système raisonné de l'événement Jésus Christ dans sa relation à la libération de l'humanité) sur la base des formulations du concile de Chalcédoine, sans retour à la prédication, l'attitude et l'histoire de Jésus de Nazareth, conduit à des spéculations hasardeuses.

### *L'Incarnation : illustration ou manifestation de Dieu ?*

Des théologiens et des spirituels précisèrent quel type de comportement et d'humanité convenait à Jésus en vertu de sa filiation divine. Ils déclarèrent ce qui seyait au Fils de Dieu fait homme, indépendamment du comportement historique de Jésus. La christologie devint ainsi, pour de nombreux théologiens mineurs, une projection de leurs images sur Dieu ou sur l'idéal humain : elle n'était pas le résultat d'une investigation portant sur l'attitude, la parole et l'histoire de Jésus. Ce fut l'idée qu'ils se faisaient de Dieu qui commanda le comportement que dut avoir Jésus, et non pas l'attitude réelle du prophète galiléen qui transforma cette idée de Dieu. Jésus fut une illustration du Dieu déjà connu, il ne le révéla pas ; et si l'Écriture ne soutenait manifestement pas cette procédure, des théologiens n'hésitèrent pas, par des méthodes exégétiques douteuses, à rendre anodin son témoignage.

Je cite un exemple de ce procédé, il est éclairant. A la fin du siècle dernier, lorsque Loisy écrivit dans la *Revue biblique* un article sur l'Apocalypse synoptique (discours de Jésus sur la chute de Jérusalem et la fin des temps), et qu'il y énuméra les difficultés soulevées par ces textes sur l'ignorance de Jésus à l'égard de la date du Jour du Jugement, il s'attira des réactions violentes de la part de nombreux théologiens. L'un d'entre eux, à une demande expresse du P. Lagrange d'étudier cette question, osa répondre que la théologie devait déterminer l'histoire.

A. Loisy avait seulement suggéré qu'il n'était pas impensable que l'évangéliste Marc eût dit vrai en signalant que Jésus ignorait la date du Jugement

La tradition théologique était établie depuis longtemps : il était inconvenant, à son avis, que Jésus ignorât quoi que ce soit. Jésus connaissait donc le jour et l'heure du Jugement, mais il n'était pas de sa mission de nous les faire connaître. Son ignorance était fictive, elle n'avait de signification que pour nous.

Cette méthode autorisait les jeux les plus gratuits dans l'interprétation des évangiles. Elle eut également tôt fait de réduire à la pure formalité l'identité, cependant solennellement affirmée par le concile de Chalcédoine, entre l'humanité de Jésus et la nôtre. La sienne était si parfaite en tous ordres dès sa conception qu'elle n'avait plus de similitude avec la nôtre : en quoi connaître tout ce qui s'inventerait au cours de l'histoire des hommes appartient-il encore à la condition humaine ? Maintenir, dans cette perspective, que Jésus était un Juif du I<sup>er</sup> siècle, relevait de la nécessité d'assurer un ancrage historique à l'Incarnation. Son identité juive devenait une formalité juridique, proche de la fiction. L'unité de nature humaine affirmée entre nous et lui sauvait les apparences, elle n'engageait cependant à rien quant à l'architecture de la christologie puisque seule la dignité du Fils de Dieu en définissait les modalités concrètes. On pourrait, sans crainte d'être taxé d'exagération, soutenir qu'une partie relativement importante de la pensée chrétienne depuis les origines s'employa à rendre inopérant pratiquement et réflexivement (c'est-à-dire au niveau de l'organisation systématique de la théologie) ce qui ne cessait pourtant d'être confessé par la foi chrétienne : Jésus de Nazareth fut un homme semblable à nous, historiquement situé et donc historiquement limité. La reconnaissance de sa divinité servit de prétexte à l'affabulation sur son humanité. Ce procédé, conduisant à refuser tout intérêt aux formes concrètes de l'histoire de Jésus pour mieux évoquer le caractère supra-temporel de sa divinité, rompt avec la logique interne du Nouveau Testament et manque de fidélité aux décisions du concile de Chalcédoine. Cette manière de penser la christologie a cependant imprégné la catéchèse, la liturgie et la célébration même du mystère de Noël.

Revenons au Nouveau Testament. On y témoigne de Jésus comme d'un homme qui, ayant fait le bien, a été livré par certains de ses compatriotes pour être jugé et condamné par le pouvoir politique. C'est cet homme qui est le révélateur de Dieu, au sens où il donne à Dieu visage humain. Celui qui le voit, voit le Père. Il est inutile d'imaginer Dieu agissant autrement que Jésus dans la situation qui fut la sienne. L'attitude et la parole de Jésus sont les chiffres (ou les désignations concrètes) de l'attitude et de la parole de Dieu. Ce Dieu, nul ne l'a jamais vu : lui, Jésus, le révèle, non par le moyen d'un discours doctrinal ou par la création d'un système philosophique, mais dans une série d'événements, de rencontres, d'actions, de paroles qui évoquent le comportement du Dieu d'Abraham à l'égard de l'humanité tout entière. Cet homme Jésus, le fils du charpentier, le prophète reconnu, le prédicateur du Royaume de Dieu, libre à l'égard des pouvoirs religieux

ou politiques et des opinions communes, dévoré jusqu'à la mort par son combat pour la justice, cet homme Jésus est le point d'ancrage de la Révélation. Sans cette réalité concrète, l'Évangile perd sa force. C'est de cet homme que les disciples sont témoins. Leur témoignage à son égard n'a jamais gommé son histoire réelle, puisque ce qui fut à leur yeux le plus scandaleux, sa mort sur la croix, loin d'être oublié en vertu de la Résurrection, devint la colonne vertébrale de la prédication apostolique : c'est le Crucifié qui est le Ressuscité.

Noël nous éloigne apparemment de la dure réalité historique. On y célèbre le Dieu qui vient, mais de telle façon qu'on imaginerait plus facilement une manifestation en forme d'homme qu'une réalisation humaine. Ainsi la manière d'évoquer l'Incarnation met en veilleuse la pédagogie du Nouveau Testament. Dans la façon de parler de l'Incarnation, Dieu est supposé déjà connu : on s'émerveille alors que dans sa grandeur, il s'abaisse à naître d'une vierge dans une étable. L'attention se porte vers la manifestation au sens d'une illustration de ce qui est déjà connu mais dont on n'avait pas affectivement mesuré l'ampleur ; il ne s'agit pas exactement d'une Révélation. Manifestation en effet : l'Invisible se rend visible, mais l'Invisible demeure en lui-même indépendamment de sa forme visible, à tel point que la pensée courante de l'Invisible chez les chrétiens définira les caractères de sa manifestation. Le mouvement se réalise en un seul sens, de haut en bas : le fait de devenir homme ne transforme en rien l'image commune de l'Invisible ; Jésus illustre, il ne révèle pas. Il illustre - j'entends par là que Jésus mime sous forme humaine et donc accessible - l'image que nous nous faisons de Dieu même ; il ne nous fait pas connaître le Dieu que nous ignorons. Supprimer Jésus, ce n'est pas rompre le schème de la manifestation, c'est supprimer un élément sans porter atteinte au contenu : l'invisible est présent au fond du cœur. Ainsi l'histoire de Jésus n'apprend rien, elle confirme ou assume ce qui depuis toujours s'annonce dans l'expérience religieuse ou spirituelle.

On objectera que ce sont là les défauts mêmes des Évangiles de l'Enfance. A mon sens, cette objection n'atteint pas son but si on sait lire ces Évangiles. En effet, sur la base de la Résurrection, la primitive Église confesse que Jésus est Messie (ou Christ) et Fils. Dès lors la Résurrection rend manifeste à ses yeux ce que Jésus fut dès sa vie terrestre. Je dis « manifeste » et non pas « révélé ». Cette distinction a pour but de préciser que Jésus ne fut pas créé Fils ou Messie par l'événement pascal, mais qu'il fut manifesté tel par la Résurrection. Les Évangiles de l'Enfance, les récits du Baptême et de la Transfiguration eurent pour fin, non pas de supprimer l'histoire concrète de Jésus ou de l'accommoder à des images mythiques, mais de témoigner que celui-là dont l'identité et la mission furent rendues manifestes par la Résurrection était Messie et Fils dans son humanité terrestre dès sa conception. Il ne peut être « manifesté » Fils et Messie dans sa Résurrection que sur

le fondement de sa réalité terrestre et donc de son attitude quotidienne. L'événement pascal ne détourne pas de la vie réelle de Jésus de Nazareth : il y renvoie, comme il conduit à la croix. C'est bien dans les apparitions pascales que Jésus se manifeste aux apôtres Fils et Messie, mais c'est dans le rapport immanent entre cette résurrection et sa vie historique qu'il se révèle réellement Fils et Messie et qu'il révèle le visage de son Père.

Ce serait donc une erreur d'imaginer que la rédaction des Évangiles à la lumière de la Résurrection cautionne une théologie de l'Incarnation qui réduirait la vie historique de Jésus à une illustration de sa divinité. En réalité, sa vie terrestre est révélation de sa filiation divine, dans la mesure où elle fait connaître Dieu d'une façon qui s'oppose à notre manière instinctive de le poser et de le décrire. L'échange entre vie terrestre de Jésus et Résurrection ne correspond pas à l'interprétation du processus de l'Incarnation sous le schéma de la double nature divine et humaine. Le premier modèle d'interprétation (c'est-à-dire l'échange entre vie terrestre et événement pascal) présuppose que le lieu de la Révélation est effectivement la vie terrestre de Jésus sur le fondement de la Résurrection, tandis que le second modèle (celui de l'Incarnation dans la théologie classique) invite à établir une définition de l'humanité de Jésus à partir d'une idée préexistante (dans notre imagination) de la divinité. Il faut prendre au sérieux saint Jean : de la divinité, nous ne savons rien, sinon justement la pratique historique de ce Jésus justifiée dans la Résurrection par opposition aux pouvoirs qui le condamnerent.

### *Autres cultures, autres questions*

A cette démarche d'Incarnation dont je viens de décrire le schéma directeur correspondit historiquement une théologie qui n'établit pas de lien sérieux entre la vie réelle de Jésus et la construction philosophique qui donnait une colonne vertébrale aux essais christologiques. Longtemps en effet, le problème qui domina la pensée christologique fut celui de l'union hypostatique (on entend par ce terme le fait qu'en Jésus la personne du Fils éternel de Dieu est le responsable dernier de son existence et de son action). Les théologiens se heurtèrent à une difficulté philosophique considérable : comment articuler l'authenticité et l'intégrité de l'humanité concrète de Jésus à la personne du Fils éternel ?

Le problème peut apparaître relever du seul débat philosophique. En réalité il eut des antécédents pratiques. Ce n'est pas, en effet, dès l'origine chrétienne que des questions aussi obscures se sont posées dans l'Église. Celle-ci confessait sa foi sans se préoccuper outre mesure de philosophie. Jésus le ressuscité y était adoré comme le Seigneur et proclamé Fils, sans qu'on eût besoin de recourir à un langage abstrait ou technique. Mais les attaques ve-

38



mues du paganisme et les questions soulevées par les intellectuels croyants imprégnés de philosophie grecque, contraignirent à rechercher des solutions philosophiques à des énoncés de foi apparemment contradictoires. La formule maintenant célèbre en théologie : « une seule personne en deux natures » (la nature divine et la nature humaine) permettait, du moins formellement, de résoudre la contradiction en affirmant que l'unité de Jésus dans son devenir était assurée par la personne du Fils, et en postulant qu'il n'avait pas cessé d'être homme pour devenir Dieu, c'était le Fils qui avait pris condition humaine. Le schéma d'Incarnation préservait de l'exaltation dans l'ordre divin de quelqu'un qui n'aurait effectivement été qu'humain. Cette exaltation aurait correspondu au schéma de la divinisation des héros de l'antiquité. Jésus n'était comparable à aucun d'entre eux. Il fallait donc qu'on ne comprît pas son cas à partir de ce modèle dont disposait la culture gréco-latine. Le concile de Chalcédoine, dont les formulations nous paraissent aujourd'hui abstraites, répondait donc à des défis concrets : ils ne sont pas les nôtres. La répétition d'essais théologiques honorables ou parfois géniaux pour pallier les contradictions ressenties au sein de la culture ancienne ne satisfait plus l'esprit puisque nous ne nous posons plus les questions auxquelles ces essais répétitifs répondent. La dérivation de la christologie vers le seul effort de comprendre ou tout au moins de rendre intelligible l'union hypostatique convainquit que le croyant se situait du côté de Dieu pour décrire le mode de fonctionnement de la prise en charge par le Fils éternel d'une histoire humaine. Ce mode de réflexion, par son excès métaphysique, détourna de l'histoire de Jésus au profit d'une réflexion sur les « conditions » ontologiques (c'est-à-dire ayant rapport à l'être) du lien entre l'homme et Dieu. Je ne considère pas cet effort comme illégitime, mais je l'affirme déplacé dans la mesure où ne l'équilibre pas ce qui lui donne sens, c'est-à-dire : la relation entre la vie réelle de Jésus et sa Résurrection comme fondement de la révélation de sa condition filiale et donc de sa divinité.

### *Images de Dieu et idéologies des rapports sociaux*

L'indifférence présente à la double réalité divine et humaine de Jésus, l'incompréhension à l'égard de la forme traditionnelle donnée au lien entre l'une et l'autre nature s'expliquent au moins pour une part, par le caractère spéculatif (j'entends par ce mot l'éloignement à l'égard des problèmes posés par la vie pratique) de ces questions et de leurs traitements. Ils ne répondent plus à un défi présent ; la signification de Jésus ne passe plus par des énoncés sur la double nature. Doit-on considérer cette indifférence comme une faiblesse de la foi, un renoncement lâche à un héritage essentiel ? Ou bien faut-il l'envisager comme une invitation à poser autrement la question ?

Sans vouloir préjuger de la réponse à donner à la première forme de question, je m'en tiendrai à la seconde hypothèse. Je justifie ainsi ce choix : même s'il fallait discerner dans l'indifférence présente une faiblesse dans la foi, la réflexion n'avancerait guère par cette constatation, elle ne justifierait certainement pas l'entêtement de certains à répéter les anciennes formulations sans tenir compte de la variation de climat culturel. Il vaut mieux s'efforcer de réinterpréter l'héritage chrétien sous une double exigence : le défi actuel posé par l'indifférence aux anciennes confessions et la logique du Nouveau Testament. C'est sous cette double perspective qu'il faut examiner le contenu de l'ancienne confession de foi : Jésus est le Fils sans que l'intégrité de son humanité concrète et donc son aventure humaine en soient rendues inconsistantes.

Le premier défi relève de notre situation culturelle, et constitue une exigence pour la pensée théologique. Essayons de le circonscrire. La croyance en Dieu, Créateur de l'Univers, est encore aujourd'hui fortement majoritaire comme en témoignent les sondages. Toutefois, cette croyance n'influe pas sur la vie sociale et morale comme naguère. Elle se trouve, en effet, filtrée et interprétée par les rapports sociaux. Le Créateur fut imaginé comme le Sujet par excellence qui inclinait à se donner des sujets dont tout le bonheur consistait à servir cette Majesté. On éprouvait sans doute des difficultés à aimer celui qu'on avait tout intérêt de servir. On peut se demander si les longues querelles sur la contrition par crainte (nommée attrition dans le langage technique théologique) et non par amour ne viendraient pas de la situation ambiguë du sujet auquel s'impose l'ordre du Maître : il faut qu'il accomplisse sa volonté ou qu'il disparaisse. Etre créé pour servir Dieu revêt des significations différentes selon les modèles de rapports sociaux qui forment le substrat de la référence à un au-delà symboliquement saisissable.

Les rapports sociaux varient, du moins idéologiquement. L'idéal ne consiste plus à servir une Majesté, fût-elle symbolique ; il prend la forme de la liberté, base de la transformation désirée des rapports sociaux. Dès lors, même si Dieu est reconnu Intelligence créatrice nécessaire à l'existence de l'Univers, il ne l'est plus comme le Sujet auquel se soumettent des sujets. L'indifférence sera, dans le meilleur des cas, l'attitude prise à l'égard d'une Intelligence qui n'a aucune commune mesure avec nous-mêmes. Cette indifférence demeurera tant qu'une autre figure de Dieu ne se sera pas substituée à l'ancienne image d'une Majesté se soumettant des sujets. Aussi la figure de Dieu qui s'exprime dans la relation croyante n'est plus celle d'une Puissance qui assujettit par le déploiement de sa Grandeur, mais d'un Etre qui dans sa faiblesse sauve le monde ; ce n'est pas majestueux qu'il est admirable et qu'il convainc d'entrer en relation avec lui, c'est faible comme un enfant ou mourant sur la croix — à condition que, dans ces situations limites, il ne garde pas par devers soi sa puissance. Il doit jouer le jeu dans l'histoire — sinon l'Évangile est une fiction. Ainsi la figure de Dieu acceptée dans la relation est celle d'un Dieu qui fait fi de la puissance et de la majesté, il ne soumet plus, il rend libre par sa

faiblesse même. On reconnaît dans cette description les traits du Dieu de D. Bonhoeffer qui toucha si profondément les chrétiens contemporains.

Les mots anciens, éclatés sous la pression culturelle qui récuse de faire de l'assujettissement à une autorité ou du service d'un ordre immuable le but de l'éducation et la condition du bonheur de l'homme, désignent-ils sans ambiguïté trop forte ce qui actuellement se dessine à tâtons ? Est-il sain de vouloir concilier la croyance en une Intelligence créatrice et le caractère inconditionnel de la dignité de l'homme libre ? L'indifférence présente aux déterminations fondamentales ou jugées telles peut être la forme fuyante de la réponse à une question douloureuse : est-il possible d'imaginer et de vivre Dieu autrement qu'assujettissant ? Est-il possible de ne pas l'imaginer comme destructeur de la liberté de l'homme ? Est-il possible de poser un hiatus si fort entre l'imagination religieuse et ce qui fait l'essentiel du combat de l'homme dans la cité : libérer de tout assujettissement ? Le Dieu faible de Bonhoeffer permet de concilier l'une et l'autre expérience sans élucider la connivence entre Dieu et le combat mené pour que l'homme soit libre.

C'est dans ce climat incertain que se pose la question de la filiation divine de Jésus. Il n'est pas simple de la bien entendre puisqu'elle porte en elle-même une contradiction apparente : révéler Dieu dans l'humain, c'est-à-dire révéler celui qui est imaginé comme le Sujet assujettissant dans le Serviteur qui affranchit de tous les esclavages. Cette contradiction a conduit des théologiens à organiser leur propre pensée autour du symbole de la mort de Dieu ; ils veulent signifier par là que l'acte du salut en Christ est notre affranchissement à l'égard de Dieu ; nous ne sommes plus des sujets. Récuser d'être sujet de Dieu, n'est-ce pas nier toute relation avec lui ? Les théologiens de la « mort de Dieu » ont scandalisé, leurs théologies ont parfois été jugées peu sérieuses. Ils soulèvent cependant une question affectant notre histoire culturelle depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle : l'homme n'est humain que s'il se réalise dans la liberté. Faut-il rejeter notre histoire culturelle ? Doit-on interpréter la relation au Dieu Créateur dans une perspective excluant tout assujettissement ?

### *Signification universelle de la particularité*

Le schéma de l'Incarnation a été pensé dans le système préétabli de la double nature. Dieu appartenait au cadre culturel, il était un personnage familier, même si on savait ne pouvoir le circonscrire. La nature humaine était décrite selon un modèle philosophique qui se perpétuait à quelques nuances près depuis des siècles. Dans les grandes lignes, on savait ce qu'il fallait accomplir pour atteindre l'achèvement de l'homme et donc vivre heureux, en paix avec les dieux ou avec Dieu. Il n'existe plus aujourd'hui

de modèles ayant valeur régulatrice. Nous sommes trop critiques pour accepter que nos images de Dieu aient une valeur quelconque, et trop acclimatés aux variations historiques pour qu'une théorie de la nature humaine nous influence sérieusement. S'il s'agit de penser la filiation divine de Jésus dans son lien à l'humanité concrète qui fut la sienne, il est vain de procéder à des analyses de l'une et l'autre nature comme si leur connaissance indépendante pouvait illuminer leur relation immanente. Aussi est-il désormais préférable pour la mise en lumière de l'originalité de Jésus de ne pas utiliser ces données abstraites et de recourir à d'autres procédures. L'hypothèse à suivre me paraît devoir être la suivante : attentif à l'attitude historique de Jésus, manifester, sur le fond de l'expérience pascal, sa relation originale au Dieu de la tradition vétero-testamentaire. On abandonne ainsi le schéma des deux natures au profit de la logique immanente au Nouveau Testament, logique fondée sur l'échange entre l'événement pascal et l'existence historique de Jésus.

L'existence historique de Jésus n'est pas substituée dans ce nouveau cadre à la catégorie ancienne de la nature humaine. Celle-ci, en vertu de l'intelligence non historique qu'on en possédait, voilait la particularité de Jésus. Un exemple simple fera comprendre la différence de perspective : le rôle de la mort du Christ dans la théologie de la Rédemption.

Beaucoup de théologiens ou de spirituels axèrent leur réflexion sur le rôle de la mort de Jésus dans le processus de notre Rédemption. Mais la mort dont ils parlent n'est pas la mort subie par Jésus, une mort qui fut la conséquence de ses actes, des choix qu'il fit, et du procès qui s'ensuivit. Ils parlent d'une mort qui concerne l'existence humaine en général. Certes, des réflexions profondes furent ainsi élaborées au sujet de la mort, mais toutes mettaient entre parenthèses, parce qu'apparemment sans importance pour elles, la particularité de la mort de Jésus. Or, Jésus n'est pas mort de n'importe quelle mort : ce n'est pas la maladie qui le terrassa, la vieillesse qui le conduisit au tombeau, un accident imprévu qui le tua prématurément. Sa mort ne fut pas l'effet d'un concours de circonstances malheureuses et dont nul ne serait responsable, mais elle fut infligée par les pouvoirs légitimes avec la complicité plus ou moins active d'une partie de la population. L'interrogation qui sourd de la mort de Jésus ne provient pas de sa soumission à la mort en général, c'est-à-dire à un phénomène naturel : l'interrogation provient de la forme de cette mort. Si les récits de la Passion sont circonstanciés dans le Nouveau Testament, ce n'est pas pour illustrer une évidence : humain, Jésus est mortel. C'est pour mettre en lumière que celui-là qui avait été reconnu prophète n'en a pas moins été éjecté par les pouvoirs en place.

On mesure maintenant la différence entre une réflexion qui s'attache à la nature, et une pensée qui prend en compte l'histoire. Dans le premier cas, l'humanité ou la nature humaine désigne un abstrait qui s'accommode de n'importe quelle situation ; dans le second cas, elle signifie une particularité histo-

rique en laquelle se joue quelque chose de fondamental pour l'humanité entière et son histoire. L'universalité de la première catégorie est vide : elle ne provoque à aucune interrogation et n'invite à aucune transformation ; au mieux, elle suscite un attendrissement sentimental sur l'abaissement du Fils de Dieu. Contre, la particularité est pleine de sens ; elle dénonce le caractère exploiteur des relations sociales, elle dévoile l'ambiguïté de la relation culturelle à Dieu, elle provoque à une transformation. Ainsi, contrairement à l'apparence qui juge la particularité sans signification universelle, c'est celle-ci qui se trouve riche d'un avenir, tandis que l'universalité abstraite maintient dans le *statu quo* puisqu'elle demeure vraie quelles que soient les conditions historiques. L'utilisation à temps et à contretemps pour l'organisation de la christologie, de catégories empruntées au concile de Chalcédoine, conduisit à ne plus réfléchir à l'événement Jésus qu'en termes abstraits d'anthropologie philosophique, et à dissimuler ainsi les véritables enjeux de son combat historique. On pouvait impunément s'étonner de la grandeur de Dieu devenant humble dans l'humanité, on pouvait admirer l'échange entre les deux natures. Cet étonnement et cette admiration écartaient le caractère scandaleux et provocateur du chemin réel de Jésus. Les catégories abstraites permirent ainsi d'apprivoiser ce qui n'aurait pas dû l'être, et de faire rentrer dans l'ordre immuable des relations entre le « divin » et l'« humain » tels qu'on les imaginait, la particularité et l'originalité, apparemment inassimilables à cet ordre, de l'événement Jésus. Ce n'est donc pas confesser Jésus « Dieu et homme » qui importe en définitive, mais la manière dont on le confesse et dont on relie cette confession à la pratique et à l'histoire. Il faut renverser la problématique du théologien qui s'exclamait devant l'article d'A. Loisy : « C'est à la théologie de déterminer l'histoire ». Dans la perspective ici adoptée, c'est l'événement Jésus — c'est-à-dire son attitude, sa prédication, son destin historique — qui détermine notre connaissance de Dieu. C'est dans cette particularité juive de Jésus que Dieu se révèle, et qu'il faut donc entendre ce qu'a voulu nous signifier en définitive le concile de Chalcédoine dans la doctrine des deux natures.

Notre analyse aboutit à une double exigence : une attention constante à la particularité juive de Jésus, c'est-à-dire à son chemin historique réel ; une mise en lumière de la fonction révélatrice de Dieu sous l'angle de son attitude filiale. C'est en vertu de cette double exigence, me semble-t-il, que l'Église eut recours, dans une situation incertaine d'interprétation de l'Écriture, à la doctrine des deux natures.

Cette doctrine n'est donc pas à entendre à partir d'une position philosophique préétablie, comme si celle-ci déterminait en dernière instance la pensée que l'Église doit avoir sur le mystère de Jésus. Au contraire, la doctrine chalcédonienne des deux natures — divine et humaine — doit se comprendre dans la logique interne au témoignage du Nouveau Testament. Elle signifie qu'en Jésus de Nazareth, il n'est pas seulement question d'une manifestation

symbolique de Dieu, mais d'une révélation de Dieu dans l'attitude filiale de Jésus, réalisation humaine de son éternelle filiation. Et, comme je l'ai souligné plus haut, s'il est question de Dieu en Jésus, ce n'est pas dans la médiation d'une nature abstraite ou dans l'évocation de la condition humaine en général, mais au cœur de sa lutte historique et donc au sein de ses prises de parti dans l'affrontement avec la forme religieuse de l'époque, la réalité sociale, l'exercice du pouvoir, les idéaux dominants. Or, par suite d'une dérivation de la théologie vers les formes ontologiques de la réflexion, cette particularité demeure à penser comme le lieu de la révélation de Dieu. Elle a été jusqu'à présent oubliée, sous-estimée, ou laissée aux imaginations des spirituels sentimentaux. Il faut donc essayer de préciser l'enjeu de ce renversement de la théologie : abandonner l'universalité ontologique (c'est-à-dire qui a trait aux conditions générales de l'existence) pour l'originalité historique.

### *Dieu s'est fait tel homme : Jésus*

La doctrine de l'Incarnation sous le mode de la double nature, telle qu'elle prit origine au concile de Chalcédoine et que la développa ensuite la théologie dominante, n'est pas erronée. Le penser serait mal comprendre la critique qui lui est ici adressée. Elle joue un rôle dissimulateur dans la théologie commune, car elle dérive vers la condition humaine en général la réflexion sur Jésus, et met ainsi en veilleuse son originalité signifiante. De plus, elle justifie cette dérivation par des arguments philosophiques, prétextant que la vraie universalité est atteinte sous ce mode de pensée. Ainsi, de par son fonctionnement traditionnel, cette doctrine cache, non pas que Dieu se soit fait homme (ceci elle ne cesse de l'affirmer), mais que Dieu se soit fait tel homme (ceci elle ne le nie pas, mais le considère comme moins significatif que l'autre terme : Dieu s'est fait homme). C'est dans la substitution de la généralité « Dieu s'est fait homme » à « Dieu s'est fait tel homme, Jésus », qu'opère la dissimulation.

Expliquons comment opère cette dissimulation. La réflexion théologique s'oriente de façon fort différente selon qu'on privilégie l'aspect universel de la condition humaine ou la particularité historique de Jésus. Si on organise la réflexion autour de la condition humaine générale, on fait nécessairement porter l'investigation sur l'intelligibilité en soi de l'union entre la Divinité et la nature humaine. Les théologies de ce type ont centré leur recherche sur les conditions philosophiques de l'union personnelle entre la nature humaine et le Fils éternel. Cette manière de penser n'est pas étrangère à une pratique chrétienne d'un mode particulier : elle commandera au mieux des théologies dites de l'Incarnation qui n'attireront pas l'attention sur l'aspect conflictuel de l'intervention de Dieu dans notre monde. Elles peuvent signifier que la réalité humaine est bien le lieu de la rencontre du Divin. Elles n'ont cependant pas de critères de discernement sinon le recours à des lois naturelles ou à des

constantes sociales. La pratique chrétienne risque alors d'être soumise à l'idéologie ambiante. Les théologies d'Incarnation et les spiritualités qui leur furent liées ont approuvé successivement des données contradictoires, en vertu des changements de modes ou de dominantes idéologiques.

Si au contraire, la réflexion théologique se concentre sur la singularité de Jésus, sa particularité, son aventure historique, ses affrontements, sa mort en vertu d'un procès, sur le lien entre l'événement pascal et cette existence qui fut sienne, la structure du lien entre cette existence particulière et l'être du Fils éternel attirera moins l'attention que la signification du mode de Révélation choisi. En son Fils Jésus, Dieu n'établit pas un lien avec l'humanité en général ; il prend parti dans une aventure historique, et cette prise de parti de style prophétique est autrement significative pour la Révélation de Dieu que les considérations sur l'abaissement de la grandeur divine dans la bassesse de la condition humaine. Ce que j'ai appelé la particularité ou la singularité de Jésus est le mode précis de la Révélation. Ce mode contraint à se reporter à ce que fut l'existence de Jésus, et à lire dans une clarté réciproque l'événement de Pâques et la vie terrestre. La pratique chrétienne issue de cette perspective se différencie considérablement de celle provoquée par la considération de la généralité de la condition humaine. Ce n'est pas la nature humaine qui est ici première, mais la lutte menée par cet homme Jésus dans une situation précise. C'est au travers de cette situation que nous atteignons ce qu'on peut appeler son humanité : celle-ci n'est pas première, elle est seconde. L'humanité a signification dès lors qu'elle est rapportée à l'existence concrète. Dieu se révèle en Jésus non par l'assomption d'une humanité générale, mais par la responsabilité d'une existence enracinée dans les conflits de son peuple. Dieu ne se révèle pas en n'importe quelle action, mais en celles qui supportent un rapport vrai aux actions de Jésus. En ce sens, mettre en premier lieu l'existence historique de Jésus comme clef de la compréhension de la Révélation diffère de l'option qui donne à la nature humaine en général la valeur d'une critère dernier de discernement. Rien ne peut plus être dit chrétien qui ne soutienne une relation réelle avec l'existence de Jésus Christ reprise dans la lumière de Pâques. Le chemin théologique qui s'efforce de manifester la non-contradiction de l'affirmation fondamentale de la foi chrétienne : Dieu se révèle en Jésus, ce chemin diffère selon qu'il part de la généralité ou de l'histoire consignée dans le Nouveau Testament. L'affirmation de Chalcédoine ne s'en trouve pas écartée, mais au contraire située dans sa véritable signification.

### Conclusion

Le chemin que nous avons parcouru est sinueux. Au début de cet article,

j'ai constaté de l'indifférence chez les croyants à l'égard de l'architecture et des formulations des anciens credo ou des antiques exposés conciliaires. Cette indifférence relève, au moins pour une part, du caractère trop général, et donc faussement universel, du schéma d'Incarnation. Il s'est opéré dans l'histoire de la théologie, sous l'effet de la doctrine des deux natures, une désaffection à l'égard de la réalité historique de Jésus au profit d'un échange quelque peu formel entre une nature divine et une nature humaine. Des considérations métaphysiques ont envahi la théologie dans le but louable de défendre la plausibilité de l'Incarnation, mais elles ont détourné l'attention d'une donnée radicale : le lien établi par le Nouveau Testament entre la Révélation de Dieu et l'homme Jésus. Ce serait une erreur de continuer dans la voie tracée par la théologie ancienne ; sous l'influence des nouvelles recherches exégétiques, il faut revenir à une vision plus concrète du rapport entre Jésus et Dieu par la médiation de la responsabilité du Fils qui est ce Jésus. Ni Dieu, ni le Fils ne nous sont accessibles autrement, du moins dans la perspective chrétienne, qu'en cet homme. Le symbole du visage introduirait assez bien à ce qu'il s'agit ici de signifier : Jésus est la face filiale et humaine de Dieu, mais non pas dans une existence hors notre prise, il l'est pour nous dans sa réalité historique et charnelle, élevée dans la gloire par la Résurrection. Peut-être sur ce fond, la vieille désignation de Jésus comme Fils de Dieu reprendra-t-elle sens, et cessera-t-elle de paraître éthérée, sans relation avec notre vie et notre histoire.

Je n'ai malheureusement ici esquissé qu'un programme, il serait important de le poursuivre concrètement en reprenant dans une recherche inductive, au niveau des évangiles, la portée du renversement proposé. Il faudrait éviter de projeter dans cette lecture (autant que possible) nos déterminations subsidiaires, sans abandonner pour autant ce dont vit la foi : Jésus est le visage filial et humain de Dieu. Peu à peu, nos images disparaîtraient, et le Fils se donnerait à nous dans sa réalité simple d'homme de Galilée et dans sa grandeur de Ressuscité. Dieu serait à la fois infiniment plus lointain puisque nos images de lui seraient purifiées, et infiniment plus proche puisque, effectivement, il est l'un d'entre nous dans la réalité historique de son Fils Jésus. Cette démarche nous conduirait à réexaminer les anciennes formulations et à saisir les défis auxquels elles désiraient répondre. Des chemins anciens et cent fois parcourus perdraient leur caractère absolu ou scolaire pour devenir l'un des éléments utiles à l'intelligence du mystère de Jésus. Penser à la divinité de Jésus, c'est, paradoxalement, revenir sans cesse à ce qu'il fut et dont les apôtres ont témoigné en vertu de l'Événement pascal. Vouloir s'enquérir de la divinité indépendamment de Celui qui est le chemin, c'est se vouer, en christianisme, à une recherche qui trahit la logique révélatrice du Nouveau Testament.



PAR JEAN CORBON

Professeur à l'Institut supérieur de Formation religieuse  
à l'Université St-Joseph (Beyrouth)

«Les idées créent des idoles, seul l'émerveillement peut saisir un peu le Mystère» (Grégoire de Nysse). Ce Mystère est Jésus, révélation de Dieu (Ep 3, 2-6). Devant lui, le véritable Buisson ardent, le chrétien moderne doit encore déposer ses sandales. Dans son premier balbutiement, «Yahvé», le Nom divin au-delà de tout nom, invitait Moïse à dépasser les théismes du passé et de l'avenir pour approcher du Dieu Vivant, «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob». Dans son expression humaine achevée, Jésus, «Yahvé sauve» (Mt 1,21), «le Nom qui est au-dessus de tout nom» (Ph 2,9) nous arrache encore plus radicalement à nos théismes et à nos idoles. «Pour nous, les hommes et pour notre salut...», Jésus est révélation de Dieu dans la mesure où il nous libère, nous Images vivantes de Dieu, de nos projections sur Dieu.

Dans cette purification préalable il nous faut, semble-t-il, discerner deux projections, deux schèmes de connaissance de Dieu, largement répandues par la théologie de consommation. La première récupère les affirmations théistes sur la divinité transcendante et y ajoute les données spécifiques du Nouveau Testament sur le Père et l'Esprit Saint, et Jésus, même reconnu comme Fils de Dieu, serait Celui qui a fait connaître aux hommes toutes les vérités sur Dieu. C'était l'optique du fameux premier schéma présenté aux Pères de Vatican II sur la Révélation. La problématique de la constitution *Dei Verbum* finalement adoptée par le Concile s'est libérée de ce schéma théiste. Son premier chapitre commence ainsi : «Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (Ep 1,9)...» Non pas la révélation de vérités sur Dieu, mais la révélation de Dieu en personne : nous ne nous trouvons pas devant un professeur ; nous sommes concernés par un événement, l'Avènement de Quelqu'un dans notre histoire.

La suite de la Constitution développe l'allusion au «mystère de sa volonté» par l'insistance sur «l'économie de la Révélation», sur «l'histoire du salut», sur «les événements et les paroles intimement unis entre eux». Il y a là la purification d'une deuxième projection également répandue de nos jours, celle de l'immanentisme : la connaissance de Jésus serait le fruit d'une expérience subjective, sans référence à l'histoire, et la révélation de Dieu se réduit à ce que chacun en vérifie selon le critère de sa conscience rationnelle ou sensible. On laisse le Jésus de l'histoire pour le Christ de la foi. Mais quelle histoire et quelle foi ?

Pour démasquer ce Janus du théisme (et des athéismes qui reflètent son

image inversée), d'autres purifications s'avèrent nécessaires. Pour nous approcher du mystère de Jésus, révélation de Dieu, il ne suffit pas d'être conscients des idoles que nous fabriquons sous couvert de le rechercher, encore faut-il que nous ne fermions pas les chemins par lesquels Jésus nous cherche. La constitution *Dei Verbum*, en cohérence avec les constitutions sur la Liturgie et sur l'Église, nous rappelle certains de ces chemins dont l'oubli était (demeure ?) l'une des carences les plus dangereuses de la théologie, vécue et réflexive, dans l'Église catholique.

Cette carence se présente à la fois sur les plans anthropologique, pneumatologique et ecclésiologique. En termes clairs, Jésus, révélation de Dieu, reste soumis aux variations de nos théismes dans la mesure où nous méconnaissons l'homme, l'Esprit Saint et l'Église.

L'homme ? Certes, son mystère n'est révélé que dans l'événement où Jésus l'assume, le libère et le déifie, et nous y reviendrons. Mais au préalable, il faut dénoncer cette allergie de la sagesse humaine à la folie de l'Incarnation et de la Croix-Résurrection qui l'accomplit. Les courants modernes d'anthropologie horizontale, polarisés généreusement par la libération de l'homme, sont en fait de nouvelles gnoses qui récupèrent le mystère au niveau de la raison, et finalement enchaînent le Prométhée moderne au joug de ses structures. Il ne va pas de soi pour l'homme de scruter les profondeurs de l'homme ; les phénomènes le satisfont apparemment. Or, la nouveauté du Christ, révélation de Dieu, dépasse la perspective dualiste : bien plus que celui à qui s'adresse cette révélation, l'homme est d'abord – selon la perspective unifiante de l'Alliance – celui en qui et par qui elle chemine ; Dieu peut parler à l'homme en Jésus, parce que l'homme est d'abord à l'image de Dieu, défigurée sans doute mais révélatrice.

L'Esprit Saint ? Sans lui notre lecture de l'homme reste littérale, scientifique, technique, esthétique même, mais elle ne rejoint pas encore l'homme. De même, notre connaissance de Jésus. Dans les débats actuels sur lui comme dans la théologie vécue des chrétiens, que d'impasses, dès lors qu'on méconnaît le seul chemin d'accès : l'Esprit Saint. Chacun peut mesurer alors la vérité du mot de Paul : «Nul ne peut dire 'Jésus est Seigneur' que sous l'action de l'Esprit Saint» (1 Co 12,3). Cette percée n'est pas réservée à quelques moments privilégiés de réunions «charismatiques» ; elle est de chaque instant. Sans la révélation de l'Esprit, Jésus reste prisonnier du passé ou du subjectivisme, un témoin de Dieu, un modèle, un point de référence ou une préoccupation ultime, bref il n'est pas le Ressuscité, le Vivant qui agit maintenant au cœur des événements de l'homme et des hommes, au cœur du cosmos et de l'histoire. Il faut nous souvenir de notre pente vers la lecture littérale du Christ, «la connaissance selon la chair» (2 Co 5,16), et du scandale que représente sa connaissance selon l'Esprit, connaissance qui n'est pas une opération mentale de critique littéraire, mais un événement qui transforme l'homme.

Enfin, l'Église ? Il est peu de dire que nous devons notre connaissance de Jésus, révélation de Dieu, à la communauté ecclésiale qui la première en fut témoin et l'a transmise à d'autres communautés à travers le temps. Une telle affirmation peut être comprise, certes, dans sa signification spirituelle et non seulement historique. Mais la voie d'accès ecclésiale que nous risquons souvent d'oublier nous concerne aussi aujourd'hui. Si notre expérience de l'Église atteint ce qu'elle est dans sa plus profonde réalité, à savoir «la manifestation de l'Esprit Saint» (Jean Chrysostome), il paraît évident que notre connaissance de Jésus est ecclésiale ou n'est pas. La dichotomie si répandue — reconnaissance du Christ mais «distance à l'égard de l'Église» — n'est possible, là encore, qu'en raison d'une lecture littérale de l'Église (sociologique) et donc de l'homme.

Les trois carences qui viennent d'être mentionnées se trouvent liées. À l'inverse, on pressent que si Jésus est personnellement la Révélation de Dieu, nous ne pouvons le connaître que dans la révélation manifestée, réalisée et communiquée par l'Esprit Saint dans l'homme, dans l'histoire des hommes, et dans le mystère de l'Église. Ces préalables nous ont semblé nécessaires, non seulement pour dépasser la double tentation théiste dénoncée au début, mais surtout pour entrer dans le mystère de Jésus par le chemin même où il se révèle à nous.

Ce mystère du chemin — nous le comprendrons peut-être mieux au terme de ces réflexions — n'est autre que celui de la Tradition sainte et vivante, jaillissant de la source qu'est le Père, et se déployant dans la mission conjointe du Verbe et de l'Esprit. «Je suis le chemin... Il vous conduira vers la Vérité tout entière» (Jn 14,6 et 16,13). L'expérience et l'intelligence de la foi peuvent en suivre les étapes : l'Économie (événements et paroles), la Liturgie (Événement et signes) et la Théologie (Vie et expression de la Vie). Le Buisson ardent de Jésus transfiguré se trouve au sommet de cette montée.

## I. L'ÉCONOMIE DE LA RÉVÉLATION

«L'Économie de la Révélation comprend des événements et des paroles intimement unis entre eux, de sorte que les œuvres réalisées par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles profèrent les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent. La profondeur de vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, respandit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la Révélation» (*Dei Verbum*, 2).

## L'Apocalypse ? Jésus Christ

On ne peut comprendre le cheminement de la Révélation qu'à partir de son terme. La Bible, «événements-paroles» de l'Économie du salut, nous livre son sens à partir de l'Événement-Parole qui l'accomplit : Jésus. Le dernier livre saint qui nous manifeste le mystère de Jésus commence par le mot même de «révélation» (apocalypse) : «Révélation de Jésus Christ». Le contexte immédiat invite à traduire : «Révélation faite par Jésus Christ». Mais l'expression araméenne, sous-jacente au grec, et l'analogie avec le Nom que le Père «donne» au Fils (Jn 17,11s et Ph 2,9), comme il lui «donne» la révélation (Ap 1,1), engagent à comprendre aussi : «Révélation qui est Jésus Christ».

Jésus est personnellement l'apocalypse, la révélation, «le voile déchiré» à travers lequel nous avons accès auprès de Dieu (He 10,19s et Mt 27,51). «Nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître» (Jn 1,18). Le livre roulé et scellé de sept sceaux, nul n'est capable de l'ouvrir et de le lire : seul, l'Agneau, debout et égorgé, est digne de le recevoir de la main du Père, d'en ouvrir les sceaux et de le lire (Ap 5,1-10). Là commence l'émerveillement que chante dans les profondeurs de l'histoire la liturgie de l'Apocalypse.

L'Agneau «égorgé» mais «debout» est Jésus, crucifié mais ressuscité. Jésus ne nous révèle pas le Père par des mots, mais dans le déchirement de ce voile qu'est son propre Corps. Le Père ne nous dit pas le mystère de Dieu par une humanité «porte-voix» audible et intelligible : il se livre, il s'ouvre pour épancher son Verbe en notre humanité, il donne sa Parole jusqu'au bout... de nos refus et de nos morts. Tant que Jésus n'était pas passé par notre mort, il pouvait paraître «un prophète puissant en œuvres et en paroles» (Lc 24,19), mais justement, là éclate le scandale et la folie de la Révélation : «ils l'ont crucifié !» Hors de Jésus, crucifié et ressuscité, point de révélation de Dieu.

«Esprits sans intelligence et lents à croire», il ne nous monterait pas au cœur que la révélation de Dieu soit un déchirement. Non seulement déchirure du voile de transcendance que nous tissons pour reléguer la divinité dans le Saint des Saints : l'Incarnation est cette première percée de l'absence pathologique de Dieu que nous entretenons, et l'apocalypse du Troisième Isaïe nous donnait déjà la nostalgie, «la souffrance de l'absence», de Dieu-avec-nous : «Ah ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais...» (Is 63,19). Non seulement déchirure du voile fait de main d'homme, mais surtout déchirement de l'Humanité de Jésus qui nous ouvre sur le mystère abyssal de la Dilection et de la Compassion divine : c'est l'Amour, c'est le Père qui est déchiré et se révèle.

La mort du Christ crucifié ne constitue pas un événement parmi d'autres de l'Économie du salut : mais l'Événement même de la Révélation. Jésus, en mourant, est le déchirement par lequel le Père se livre et la déchirure par laquelle

il nous enfante. Sa mort est la Révélation de Dieu. La Croix est la seule Théophanie. Les autres n'en étaient que la préfiguration : écoutons le Père dans la Transfiguration ... Et désormais cette Théophanie demeure, car notre mort, à chacun et à tous, n'est plus la nôtre, mais celle de Jésus. En son homme, défigurée par la mort, elle rayonne désormais. Oui, l'intuition prophétique de l'Ancienne Alliance était juste : on ne peut pas voir Dieu sans mourir. La mort du Crucifié est la Révélation de Dieu et de l'homme.

Pourtant «contempler Celui que nous avons transpercé» ne consiste pas en une vision littérale, «selon la chair», mais procède de l'Esprit de compassion et de supplication répandu en nous (Za 12,10 et Jn 19,37 ; cf Jn 1,14). Dans cette connaissance selon l'Esprit, la mort de Jésus est la mort de la mort, la victoire de l'Amour sur la mort, le rayonnement de la Lumière qui dissipe nos ténèbres (Jn 1 ; 9;14). La résurrection de Jésus n'est pas un événement qui fait nombre avec sa Croix : c'est le même Événement, la même Révélation de la Gloire dans la kénose, de l'Amour dans le déchirement de la compassion divine. Car la Résurrection manifeste comment la Croix est révélation, «exaltation de tout» vers le Père. En d'autres termes, on pourrait dire que Jésus est la Révélation, le «déchirement» de Dieu parce qu'il est notre Pâque, notre arrachement, notre passage à la Vie du Dieu vivant.

### L'Évangile éternel (Ap 14,6)

Jésus révèle Dieu aux hommes en vivant Dieu dans son Humanité. Mais avant de le contempler ainsi dans ses «œuvres» et dans ses «paroles», il faut partir du point focal de l'Événement de la Croix-Résurrection. Là, Dieu se révèle pleinement Vivant, Amour, Alliance, Trinité une dans la Communion. Sur la Croix, le Verbe se fait silence : événement et parole coïncident, l'Amour est livré, la Parole donnée, le Souffle répandu. L'Événement parle, et la Parole est Vie. Dans ce mystère l'homme n'est témoin que s'il est acteur, sinon il n'y comprend rien. Au-delà de notre double tentation théiste, la transcendance de Dieu s'y révèle non comme une idée, mais comme l'Événement de la sainteté divine qui comble par l'Amour la distance essentielle de la créature au Dieu Vivant. Mais cette habitation de la Gloire parmi nous (Jn 1,14) est irréductible à notre subjectivisme immanentiste, variante de la Loi ; c'est un Avènement gratuit, antérieur et intérieur à nous, car «la Grâce et la Vérité nous sont venues par Jésus Christ» (Jn 1,17).

C'est par là que Jésus, crucifié-ressuscité, est l'Évangile, personnellement. Non pas messager d'une loi nouvelle ni prophète d'une doctrine sur Dieu et l'homme, mais un Événement «nouveau» : il est absolument nouveau que Dieu prenne sur lui la mort de l'homme pour que l'homme vive de Lui. Et cet Événement nouveau est un avènement de «bonheur» dans l'homme :

désormais, dans le Christ, la mort n'est plus, le Jour que Dieu fait ne connaît pas de soir, la Vie «éternelle» (celle qui a percé pour toujours le mur de la mort) est donnée. Oui, Jésus, dans sa Croix et sa Résurrection, est l'Évangile, la Bonne Nouvelle, la Nouveauté qui donne la Vie. Cet Évangile, est «éternel» comme l'Amour vivant qu'il révèle, actualise et communique.

L'Évangile est Révélation de Dieu à ce point d'accomplissement qu'est l'Heure de Jésus, annoncée comme Jour de Yahvé par les prophètes. Cette Heure est le jaillissement de lumière qui est d'abord annoncé par les disciples entrés eux-mêmes dans l'Événement par l'effusion de l'Esprit Saint. Tous les discours kérygmiques rapportés par les Actes sont centrés sur cette nouveauté déchirante : Christ est ressuscité ! Dans la suite, la rédaction progressive des quatre annonces de l'unique Évangile suivra le même chemin : à partir de la Croix-Résurrection, tout ce qui précède est relu selon l'Esprit dans la communauté nouvelle, pré-mices de la nouvelle création. Ainsi le livre de l'Évangile ne vise-t-il pas à être une biographie, une «vie de Jésus», mais la manifestation du Crucifié-Ressuscité à travers ce qu'il a dit et fait dans sa vie mortelle, la nôtre.

Les paroles de Jésus, les *logia* des Évangiles canoniques, représentent donc plus qu'un enseignement sur Dieu et l'homme : elles «profèrent les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent», à savoir l'Événement de la Croix et de la Résurrection. Notre intelligence de foi de la doctrine évangélique reste très courte, moralisante et même juridique, dès lors que nous ne la vivons pas dans la nouveauté pascale.

De même, les «œuvres» de Jésus, ses miracles spécialement, n'ont de sens que comme Révélation de la puissance de sa Résurrection. C'est pourquoi l'Évangile le plus spirituel, celui que rédigea Jean le Théologien, perçoit le mystère de ces «œuvres» en les appelant «signes». «Tel fut le premier des signes de Jésus. Il l'accomplit à Cana de Galilée. Il manifesta sa Gloire et ses disciples crurent en lui» (Jn 2,11).

Tissées dans l'histoire des hommes, paroles et œuvres sont irréductibles à des symboles intemporels. Mais elles ne peuvent non plus se réduire à des émanations subjectives : il s'agit de l'avènement de Quelqu'un dans notre vie d'homme. On peut ainsi comprendre que le paradoxe de la Révélation de Dieu en Jésus s'enracine dans le mystère de la Croix vivifiante : la mort qui accable l'homme à chaque instant est un fait, la participation du Fils de Dieu à la mort des fils d'homme est aussi un fait advenu une fois pour toutes ; mais cette entrée du Dieu vivant dans la mort de l'homme fait craquer la mort sous toutes ses formes, y compris la plus implacable, celle du temps : alors, l'Événement de la Croix-Résurrection devient «contemporain» de tous les instants de notre temps mortel. Ceci apparaîtra davantage dans la Liturgie de la Révélation. Mais ce paradoxe éblouissant de l'Évangile éternel, humble fait historique et événement traversant toute l'histoire, peut seul desceller le mystère de l'histoire. Il fonde l'Économie du salut, dispensation de l'évène-



ment de la Révélation à travers le temps et représente la clé de la lecture de l'Écriture : seul le Ressuscité peut nous introduire à l'intelligence de la Loi, des Prophètes et des Psaumes ... et des autres écrits du Nouveau Testament.

*«Pour que toute l'Écriture s'accomplît» (Jn 19,28)*

Partant de l'Apocalypse de la Croix-Résurrection d'où jaillit l'Évangile, nous pouvons comprendre que tout, dans les Écritures, concerne Jésus. «Celui qui connaît le mystère de la Croix et du tombeau connaît la raison d'être de toutes les créatures. Celui qui a été initié au mystère de la Résurrection comprend pourquoi Dieu a disposé toute chose dès l'origine» (Maxime le confesseur).

Cette «raison d'être» et ce «pourquoi» se trouvent au cœur de la Communion trinitaire, à la source de l'Agapè divine se révélant en Jésus crucifié et ressuscité. Tout ce qui précède, dans le déroulement des temps, «n'est que l'ombre (portée) des choses à venir, mais la réalité c'est le Corps du Christ» (Col 2,17).

Dans sa lumière, la création est déjà Révélation de Dieu, premier livre où l'Esprit écrit le Verbe du Père. La tentation théiste n'y voit que l'effet de la Cause première ou des phénomènes à déchiffrer et à maîtriser par l'homme. Mais «l'Agneau discerné avant la fondation du monde» (2 P 1,20) nous révèle la création comme la première kénose du Dieu Amour : le monde n'est pas seulement don de Dieu, il n'existe que parce que Dieu s'y donne, s'y livre... jusqu'à ce que, dans la Plénitude des temps, Jésus en révèle le mystère (œuvre et parole) : «Ceci est mon Corps, livré pour vous».

Avec l'appel d'Abraham et sa réponse de foi, l'aurore de la lumière eschatologique pointe dans l'histoire des hommes. L'Économie du salut libère l'histoire à la fois de son «éternel retour» et de sa dialectique horizontale : elle révèle l'histoire comme Épiphanie du Dieu qui vient. La Bête (le pouvoir politique), «elle était, elle n'est plus, elle reparaitra» (Ap 17,8s), mimant par le mensonge de la mort Celui qui est le Véritable, le Vivant : «Il est, Il était, Il vient» (Ap 1,8). Jésus est Révélation de Dieu, non pas «dans» l'histoire à la manière d'un décor où interviendraient les événements du salut, mais comme Seigneur de l'histoire, levain de Résurrection qui la porte irrésistiblement du néant à l'existence, de la mort à la Vie.

Avec Abraham également, du «nouveau» est déjà là dans la naissance d'une communauté irréductible aux déterminismes de la race, de la langue, de l'économie et du politique : non plus des «nations» mais un peuple de Dieu. Une nouvelle relation entre les hommes est instaurée qui procède de la Communion divine elle-même : la naissance «d'en-haut» qui deviendra le Royaume dans l'avènement de Jésus et le don de l'Esprit.

Enfin, l'homme lui-même. Jésus le révèle dès les origines comme étant plus qu'une nature (fruit de sa première naissance selon les déterminismes) et qu'une histoire (au sens de la lecture littérale des événements), mais comme «à l'image de Dieu» et tendant vers la ressemblance au Dieu Amour. L'Évangile est l'événement de la nouvelle naissance de l'homme, naissance selon l'Esprit, résurrection à la Vie. La conception et la naissance virginales de Jésus ne peuvent se comprendre que dans la lumière de la Croix-Résurrection. L'Humanité du Fils de Dieu est conçue par l'Esprit Saint (Mt 1,20), offerte à la mort par l'Esprit Saint (He 9,14), ressuscitée par la puissance de l'Esprit (Rm 1,4 ; 8,11) et répandant désormais l'Esprit sur toute chair (Jn 19,30 ; 20,22). C'est l'humanité du second Adam qui est la Révélation de Dieu, «car en lui habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité» (Col 2,9).

Cette nouveauté essentielle de l'Évangile mérite d'être approfondie aujourd'hui où l'on voit renaître la vieille gnose et son allergie à la conception virginale de Jésus. Le motif avoué en est la redécouverte de la vérité humaine de Jésus mais le motif inconscient demeure le scandale et la folie de la Croix. Car c'est l'arbre de Vie qui se profile dès l'aurore de l'Annonciation : le «comment cela se fera-t-il» de Marie trouve son écho dans le «comment cela peut-il se faire» de Nicodème : ici et là, il s'agit de la même naissance de l'homme selon l'Esprit. En tournant le dos à la Révélation paradoxale de la Croix, on «méconnaît les Écritures et la puissance de Dieu» (Mt 22,29) et l'on méconnaît l'homme en le réduisant aux déterminismes de sa nature, sa première naissance. Le «voici l'homme» de Pilate (Jn 19,5) manifeste la kénose de l'Incarnation : «la Grâce et la Vérité nous sont venues par Jésus-Christ» (Jn 1,17). L'homme n'est tel que dans cette Grâce, dans cette gratuité divine qui transcende l'esclavage mortel des déterminismes et libère la personne de l'exil de l'objet. La Vérité de l'homme se trouve dans cette libération selon l'Esprit et l'on comprend qu'elle soit essentiellement liée à la Vérité du Dieu vivant qui se révèle. En effet, en dehors de cette Grâce et de cette Vérité l'homme ne peut atteindre qu'une idée de la divinité dans le même cadre mortel des causes et des effets, du hasard et de la nécessité, des déterminismes et de l'objet... le Janus du théisme et de l'athéisme. En Jésus seul, l'homme est vrai parce que don de grâce, conçu virginalement selon l'Esprit : en Jésus seul, l'homme est révélation de Dieu.

Les quatre dimensions du drame humain et de l'Économie de son salut (la création, l'histoire, la communauté humaine, la personne) trouvent ainsi dans la Croix vivifiante l'axe de leur accomplissement : la Révélation du Dieu vivant y est accomplie en Jésus. Dans la progression d'événements et de paroles que représentent la Loi et les Prophètes, le Corps «spirituel» du Christ total se préfigurait et s'annonçait. Les Psaumes (Lc 24,44) suivaient la même progression des événements et des prises de conscience : mais leur

originalité, qui leur vaut de demeurer prière chrétienne, réside en ce que, ici, l'Économie est comme assimilée par l'homme dans ses profondeurs personnelles et par la communauté croyante dans sa vitalité la plus divine : la prière.

Il faut savoir s'étonner sans cesse de cette forme que prend le Verbe dans l'Économie de son Incarnation et par laquelle Jésus est encore Révélation de Dieu : la Parole de Dieu devient la prière de l'homme ! Dans les Psaumes, la parole fait plus que «proférer les œuvres et éclairer le mystère qu'elles contiennent» : elle réalise l'événement sauveur dans le cœur de l'homme en l'exprimant, en le chantant pour Dieu. La parole humaine vit dans les Psaumes un retournement inouï et une signification inattendue qui préludent à la nouveauté du Verbe incarné et à la Liturgie des derniers temps : coïncidant avec l'Événement sauveur, elle ne «dit» pas seulement mais elle «fait» ; en «disant» Dieu à l'homme elle «fait» l'homme pour Dieu. Dès la prière des Psaumes, la prophétie, le salut et la doxologie s'unissent. Il ne suffit pas que Dieu se révèle par son Verbe («Je dis et je fais», oracle du Seigneur) : l'Économie de la Révélation s'accomplit lorsque «tout ce qui est chante la Gloire de Dieu» (Ps 150,6). Quand tout sera «verbifié», disaient les Pères, la Révélation aura atteint son terme dans la Consommation du temps.

De ce réalisme témoignent les écrits du Nouveau Testament. L'Évangile est le livre unique où la Parole et l'Événement coïncident. C'est pourquoi il n'est pas, même liturgiquement, une «lecture» mais l'Annonce par excellence. Les autres écrits sont des lectures qui lui sont relatives, bien que leur diversité témoigne de la diversité des «énergies» (1 Co 12, 4-6) par lesquelles l'Esprit manifeste Jésus. Les Actes des Apôtres (ou de l'Esprit) sont les premières Pentecôtes, typiques de toutes celles qui soulèvent désormais l'histoire vers sa consommation. L'Apocalypse, la bien nommée puisque tous les événements et les genres littéraires de la Révélation y concertent, est l'ultime relecture de l'Économie du salut dans la Liturgie éternelle. Quant aux Lettres (Épîtres) tout spécialement, elles «confirment le témoignage sur le Christ Seigneur, élucident sa doctrine authentique et prêchent la puissance salvifique de son œuvre divine» (*Dei Verbum*, 20). Langues de feu, elles irradiant la lumière de l'unique Évangile : Jésus est vraiment ressuscité !

## II. REVELATION, LITURGIE ET THEOLOGIE

«Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf Ep 1,9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. Ep 2,18 ; 2 P 1,4)» (*Dei Verbum*, 2).

Dans l'Église apostolique la place la plus vraie de l'Évangéliste est sur l'autel de l'Eucharistie : La condition de la Parole de Dieu est liturgique depuis

que l'Heure de Jésus emplit les derniers temps de sa Plénitude. Jésus, révélation de Dieu, ne se situe pas dans le passé, sinon il ne serait pas le Ressuscité et notre foi serait vaine. «Il Est, il était et il vient». Si, après une longue préparation évangélique, le Dieu vivant s'est révélé pleinement dans la personne de son Fils incarné, mort et ressuscité pour nous, cet Événement, où sa Parole est donnée jusqu'au bout, demeure et porte son fruit de promesse. Nous n'avons plus à poser la question : «Quel événement attendre pour connaître Dieu ?», mais : «Comment l'Événement de Jésus nous est-il présent aujourd'hui ?». Le mystère de la Liturgie est la réponse essentielle à cette question ; les autres voies par lesquelles Jésus nous est présent dérivent de la Liturgie.

La Liturgie – et l'Eucharistie qui en est la synthèse en premier lieu – actualise en effet la Pâque de Jésus qui résume et accomplit les événements de l'Économie du salut. En méditant les Écritures nous pouvons certes le contempler à travers des événements et des paroles, mais nous arrêter là serait nous situer encore de l'extérieur par rapport à l'Événement de la Révélation. Nous pourrions en tirer de belles idées sur Dieu, et même chercher à imiter Jésus comme l'idéal incomparable. Et nous aurions de nouveau évacué le réalisme de la Croix et de la Résurrection. C'est la tentation théiste propre aux chrétiens.

Or, «le kérygme est dans l'Eucharistie et l'Eucharistie confirme le kérygme» (Irénee de Lyon, *Adv. Haereses* 1. IV). La célébration liturgique est le moment le plus dense de la Révélation, comme le lieu spirituel du Buisson ardent dans les derniers temps. Ici il ne s'agit plus d'événements sauveurs circonstanciés et de paroles qui en révèlent le sens : il s'agit de l'Événement lui-même de la Révélation, la Parole donnée, à travers des signes très humbles, transparents par leur simplicité même. C'est là que l'Église, kénose de l'Esprit Saint, se manifeste avec le plus d'humanité et donc de transparence à la lumière de la Trinité sainte. Et le fruit de cette Promesse accomplie est que l'homme vive, que l'image devienne ressemblance, que la Gloire de Dieu soit l'homme vivant. La Liturgie atteint la visée du Dessin d'amour qu'est l'Économie du salut : «Le Fils de Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne fils de Dieu» (Athanasie d'Alexandrie).

Ce fruit de la Liturgie, la Tradition chrétienne l'appelle depuis saint Jean «la théologie» : «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu et ton envoyé, Jésus Christ» (Jn 17,3). On ne connaît Dieu qu'en le devenant. Jésus est cette Connaissance donnée par le Père et accueillie par l'homme. Nous ne connaissons le Père que parce que le Fils est devenu l'un de nous.

De même que l'Économie de la Révélation s'est réalisée par des événements et des paroles, de même que la Liturgie de la Révélation célèbre l'Événement de Jésus à travers des signes, de même la Théologie, la vie déifiée en Christ, est-elle l'Événement du Crucifié-Ressuscité devenant de plus en plus notre vie à travers les humbles réalités de notre monde mortel. En ce sens

Jésus est pour nous Révélation de Dieu d'une manière active et transformante dans notre Transfiguration progressive. Comme pour le Seigneur durant sa vie mortelle, pour nous aussi notre humanité demeure inchangée, avec ses dons, ses limites, ses structures et ses blessures ; mais un homme nouveau est là, illuminé par Celui qui brille en nos cœurs, un être nouveau « qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur » (Col 3,10).

Faire cette expérience pascalle au fil des jours consiste véritablement à entrer dans l'intelligence spirituelle des Écritures. Lorsque nous les vivons, les rayons de la gloire du Christ nous illuminent et nous participons alors pleinement à tout ce qui fut préfiguré ou manifesté dans le Christ. Quand, à travers les récits évangéliques, nous contemplons Jésus humble, pauvre, souffrant, fort, miséricordieux, nous ne nous trouvons pas devant un livre de morale mais plongés en plein Mystère de Dieu. Oui, Jésus révèle ainsi le Père humble, pauvre, souffrant, fort, miséricordieux ... et cette révélation ne devient effective que lorsque la célébration liturgique actualise en nous cette ressemblance avec le Père. Jésus, révélation de Dieu, atteint le terme de sa mission lorsque son Esprit nous conforme à Lui et nous transfigure en Lui.

À la racine de ce mystère d'Alliance et d'union transformante nous atteignons le mystère de Jésus et le nôtre : celui du Fils. C'est en restaurant dans l'homme brisé (le péché, en sémitique, évoque ce drame de brisure) la condition filiale que Jésus est finalement révélation du Père. Tout le temps sacramentel de la Nativité et de la Manifestation du Seigneur est centré sur cette restauration. La Révélation est théophanie déifiante (*theophania-theosis*).

### LA RÉVÉLATION OU LE MYSTÈRE DE LA TRADITION

Tout au long de ces lignes affleurerait le mystère que la constitution conciliaire *Dei Verbum* proclame dans son second chapitre (N<sup>os</sup> 7-10) : celui de la Tradition sainte et vivante. Il a fallu que le nominalisme soit tenace depuis la Renaissance (et le théisme ne peut être que nominaliste) pour que la Révélation du Dieu vivant soit pensée en termes de documents, et qu'on en arrive, entre catholiques et protestants, à opposer Écriture, Tradition et Magistère. Dans cette perspective, toutes les méconnaissances se tiennent logiquement : on en était arrivé là parce qu'on méconnaissait aussi et d'abord l'Esprit Saint, l'Église, l'homme ... et le Christ ressuscité.

Le mystère bouleversant, scandaleux pour la raison et paradoxal pour l'homme pécheur, du Dieu vivant est qu'il est Père, Amour déchiré, donné, livré : il donne son Fils et son Souffle. Tout ce qui est manifeste ce don. On pourrait dire que la Tradition est l'un des plus beaux Noms divins prononcé par le Verbe et épanché par l'Esprit. L'homme pécheur le proclame

malgré lui puisque, au moment même où s'accomplit cette Tradition par laquelle le Père nous aime jusqu'au bout, le geste de notre brisure originelle, accompli par Judas, consiste alors à le trahir, à le livrer. L'Eucharistie assume ce mystère : le Père livre son Fils, nous aussi, pécheurs, nous le livrons ; mais alors son amour nous rejoint au creux de notre mort et c'est par là que nous sommes délivrés.

La Tradition sainte est ce don, cet envoi, cette mission du Verbe et de l'Esprit, inséparablement et fidèlement, jusqu'à ce que tout soit accompli. Dessiné dans la création, déployé dans l'histoire, écrit dans les événements sauveurs, gravé dans les Écritures, réalisé en Jésus crucifié et ressuscité, ce mystère de la Tradition du Père à tous les hommes est maintenant manifesté dans l'Église, actualisé dans la Liturgie, vécu dans la théologie des croyants, annoncé au monde, soulevant « ce temps-ci » pour le porter vers la Gloire qui doit se révéler en nous. « Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu... avec l'Espérance d'être libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la Gloire des enfants de Dieu » (Rm 8, 18-21).



## FORCE ET PAROLE

PAR JEAN-PIERRE MANIGNE

Rédacteur aux Informations catholiques internationales

Dès que nous ouvrons les yeux, tendons les mains vers le monde, en éprouvons la solidité, les hostilités, les ressources, dès que nous nous mesurons avec lui au long d'une croissance et de cette lente prise de conscience que nous nommons à la fin «maturité», nous pouvons en dresser l'effigie approximative.

Nous ne le connaissons pas mais un certain rapport est déjà établi et ne varie plus ; toujours ce «cadre» autour de nous, cette réserve où nous puisons, ces affrontements et ces découvertes que permet l'entourage naturel et culturel, se distribuent sur deux axes croisés : *force et parole*.

L'homme sur ce point est bien un petit monde, un «microcosme». Lui aussi est force et parole, puissance et sens, et ses maladies se vérifient bien comme des pertes de force : une incapacité à faire front, et des pertes de parole : une incapacité à trouver la signification de ce qu'il vit ou voudrait vivre.

Des religions ont tenté de se concilier des forces comme on endigue des fleuves. Elles ont dressé des stèles près de tout ce qui manifeste l'irruption d'un inconnu tour à tour destructeur et fécondant. Il s'agissait toujours d'établir une frontière entre le dénuement de la tribu et la grande réserve cosmique autour, susceptible à chaque moment de déborder. Tonnerre, tremblement de terre, crue, pluie, irruption, bêtes sauvages, esprits des morts ne représentaient qu'une seule grande force aux multiples menaces qu'un réseau de rites et d'offrandes tentait, selon les cas, de capter ou de tenir à distance.

Totems et tabous, figures fastes et interdits, témoignent ici de l'ambivalence du monde ; il est figuré par ce masque à double face qui n'éveille le fond dormant de la dévotion que pour mieux l'asservir.

Les dieux de la force sont des dieux qu'on nourrit, des dieux insatiables, toujours affamés : on croit leur devoir le gibier et la moisson, ils les subtilisent.

Certes, sans eux, la terreur de vivre serait insupportable parce que, tout aussi littéralement, in-nommable. Mais après l'avoir un peu adoucie en lui prêtant une histoire et un nom, l'homme la «fixe» de génération en génération dans une mémoire collective qui avertit désormais des limites à ne pas franchir. Les dieux de la force sont comme un dessin sur une vitre : ils rassurent en fascinant ; on s'effraie moins, grâce à eux, de la nuit menaçante

par derrière mais ils font aussi qu'on n'ouvrira pas la fenêtre.

Nous aurions tort de nous croire trop étrangers à ces éléments primitifs, nous en venons et en gardons semble-t-il (à la façon d'organes témoins) les traces dans les couches profondes, à demi conscientes de la mémoire. Notre histoire commence là, mais à peine commencée s'en détache.

Dieu fort dès l'origine ! Et même «le plus fort» ... Celui qui mène son peuple à la victoire ! Notre Dieu peu à peu, au long d'une histoire qui se confond avec une lente déclaration d'identité, se distingue plus par ce qu'il dit que par ce qu'il fait. Ou plutôt il ne fait rien sans le dire !

Il éprouve le besoin fou de parler à ceux-là mêmes qu'il abandonne au règne des forces hostiles, au désert, à la soif, à l'exil.

Tout, exactement tout, jusqu'au péché et à la mort (*felix culpa*) est mis au service du dialogue amoureux. C'est cela l'Alliance : le dégagement (d'abord méconnu) de l'ordre des forces au profit de l'ordre de la parole.

En ce sens il est juste que le déluge fasse la transition. Prélude de l'Alliance, mais d'abord épilogue d'une histoire ancienne, l'épopée d'un homme perdu dans le déchaînement d'une puissance qu'il ne sait comment apaiser. Et non l'homme seul, mais toutes les créatures avec lui, tous les animaux, tous les vivants dans le même bateau, dérivant sans repère jusqu'au jour de la délivrance ! Or, une terre leur est rendue, à nouveau mise sous leurs pieds, sous-mise.

Voici que tous sortent de l'arche et Yahvé parle :

«Je ne maudirai plus jamais la terre, à cause de l'homme parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance, plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme j'ai fait.

Tant que durera la terre,

semailles et moissons,

froidure et chaleur,

été et hiver,

jour et nuit

ne cesseront plus» (Gn 8,21 ss).

Voilà les choses solidement établies et l'arc irisé de l'Alliance faisant verrou contre le retour de la débacle, transformant l'incertaine lisière entre les «eaux d'en-haut» et les «eaux d'en-bas» en une voûte ferme, en un «firmament».

Il faut que l'homme sache cela : désormais le voici sorti une fois pour toutes du chaos ; il y a un ordre dans le monde, accordé non pour qu'on s'y complaise mais pour qu'une certaine histoire, celle de l'Alliance, puisse s'y dérouler. Désormais la terre est stable et les ténèbres ne prévaudront plus sur la lumière ; c'est dans cet espace ordonné et orienté que l'homme peut entendre sa vocation. «Je ne t'ai pas parlé en secret, ni d'une région ténébreuse, je n'ai pas dit



à ta race, cherche moi dans le chaos» (Is 45,19).

Et l'Alliance conclue sur ce terrain consolidé marque le passage du règne de la force aveugle à celui de la parole illuminatrice :

«Quant à moi voici mon alliance avec eux, dit Yahvé.  
Mon esprit qui est sur toi et mes paroles que j'ai mises  
dans ta bouche ne quitteront pas ta bouche, ni la bouche  
de ceux de ta race, ni la bouche de ceux de la race de ta  
race, dès maintenant et pour toujours» (Is 59,21).

Ici commence une aventure nouvelle, mais cette nouveauté n'en finit pas d'être nouvelle pour nous. Difficile mutation : reconnaître ce monde menaçant comme définitivement soumis, renoncer à le révéler, accueillir une parole, passer du règne de la force cosmique à celui de l'alliance.

Que de contrastes ! L'ordre cosmique est répétitif et son fidèle vit dans le cycle d'un éternel retour. L'Alliance est *historique* et son temps marque l'élaboration d'une intimité toujours plus profonde.

Le cosmos défié écrase, l'Alliance libère. Les éléments du monde nous ignorent, l'Alliance repose sur la connaissance, la reconnaissance mutuelle. Les idoles du cosmos attendent les apaisements rituels des offrandes de brebis et de veaux, le dieu de l'Alliance attend un amour et rien de moins ni de plus que nous-mêmes.

Les puissances sont muettes, le royaume de l'Alliance est celui de la Parole.

### La Parole parle

Ce royaume de l'Alliance maîtrise la Force et il établit la Parole à sa juste place, la première.

Il ne faudrait pas sous-estimer ce renversement. C'est en effet de cette révolution que nous tenons un usage neuf du langage : nous nous dégageons des paroles rituelles et conjuratoires, des paroles qui empêchent magiquement la force de déborder ; nous pouvons enfin après Moïse, entendre parler Dieu et lui répondre, «comme un ami parle à son ami».

Une fois rompu le cycle infernal de l'éternel retour, la parole devient invention, inauguration continue d'un rapport incertain entre Dieu et nous, entre nous. Cependant, cette conversation repose encore sur un socle obscur, sur un centre aveugle et muet, ces phrases prophétiques sont encore construites sur une syntaxe où le «verbe» se dérobe, elles s'organisent autour de cela même qu'elles ne disent pas mais qu'elles annoncent.

Tant de paroles ne sont pas encore «la» parole.

Il faut entrer dans l'extraordinaire attente entretenue par ce langage

chiffre dont nul ne détient la clé pour comprendre l'émerveillement de Jean...

Ce qui était dès le commencement,  
ce que nous avons entendu,  
ce que nous avons vu de nos yeux,  
ce que nous avons contemplé  
et que nos mains ont touché  
du verbe de vie ... (1 Jn 1,1)

Désormais l'Alliance est portée à son sommet, les puissances sont définitivement muselées, enchaînées et traînées comme le dit Paul «au char du triomphe». La Parole, à l'inverse, est libérée, c'est-à-dire manifestée. Notre chemin certes ne s'arrête pas là mais nous ne pouvons plus, nous ne devons plus attendre un don plus parfait car, maintenant, c'est la Parole même qui parle.

Elle parle et nous n'avons pas seulement nos oreilles pour l'entendre mais nos yeux pour la voir car elle a un visage, et nos mains pour la toucher car elle a pris corps. Le secret le plus profond vient de parvenir à l'apparence la plus tangible. Si nous demeurons encore dans l'obscurité c'est que tant de lumière nous aveugle ou que «la lampe de l'œil est elle-même assombrie». Mais nous savons qu'une chose au moins nous est dite, nous ne pouvons, sans insulter Dieu, attendre qu'un plus grand mystère nous soit manifesté. C'est ce que le dogme en son langage exprime lorsqu'il proclame la révélation «close», façon de dire que les cieus sont ouverts.

### La révolution pascal

Nous voici de nouveau au commencement, mais c'est un «autre» commencement. Nous voyons que ce commencement avait besoin d'une histoire pour devenir lisible et visible.

L'Incarnation est à la fois le monde à l'envers et le monde redressé. Nous comprenons que l'histoire des hommes depuis l'origine était une errance, si redoutable que seule l'absolue obéissance du Fils pouvait en corriger la dérive.

La croix met à l'envers le monde de la puissance. Ce n'est certes pas la première fois qu'un prophète humilie la force dans le moment même où il en est broyé. Mais, à la lumière de cette humiliation nouvelle et radicale, toutes les autres se mettent en perspective comme des signes annonciateurs de Celui qui vient.

D'autres ont contesté le «monde» : celui-ci prétend l'avoir «vaincu».

La croix redresse le monde de la parole, elle soumet comme au commen-

comment le règne des forces (avec cette nuance que là où il ne nous était parlé des forces cosmiques il nous faut ajouter les forces politiques). Tel qu'au premier matin le « vague et le vide » des eaux et du limon se répartissait et se peuplait selon une *intention* qui constitue peut-être la meilleure approximation possible ici du mot « logos », telle la Pâque du Christ marque le retour de cette soumission créatrice. Mais cette vérité là, l'intelligence ne suffit pas à la saisir ; des énoncés épars (comme ceux qui touchent à la béatitude et au salut des pauvres, à la recommandation du renoncement ou plus exactement du dépouillement, les promesses de victoire et de joie données comme horizon à la fidélité patiente, l'exhortation à ne pas craindre ceux qui tuent les corps mais bien ceux qui menacent l'âme) ne prennent leur sens efficace qu'à l'intérieur du « mouvement pascal ». Autrement dit, du renversement du règne de la force au profit de celui de la Parole.

*Theologia crucis...* Il n'en existe pas d'autres ; car il ne peut y avoir ici de savoir indifférent, d'autant moins que savoir et pouvoir ont partie liée dans le vieux monde que la croix justement renverse et disloque.

Il se passe ici quelque chose qui ne peut être « révélé qu'aux pauvres et aux petits » ; quelque chose que nous n'appréhendons que par la partie humiliée et dénuée de nous-mêmes, une connaissance qu'on reçoit dans l'ignorance.

Il ne faut pas dire d'abord « Qu'est-ce que c'est ? » ou « Pourquoi ? ». Il ne faut poser que cette seule question modeste : « Que se passe-t-il ? ».

Dans le mouvement de Pâque, Dieu lui-même en Jésus Christ se dégage d'une dernière gangue idolâtrique pour se présenter enfin tel qu'il est. C'est en ce mouvement que l'Incarnation livre vraiment son dernier mot, ici que s'ouvre l'issue de ce mystère insondable. Le Verbe se fait chair, à ce point qu'il meurt de la mort de toute chair. Mais c'est bien « le Verbe » qui s'est fait chair.

Le *Verbe*, ce lieu d'une liberté sensée, offerte à notre liberté disponible, plénitude accordée à notre vacuité nostalgique...

Sa liberté en se situant délivre la nôtre de son exode, de son « non-lieu » : elle lui permet d'être concrète.

Ici, il y a un critère infailible. Toute parole de vraie liberté vient de ce lieu et, de ce lieu, ne peuvent être émises que des paroles libératrices. A l'inverse, lorsque la chair se fait verbe, en nous, autour ou au-dessus de nous, lorsque la Force se fait Parole, elle ne peut aligner que les mots de la fatalité : « Tu ne peux pas aimer, tu ne dois pas vivre, c'est ainsi ».

Aussi nous devons nous garder d'un malentendu fréquent : confondre la force de la Parole avec les paroles de la Force.

Dans la croix de son Fils, Dieu a choisi. La mort de Jésus le Christ est le suprême gage d'un Dieu qui se refuse à « forcer » l'humanité parce qu'il préfère lui « parler ».

Mais quoi qu'il en soit pour lui (et on peut présumer — et même quelque peu discerner — qu'il s'agit, pour sa part, d'une *insistance* plutôt que d'un changement), pour nous, de notre bord, il s'agit d'une métamorphose que nous sommes loin d'avoir accomplie.

Paradoxalement, c'est parce que la Force a ce pouvoir ténébreux, lorsque vient « son heure », de mettre à mort la Parole incarnée, qu'elle se dévoile à jamais aux yeux du croyant comme l'absence pure et nue, l'In-signifiante absolue. Une route se ferme au moment même où s'ouvre la porte étroite du Royaume... « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps ». Et d'abord : « Ne les écoutez pas ». Car, contrairement aux apparences et bien qu'ils fassent illusion, ils n'ont strictement rien à vous dire. S'ils ont crucifié le *Sens* dès que celui-ci s'est risqué à « habiter parmi nous » c'est, dans l'acception la plus radicale du terme, qu'ils sont le « contre sens », ils s'accordent au monde qui ne les persécute pas, car il les reconnaît comme sien, mais il ne peut rien dire du monde qu'ils suivent à la façon d'un de ses éléments. Bien que portant le nom d'homme ils ont déserté ce qui faisait l'homme : la parole, au profit d'une complicité avec le pouvoir du monde. Ils appartiennent au monde non comme sa signification mais comme une pesanteur de plus.

Nous disions qu'ils n'y avait pas ici de savoir indifférent. En effet on ne peut comprendre cette vérité sans choisir. Pour la plupart d'entre nous, ce choix est si difficile, si souvent repris, qu'effectivement notre compréhension s'obscurcit.

Collectivement l'histoire de l'Église reflète la somme de ces indécisions personnelles dans une désolante ambiguïté historique. Au lieu que la lumière de la Résurrection, cette extraordinaire levée d'écrasement, cette évasion triomphale de la Parole, l'évidence reconquise qu'elle est plus forte que la force même qui la tue, soit laissée libre de tout éclairer, y compris la mort, qu'elle puisse rayonner sur le ravin d'un Vendredi Saint toujours recommencé, on préfère tisser autour d'elle les mailles de plomb d'un nouveau malentendu.

Tous les récits de Résurrection — près du tombeau vide comme au bord du lac, dans une maison, sur un chemin — expriment pourtant tout autre chose qu'une dérogation soudaine à la loi du passage. Au contraire : « Un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudrais pas ».

Ce corps radieux n'est pas un fantôme et ne promet pas une vie fantomatique. Il rend le réel plus réel, la mort plus mortelle en même temps que la vie plus vivable ; il découvre à nos existences perdues un réseau de nécessités qui peut les sous-tendre si nous y consentons.

Le malentendu est de considérer la mort du Fils tantôt dans la dérivation du Vendredi saint comme un dernier mot, tantôt dans l'euphorie du matin de Pâque comme un mauvais rêve. Le Ressuscité dissipe cette double méprise en faisant toucher à Thomas, du même mouvement, la gloire et les plaies.

Et c'est encore à regarder ensemble la face d'ombre et la face de lumière de la seule Pâque — la sienne, la nôtre — qu'amène la conversation sur le chemin d'Emmaüs : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrit cela et ainsi entrât dans sa gloire ? » (Lc 24,26).

### Mort, où est ta victoire ?

Nous ne disons donc pas tout (et peut-être même entendons-nous plus le faux que le vrai dans une telle phrase), nous ne disons pas tout, en parlant de la Résurrection comme d'une victoire de la vie sur la mort. De telles victoires nous en connaissons : elles arrachent un sursis à la maladie, ou bien, comme le printemps sort de l'hiver, elles ne marquent qu'un moment heureux au cycle de l'éternel retour. Il est encore d'autres victoires que nous pouvons croire décisives, mais alors elles suppriment jusqu'aux dernières traces de l'ennemi vaincu.

Or, Il est ressuscité et nous continuons de célébrer sa mort, d'en faire mémoire. Il est ressuscité et nous mourons.

Qu'a donc perdu dans sa Pâque, la mort, la vieille ennemie ? N'est-elle pas toujours aussi vigilante et active ?

Paul nous le dit mystérieusement : elle a perdu « son aiguillon ». C'est entendre par là qu'une « réalité » nouvelle est entrée dans le monde sur laquelle la mort n'a pas prise, qu'elle ne peut plus tourmenter.

Mystère si évident à de certains jours, si voilé à d'autres, qu'on ose à peine l'évoquer en face de certaines agonies, aussi opaques, aussi désespérées que si rien n'avait été changé pour l'homme en la Pâque du Christ. Pourtant, sachant qu'on ne peut tenter ici que l'approximation, nous dirons de cette Pâque qu'elle est la victoire décisive de la Parole sur la Force.

Dans la mesure où nous en percevons l'éclat sur le destin des croyants, c'est cela que nous voyons, et dans la mesure où elle brille encore au passage le plus resserré du destin, dans l'« angoisse » de notre mort d'homme, c'est encore cela qu'elle opère : retirer cette mort du règne des forces aveugles, lui arracher le masque de la fatalité pour en faire une parole, parole obscure, langage qui, certes, ne prétend pas dominer le sens entier des mots qu'il emploie (à la façon de celui des docteurs), mais qui plutôt les découvre en les disant et s'étonne en les découvrant (à la façon de celui des poètes et des prophètes).

Avouons-le, si nous avons tant de peine à ne pas séparer ce que Dieu a uni, cette mort et cette résurrection ensemble salvatrices, c'est qu'en nous la chair et le sang attendaient autre chose : ils aspiraient à l'immortalité. Or, le serviteur n'est pas plus immortel que le maître. Nous en rêvons pourtant et ce rêve d'une évasion hors de la condition commune

empêche hélas que nous échappions vraiment au règne des forces obscures auxquelles le mouvement de la Pâque nous arracherait si nous y consentions.

Pour comprendre que la mort a perdu son aiguillon, qu'elle peut servir et magnifier notre liberté, il faudrait d'abord ne pas le nier et tenter l'humainement impossible qui consiste à la regarder en face. Le même Paul, qui la découvre et la proclame déçue de ses droits, « meurt chaque jour ».

Une Pâque qui, par hypothèse, nous aurait obtenu l'immortalité au lieu d'une résurrection par-delà la mort, n'aurait pas vraiment terrassé les Puissances. Un tel Seigneur n'aurait point été le Seigneur de l'homme ! Il aurait refusé le combat, déserté le champ de bataille. Il n'aurait pas relevé le défi ; son salut n'aurait pas touché l'homme vrai à qui la peine et la mort appartiennent de droit comme de fait (elles le constituent) ; il n'aurait sauvé qu'une ombre d'homme, un fantôme. Il n'aurait pas établi en tous les cas le Royaume de la Parole. Car pour que notre parole humaine puisse refléter quelque chose de celui qui est la Parole, il faut qu'elle soit pleinement humaine, enracinée dans ce fond de fragilité, dans cet espace dramatique en nous où nous savons notre temps compté, tandis qu'elle s'élargit dans cet autre espace ouvert soudain par le premier né d'entre les morts.

C'est en effet de cette profondeur et vers cette altitude que monte l'arbre d'une parole humaine régénérée. On peut, certes, rêver d'autre chose, d'une sorte de dialogue angélique. Mais il faut présumer que le conjugué harmonique de cette fragilité et de cette gloire qui ne se détruisent pas mais entrent si bien en résonance, plaise à l'oreille de Dieu. De fait, loin de l'abolir par son triomphe, Il l'accomplit.

En terme de langage il faudrait parler de la Pâque du Christ comme d'une absolue loyauté. Ici le précepte « que votre oui soit oui » (Mt 5,37) est manifesté par l'exemple : « Le Fils de Dieu, Christ Jésus, n'a pas été oui et non ; il n'y a eu que oui en lui » (2 Co 1,19). Le oui de la Pâque est ainsi l'écho parfait de l'Alliance, la réponse plénière à ce oui que le Dieu créateur dit à sa création et à l'homme dans la création. Il est la loyauté absolue du répondant de l'Alliance face à Celui qui l'institue, mais il est encore loyauté absolue vis-à-vis de ceux à qui cette Alliance s'adresse en enracinant son Oui dans la profondeur de notre condition, dans sa fragilité et sa mortalité. Cette loyauté déboute une fois pour toutes (le fameux *ephapax* sur lequel insiste tellement Cullmann) le règne de la Force de sa prétention au sens ; car cette Force, même en tuant, demeure insignifiante.

Tant que nous voulions échapper à la mort il nous fallait rendre hommage (l'hommage est toujours une certaine façon de dire « Tu n'es pas insignifiant »), il nous fallait rendre hommage à la Force qui tue. Désormais ce n'est plus nécessaire ni même possible.

Mais bien sûr ce renversement, ce « détronement » une fois pour toutes, n'entraîne aucune évidence pour l'esprit spéculatif. Mouvement historique, il ne peut être vérifié quant à nous que par un mouvement historique analogue.

Dès l'origine c'est bien ce que nous voyons. A la suite du Maître, le disciple proclame l'avènement du Royaume de la Parole et la destitution conséquente de tous les pouvoirs. Ce n'est pas qu'il les ignore, mais il leur refuse d'autre rôle que d'utilité ; il les traite en figurants du théâtre de ce monde. Cette reconnaissance et ce relatif mépris forment un unique mouvement dont la trajectoire, tôt ou tard, passe par la croix.

Nous disions tout à l'heure que vouloir échapper à la mort exigeait toujours un certain hommage à la Force. De fait c'est généralement pour un hommage refusé aux divinités de la Force (refus du sacrifice aux idoles, de l'agenouillement devant César) que le martyr souffre persécution et mort.

Chaque fois que son culte de la Parole crucifiée et triomphante reste inconséquent, c'est-à-dire sans mise en cause de la prétention du pouvoir à dire le « dernier mot », on le laisse en paix. Le croyant certes ne dénie nullement le droit d'user de la force à celui « qui porte le glaive ». Mais par son attitude, il lui adresse humblement l'injure suprême : tu n'es que force.

La phrase si souvent glosée : « Rendez à César ce qui est à César » ne comporte à mon avis aucune autre recommandation que celle de ne pas gâcher la croix. Le mouvement historique dont nous parlons a vraiment trop d'importance pour être engagé à tort et à travers, de telle sorte qu'il devienne illisible. Il ne faut pas qu'on puisse dire que le disciple préfère mourir que de payer ses impôts ; sauf à ce que ce refus lui-même marque la dénonciation d'un pouvoir qui se veut significatif de ce qu'il n'est pas (par exemple pour les citoyens américains s'opposant à la guerre du Vietnam).

### *Force, où est ton pouvoir ?*

Accueillir la Parole, une Parole qui ne peut nous être livrée davantage qu'elle ne le fut sur la croix, requiert autre chose qu'un simple acquiescement : il faut y consentir et l'attendre.

Non pas attendre qu'elle soit prononcée (car selon le mot de Jean de la Croix, le Père n'avait qu'un mot à dire et il l'a prononcé en son Fils) mais attendre qu'elle nous parvienne pleinement, qu'elle nous atteigne au plus lointain, lumière cheminant entre les étoiles. Ce temps, cette durée du Salut, nous renseigne sur notre propre distance, nous manifeste à nous-mêmes une distance que nous ne nous soupçonnions pas.

Consentir et attendre forment donc les deux versants du même accueil. Ils sont distincts mais non pas séparés. L'attente fidèle éprouve la vérité du consentement et en accomplit les promesses. A son tour le consentement n'est jamais acquis une fois pour toutes. Notre longue attente est ponctuée d'appels à des consentements nouveaux ou plutôt à des reprises

de l'unique consentement donné d'abord d'instinct, à l'aveugle.

Ce jeu sans cesse entre le consentement qui n'obtient jamais rien qui puisse le soustraire à l'attente, et cette attente qui n'aboutit jamais à rien qui ne requiert son consentement, c'est notre façon de nous approprier l'histoire de Dieu, c'est notre durée pathétique, c'est notre vie même.

Le mouvement pascal en fait une parole comparable à la Parole, un répondant de Dieu-nous-parlant. On a trop abusé des métaphores du dialogue pour évoquer ce mystère de relation. Certes ce rapport silencieux peut emprunter au passage les formes de la conversation mais, dans son fond, il est autre chose : une sorte d'échange continu dont on ne peut toujours discerner s'il est en deçà ou au-delà des mots, tant il est simple. Face à face obscur, temps consacré à se persuader de cette conviction difficile et sans cesse à réinvestir : en Christ la Parole a triomphé de la Force.

Cette méditation est à l'inverse, on s'en doute, du *Te Deum* au retour des victoires, pour autant elle n'est pas non plus la rumination de l'échec et de l'impuissance. Elle est l'acte unique et paisible de celui qui s'émerveille du sens et veut s'y convertir.

Parfois des paroles en appelleront à notre attente et à notre consentement : tel *logion*, telle parabole. Pourtant elles ne se confondront jamais purement et simplement avec leur enjeu, la conversion silencieuse à la Parole, l'appropriation du mouvement pascal, l'adhésion méditante et militante à cette victoire définitive du Sens sur le Pouvoir, de la Parole sur la Force.

Dans ce processus, l'épreuve de l'impuissance, de la sécheresse, de la nuit a tout naturellement sa place. On moralise trop vite et trop souvent cette expérience de désolation. Elle n'est pas d'abord ce « temps mort » destiné à vérifier notre désintéressement et notre fidélité. Elle tient une fonction précise : reconnaissance de la défaite de toutes les puissances... Il faut que nous confessions l'insignifiance de la force d'abord en nous, avant de la dénoncer publiquement. C'est là, je crois, une interprétation possible du « renoncement au monde ». Si nous définissons celui-ci comme un rapport de force prétendant au sens, nous comprenons qu'il nous soit demandé de renoncer à cette mystification. Mais il ne suffit pas ici d'une compréhension purement mentale. La mystification dont il s'agit entretient avec nous, par le biais des séductions et des éducations, un réseau serré, intime, de complexités.

C'est cela qui doit mourir et qui meurt de fait en nous, en éprouvant son insignifiance, car la Force curieusement fait partie de ces animaux mous qui ne peuvent survivre durablement qu'en se masquant et en se protégeant sous une cuirasse d'emprunt. C'est pour elle une nécessité première que de cacher et de se cacher sa propre nature sous un tissu de justifications et de mythes qui lui tiennent lieu de parole.

Ce voile se déchire pour celui qui croit, car «la vérité rend libre». Comme il a été parlé d'un Vendredi saint spéculatif, il faut évoquer ici la nécessité d'un Vendredi saint méditatif. Nous qui donnions sans cesse à nos forces les prestiges de la Parole, nous entrons dans un monde où ce langage n'a plus cours. Aucune réfutation d'ailleurs ! Notre expérience est celle d'un homme qui, se lançant dans une explication éloquente lève les yeux sur son interlocuteur et affronte un visage de marbre. De cette impuissance où finit notre bavardage, la Parole commence et recommence.

Au double sens du mot elle est originale, c'est-à-dire qu'elle est l'origine de ce qui vient, et qu'elle ne se confond avec rien de ce qui est déjà. Pour l'entendre il fallait bien que nous endurions la mort de notre langage acquis, car, utilisant les mêmes mots que la Parole initiatrice, il ne lui permet pas, tant qu'il subsiste, de manifester son originalité.

Dans une pureté qui certes le met à distance de notre propre égarement, Jésus a sans doute vécu quelque chose comme cela au jardin des oliviers : «Que cette coupe s'éloigne de moi si tu le veux»... C'est-à-dire : que cette force qui continue de m'animer soit préservée, s'il est possible, de la mise à mort. On sait comment le Père l'exauça. Il fallait que le Christ mourût car une Parole devait être prononcée que scellait la mort de la croix, le Salut ne pouvait jaillir qu'au-delà de cette phrase achevée. La Résurrection ne peut être qu'un au-delà de la mort (des morts) parce qu'elle est la manifestation (non la substitution) d'une Parole *entièrement «délivrée»*.

Ce Vendredi saint et cette Pâque que nous nous incorporons dans le silence, concernent donc aussi notre langage.

### La parole donnée

De tout l'immense respect de l'homme dont témoigne l'Incarnation, ce qui concerne notre langage est peut-être le plus saisissant. Comme Dieu nous laisse parler ! Quel espace il ouvre à nos phrases maladroitement !

L'expérience pascalle que nous avons à reproduire intéresse au premier chef une certaine façon de parler, de nous parler. Les mots sont ici mis à l'épreuve comme nous venons de le dire, mais cette épreuve, trop souvent, reste sans fruits visibles (ou si l'on ose ainsi s'exprimer : «audibles»). Un langage convenu enrobe l'expérience du mystère, même chez les saints, et la trahit.

Ici les poètes ont quelque chose à nous apprendre. Ne sont-ils pas les mieux avertis, au moins inconsciemment, de la façon dont le langage fonctionne ? Ne sont-ils pas dressés à se méfier des phrases toutes faites, c'est-à-dire faites par d'autres, faites par ce monde pour justifier les pouvoirs du monde. Il nous faut apprendre lentement un nouveau langage qui témoigne,

contre les paroles de la Force, de la force d'une Parole sans cesse mise à mort, sans cesse ressuscitée.

Il nous faut devenir à notre mesure des poètes de la Pâque, non comme les évocateurs d'un événement passé mais comme les célébrants de ce qui se passe aujourd'hui, chaque fois que des croyants consentent à ce mystère et en attendent les fruits.

On le pressent, ce langage renouvelé est inséparable d'une pratique, d'une mise-en-œuvre. Il y a mise-en-œuvre du Salut chaque fois que, dans un temps et un lieu donnés, «quelque chose» se construit qui témoigne que la vie de quelques-uns a été jouée et continue d'être jouée sur une parole ; cette mise-en-œuvre atteint à sa manifestation la plus explicite lorsque cette parole se trouve de la façon la plus évidente, la moins ambiguë possible, être «la» Parole.

Ce «quelque chose» peut prendre les apparences les plus diverses : communautés, relations restaurées dans la loyauté et le service mutuel (contre toutes les volontés de puissance), fidélités de toutes sortes à la «parole donnée», amour des plus pauvres, de tous ceux dont nous n'attendons pas d'être payés de retour parce qu'ils n'appartiennent pas au règne de la Force.

Ce «quelque chose» est justement (à la mesure même de sa vérité) ce qui est intolérable au pouvoir en place quel qu'il soit. D'une façon ou d'une autre, sournoisement ou violemment, ce «quelque chose» sera persécuté ; dans cette persécution, la Parole qu'il recèle, en partie à son insu, sera pleinement «délivrée».

### Conclusion

Au terme de ce chemin, me voici avec quelques convictions simples...

Mon Dieu ne me contraint pas : il me *parle*. Sa Parole ne fut pas seulement un récit : elle fut chair, sang, mort et Résurrection. La Parole apparaît ainsi comme l'exacte anti-thèse de l'oppression, l'organe du Royaume de la liberté. Il n'est de paroles échangées qu'entre partenaires libres : mon Dieu n'a que faire d'un homme à qui il aurait au préalable subtilisé sa véritable nature, son langage.

Il attend de moi ce qu'il a reçu de son Fils : une parole qui ne soit pas récit seulement mais chair, sang, mort et Résurrection.

Cet échange de paroles passe inaperçu dans le monde des forces, à la façon d'une semence d'arbre dans un jardin d'herbes folles. Mais l'arbre en se développant dévoile à la fois sa signification et l'insignifiance des herbes.

C'est à cette germination qu'il nous faut consentir. C'est ce Royaume d'une signification plénière où nous pourrions entrer en plénitude que nous attendons et préparons.



TITRE DE LA PUBLICATION  
D'APRÈS LE DÔ SINGIER

1	La Pêche
2	La Pêche de nuit
3	La Pêche de jour
4	La Pêche de nuit
5	La Pêche de jour
6	La Pêche de nuit
7	La Pêche de jour
8	La Pêche de nuit
9	La Pêche de jour
10	La Pêche de nuit
11	La Pêche de jour
12	La Pêche de nuit
13	La Pêche de jour
14	La Pêche de nuit
15	La Pêche de jour
16	La Pêche de nuit
17	La Pêche de jour
18	La Pêche de nuit
19	La Pêche de jour
20	La Pêche de nuit
21	La Pêche de jour
22	La Pêche de nuit
23	La Pêche de jour
24	La Pêche de nuit
25	La Pêche de jour
26	La Pêche de nuit
27	La Pêche de jour
28	La Pêche de nuit
29	La Pêche de jour
30	La Pêche de nuit
31	La Pêche de jour
32	La Pêche de nuit
33	La Pêche de jour
34	La Pêche de nuit
35	La Pêche de jour
36	La Pêche de nuit
37	La Pêche de jour
38	La Pêche de nuit
39	La Pêche de jour
40	La Pêche de nuit
41	La Pêche de jour
42	La Pêche de nuit
43	La Pêche de jour
44	La Pêche de nuit
45	La Pêche de jour
46	La Pêche de nuit
47	La Pêche de jour
48	La Pêche de nuit
49	La Pêche de jour
50	La Pêche de nuit



## TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

\* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1975



Les généalogies de Jésus et leur signification (Mt 1; Lc 3) <b>O. da Spinetoli</b> . . . . .	6
Jésus de l'histoire, Christ de la foi <b>M. Bouttier</b> . . . . .	20
Jésus, homme et Dieu <b>C. Duquoc</b> . . . . .	33
Jésus, révélation de Dieu <b>J. Corbon</b> . . . . .	46
Force et Parole <b>J.-P. Manigne</b> . . . . .	58