



4^e DIMANCHE DE L' AVENT

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 8

****Première lecture**: A.Vanel,
J.de Vaultx, F.Smyth-Florentin
Deuxième lecture: J.Duplacy,
K.Gatzweiler, P.Andriessen**
Évangile: A.Bouton, P.Benoît,
P.-E.Jacquemin

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



2006 731

2 ASS

As 7

Quatrième dimanche de l'Avent

Assemblées du Seigneur 8

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1972
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7°

Année A

Première lecture : Is 7,10-14

Deuxième lecture : Rm 1,1-7

Evangile : Mt 1,18-24

Les trois lectures du quatrième dimanche de l'Avent projettent, chaque année, un éclairage particulier sur l'un des aspects du mystère de l'Incarnation. Cette année-ci, l'insertion du Christ dans la lignée humaine se trouve en gros plan, mais sans que sa transcendance de Fils de Dieu en soit le moins du monde estompée.

La vieille prophétie d'Isaïe montre déjà que Dieu, malgré les avatars de l'histoire et la mauvaise volonté de ceux qui devraient se fier à lui, poursuit avec persévérance son dessein de salut dans le peuple qu'il a choisi. La naissance d'un enfant dans la famille royale devient ainsi le signe de ce salut assuré. Mais il faudra attendre longtemps, dans la foi, pour voir la pleine réalisation de cette promesse, lors d'une autre naissance dont parle l'évangile.

Le Christ apparaîtra alors comme le véritable Emmanuel. « Né de la race de David », il recevra son nom de Joseph qui, par son appartenance à la tribu du grand roi, a reçu la mission de donner aux promesses de Dieu leur véritable sens.

Le « signe » qu'autrefois Achaz récusait, nous est maintenant donné dans un Enfant qui est tout à la fois d'en haut et d'ici-bas, Dieu et Homme. C'est la Bonne Nouvelle qui sollicite notre acquiescement.

Le signe de l'Emmanuel

Is 7,10-14

PAR ANTOINE VANEL

Maître de Conférences à l'Institut Catholique de Paris

Il ne semble pas nécessaire d'expliquer pourquoi cette péricope, qui constituait autrefois la seconde lecture du mercredi des Quatre-Temps de l'Avent¹, trouve parfaitement sa place dans la liturgie du dernier dimanche avant Noël. Son lien avec la lecture d'évangile est d'autant plus évident que Matthieu (1,18-25) en cite explicitement la fin (Is 7,14b) à l'appui de ce qu'il rapporte.

Ces cinq versets d'Isaïe sont cependant parmi ceux qui ont suscité les plus vives controverses² et il est indispensable d'en examiner attentivement le contexte avant d'en analyser le contenu.

Is 7,10-14 dans le cadre du « Livret de l'Emmanuel »

L'ensemble formé par les chapitres 7 et 8 et les six premiers versets du chapitre 9 est appelé habituellement par les commentateurs le *livret de l'Emmanuel*. Le récit de la vocation d'Isaïe (ch. 6) en constitue probablement la préface³. Pour l'essentiel, les divers éléments compilés dans ce livret se succèdent dans l'ordre chronologique et s'échelonnent entre 740 (mort du roi Ozias, cf. 6,1) et 728 (association d'Ezéchias au trône, évoquée par 9,5-6). L'évène-

1. On y lisait les versets 10 à 15. Mt 1,18-21 y était lu à la Vigile de Noël, sans la citation d'Is 7,14, qu'on trouve dans les versets suivants.

2. Dans les commentaires récents, la bibliographie sur le sujet peut atteindre près de trois pages. On en aura une idée en lisant J. COPPENS, *L'interprétation d'Is. VII, 14 à la lumière des études les plus récentes*, dans *Lex tua Veritas*, *Festschrift H. Junker*, Trèves, 1961, pp. 31-45.

3. Cela expliquerait, entre autres, que ce récit ne soit pas placé en tête de l'ensemble du livre, comme c'est le cas pour Jérémie et Ezéchiel.

ment qui domine cette période et dont l'approche, puis les conséquences trouvent un écho dans chacun des oracles, est l'invasion de la Syrie et de la Palestine par le roi d'Assyrie, Téglat-Phalazar III, en 734-732 : cette invasion sera suivie, en 732, par le démembrement du royaume du Nord, qui perdra son territoire de Transjordanie, la Galilée et la région côtière (8,23).

Ce n'est pas la première fois que la menace assyrienne pèse sur la région : après une accalmie de soixante ans, Téglat-Phalazar III lui-même s'y est déjà manifesté de 743 à 738. Mais la Palestine, cette fois, va être directement et durement éprouvée : les territoires qui ne seront pas annexés par le vainqueur devront reconnaître sa suzeraineté. Dans de telles conditions, que devient le droit souverain du Seigneur sur la terre qu'il a donnée à son peuple ? Que reste-t-il des promesses faites à David et à sa dynastie (2 S 7,12-16), promesses déjà ébranlées par le schisme du royaume du Nord ? Le *livret de l'Emmanuel*, qui s'ouvre par un changement de règne et s'achève sur l'avènement d'un enfant royal (associé au trône) témoigne de la manière dont Isaïe réagit à ce problème vital. Prophète envoyé par le Seigneur, il prend position dans la crise pour affirmer la fidélité de Dieu et exiger en retour une fidélité sans compromis à Dieu. Ajoutons que le *livret de l'Emmanuel*, compilé après 728⁴, porte les traces de remaniements qui témoignent d'une relecture effectuée en 701, lorsque le royaume de Juda connut à son tour l'invasion assyrienne.

La guerre syro-éphraïmite

Le prélude à la grande invasion de Téglat-Phalazar III fut ce qu'on appelle la guerre syro-éphraïmite, dont les circonstances sont rappelées au début du ch. 7. Voulant entraîner le royaume de Juda dans leur coalition contre le redoutable roi d'Assyrie, les rois de Damas (Syrie) et de Samarie (Israël, également désigné par le nom d'Ephraïm, la tribu centrale) attaquent Jérusalem en 735-734 et veulent détrôner le jeune roi Achaz, descendant et successeur de David. Isaïe va trouver Achaz à l'endroit où il surveille des travaux en prévision d'un siège (v. 3) et lui dit de ne pas s'alarmer, mais de faire confiance au Seigneur, car les rois de Damas et de Samarie ne sont rien devant celui qui protège la dynastie de David. C'est d'ailleurs la royauté de Samarie qui est sur le point de disparaître et non celle de Jérusalem.

Cette première intervention du prophète au nom du Seigneur ne

4. Peut-être à l'occasion de la prise de Samarie par les Assyriens, en 722-721.

semble pas avoir obtenu son effet, car une seconde démarche est nécessaire, qui fait l'objet de notre péricope.

Demande un signe...

Achaz, effectivement, ne s'est pas rendu aux arguments d'Isaïe. Affolé par la menace que les coalisés font peser sur lui⁵, il se dispose à faire appel à leur ennemi, le roi d'Assyrie, au prix, bien sûr, d'un important tribut et d'une reconnaissance de suzeraineté (2 R 16,7-9). Il s'agit là d'un choix qui sera lourd de conséquences, car la tutelle du redoutable potentat ne manquera pas de s'étendre à tous les domaines, au détriment des droits du Seigneur, de la dynastie qu'il a choisie et de son peuple (2 R 16,10-18). Et tout cela à cause d'un danger qui dans moins d'un an ne sera plus qu'un souvenir ! (cf. 8,1-4).

Le v. 10, rédactionnel, ne nous donne aucune précision sur les circonstances dans lesquelles le nouveau message est adressé au roi. Isaïe n'y est même pas nommé et il se pourrait que le dialogue qui suit ait eu lieu au cours d'une cérémonie liturgique, dans le temple.

Pour soutenir la confiance ébranlée d'Achaz, le Seigneur lui propose un signe (v. 11) et lui en laisse le choix⁶. La comparaison avec les passages parallèles (8,18 ; 20 ; 37,30 ; 38,7-8) nous montre que pour Isaïe, un *signe* n'est pas nécessairement un miracle, mais toujours un fait présent (ou très proche) mis en relation avec un événement futur qui viendra en confirmer le sens. Le signe n'est d'ailleurs pas seulement une indication, mais en même temps un début de réalisation et c'est pourquoi le délai qui le sépare de l'événement annoncé n'est pas très long : au maximum quelques années. Une personne, par son attitude ou simplement par son nom (étroitement attaché à la personnalité) peut être ce signe et c'est notamment le cas d'Isaïe lui-même et de ses enfants (8,18 ; cf. 7,3 et 8,1-4).

Le choix du signe n'est pas limité : en haut ou en bas⁷, c'est-à-dire à n'importe quel niveau de l'univers, car le Seigneur est maître partout. Tout en faisant allusion aux devins qui trouvaient des signes dans le ciel et à ceux qui évoquaient les morts, supposés séjourner sous la terre, la proposition revêt un aspect solennel, accordé à la gravité de la situation, et elle souligne que le signe à choisir pourra être de ceux qui ne dépendent en rien du pouvoir des hommes.

5. 2 Ch 28,5-7 nous apprend que l'affrontement lui fit subir de lourdes pertes.

6. Gédéon put ainsi choisir un signe (Jg 6,36-40) avant de s'engager dans ce qui lui était demandé.

7. Abraham reçut ainsi comme signe de sa postérité le nombre des étoiles (Gn 15,5-6) et la poussière de la terre (Gn 13,16).

Je ne mettrai pas le Seigneur à l'épreuve

Accepter de choisir le signe, c'était accepter aussi d'y ajouter foi, comme le fit Gédéon, après avoir demandé un second signe en confirmation du premier (Jg 6,36-40). Achaz, qui a déjà son plan, ne veut pas être entraîné dans cette logique et il refuse (v. 12). Son attitude paraît conforme à une exigence souvent formulée ailleurs dans l'Ancien Testament : Dieu a le droit de mettre l'homme à l'épreuve⁸, mais c'est lui manquer gravement que de vouloir le mettre à l'épreuve, notamment en lui demandant un miracle⁹. Ce n'en est pas moins une dérobade, qui consiste à écarter le Seigneur et ce qu'il demande réellement dans la situation présente, au nom du respect qui lui est dû...

Il vous faut donc fatiguer aussi mon Dieu

La réponse du prophète¹⁰ (v. 13) montre qu'il a très bien compris le véritable sens de la formule employée par le roi. *Fatiguer* a ici un sens très fort : c'est se rendre insupportable au point d'en faire pour l'autre un objet de querelle, voire d'accusation devant les tribunaux (1,14 ; Mi 6,2-3). Le fait qu'Isaïe parle de fatiguer « mon Dieu » et non pas « votre Dieu » renforce encore la vigueur de l'invective : le Seigneur ne peut être appelé « mon Dieu » que par ceux qui mettent en lui toute leur confiance, comme par exemple les psalmistes (Ps 7,2 ; 18,3 ; 22,2 ; etc.).

La parole n'est plus adressée à Achaz seul, mais à la « maison de David » et c'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand on lit le v. 14. En quoi la « maison de David » (la dynastie régnante) a-t-elle pu fatiguer les hommes ? Probablement dans sa manière de conduire les affaires du peuple, dont une partie au moins semble favorable aux coalisés syro-éphraïmites et à leur projet de détrôner Achaz (8,6,11-12). Il se peut aussi qu'en parlant des « hommes », Isaïe pense à lui-même (8,17-18) et à ceux qui partagent ses convictions : comme Moïse, Elie et plus tard Jérémie, il souffre du refus opposé à ce que Dieu demande et qui est le salut.

8. Gn 22,1 ; Ex 16,4 ; Dt 8,2 ; 33,8 ; Jg 2,22 ; Ps 26,2 ; etc.

9. Ex 17,2 ; Dt 6,16 (cité par Mt 4,7 et Lc 4,12) ; Ps 78,17-18 ; cf. Mt 12,38.

10. Isaïe n'est pas nommé, mais l'expression *mon Dieu*, à la fin du verset, ne laisse guère de doute.

Le signe de Dieu: la naissance d'un fils

Mais nous découvrons que la patience de Dieu n'est pas encore lassée, sans que soit enlevée à Achaz la responsabilité de son comportement. Le roi n'a pas voulu demander un signe ? C'est le Seigneur qui va en donner un, en employant la formule assez classique d'une annonce de naissance¹¹, dont la signification ne peut être que le salut, d'autant plus que le nom de l'enfant veut dire « Dieu avec nous ». Après le refus d'Achaz et en fonction du ton de reproche qui est celui du v. 13, on s'attendrait plutôt à un signe de malheur, mais pour qui ? Et d'abord, de quel enfant s'agit-il ? Quelle sera sa mission ? A quel événement est-il lié ?

La mère: la 'Almah

Celle qui est enceinte et va enfanter, selon la formule habituelle, est appelée la 'Almah. Ce mot hébreu qu'il faut bien transcrire n'est pas celui qui signifie *vierge*. Dans un certain nombre de cas et notamment dans les textes les plus anciens (y compris en dehors de l'A.T.), il désigne une jeune femme déjà mariée. A la lumière du contexte de l'oracle et de textes syro-cananéens bien antérieurs¹², il semble qu'on puisse préciser : celle qui est appelée la 'Almah¹³ est très probablement la jeune reine, peut-être ainsi désignée avant la naissance de son premier enfant¹⁴. C'est elle, d'ailleurs, d'après le texte hébraïque communément suivi¹⁵, qui nommera l'enfant. Si c'est bien l'épouse d'Achaz et mère d'Ezéchias (son fils et successeur), nous la connaissons : son nom est *Abi* (2 R 18,2), fille de Zacharie (cf. Is 8,3).

Dès lors, d'où vient la traduction par *vierge* que nous trouvons dans le texte de Matthieu (1,23) ? Elle vient sans conteste du grec et le texte cité par le premier évangile rejoint sur ce point celui de

11. On pourra comparer la formule avec celles de Gn 16,11 et Jg 13,3-5 (naissances d'Ismaël et de Samson), cf. Lc 1,31. Des formules très voisines étaient en usage dans le monde syro-palestinien pré-biblique.

12. Il s'agit de l'épopée de *Kéret*, retrouvée parmi les textes d'Ougarit, l'actuelle Ras-Shamra, en Syrie du Nord. Les références de ces textes sont 1 K (Kéret) 204 et 3 K 2,22.

13. Avec l'article, ce qui indique probablement un titre. La reine mère portait ainsi celui de *Guebriah* (Grande Dame), cf. 1 R 15,13.

14. On trouvera un dossier très complet de cette question dans le commentaire en langue allemande de H. WILDBERGER, *Jesaja* (Biblischer Kommentar Altes Testament, X, 4), Neukirchen, 1969, pp. 289-292.

15. Le texte massorétique, où on lit *elle appellera*. La plupart des manuscrits grecs ont *tu appelleras*, ce qui correspond à une lecture possible des consonnes du texte hébreu et pourrait même être adressé à la jeune reine supposée présente.

la Septante¹⁶. Pourquoi cette transposition ? Le milieu hellénistique et plus précisément alexandrin de la plus ancienne traduction grecque d'Isaïe y a sans doute joué un rôle¹⁷. Dans le milieu juif des dernières décennies avant notre ère, l'idée de la naissance virginale du Messie n'apparaît nulle part, mais d'autres représentations, nourries par toute une littérature apocalyptique, en accentuent le caractère de personnage extraordinaire (cf. Jn 7,27). L'interprétation chrétienne d'Is 7,14 s'est donc référée à celle de la Septante, mais elle a suscité à son tour une vive réaction dans le monde juif postérieur où la traduction par *vierge* n'apparaît plus¹⁸, tandis que la lecture messianique du passage est vigoureusement combattue au nom de son contexte historique, où il ne peut être question que du jeune Ezéchias, fils d'Achaz.

Qui est Emmanuel ?

Ceci nous ramène à la question principale, à propos de laquelle il ne faut pas perdre de vue ce qui a été rappelé sur le contexte dynastique de l'oracle et sur la 'Almah : qui est Emmanuel ? C'est d'abord un enfant dont la croissance permet de donner un repère chronologique (v. 16 : *car avant que cet enfant sache rejeter le mal et choisir le bien...*) à propos d'un événement qui aura lieu dans un délai très bref (en fait, moins d'un an) : la dévastation par les Assyriens du royaume de Damas et de celui de Samarie. Il ne faut donc pas le chercher dans un lointain avenir. C'est ensuite quelqu'un qui porte un nom chargé de sens (Dieu avec nous), un nom dont les passages bibliques les plus proches sont toujours liés à un contexte guerrier, où Dieu donne la victoire¹⁹. C'est enfin celui qu'on retrouve à la fin d'un oracle (8,6-8) où Juda apparaît comme *son pays* et qui débute en évoquant les eaux de Siloé, celles du sacre royal (1 R 1,33-35). Son identification avec l'enfant royal dont parle 9,5-6 (fin du recueil qu'on a justement appelé *livret de l'Emmanuel*) semble donc s'imposer et il paraît difficile d'y voir quelqu'un d'autre qu'Ezéchias, qui sera associé au trône dès 728, si on en croit les indications de 2 R 18,10²⁰.

16. D'autres traductions grecques portent cependant *neanis* (jeune fille).

17. On y trouve souvent, en effet, des naissances merveilleuses. Dans l'ancienne tradition égyptienne, d'autre part, le Pharaon est censé naître de l'union de la reine avec la divinité même dont la dynastie tient son pouvoir. Ces influences possibles ne peuvent être méconnues, mais elles n'expliquent pas tout.

18. Aquila, Symmaque et Théodotion ont traduit par *neanis* (jeune fille), ce qui correspond bien au sens général du mot hébreu 'almah (sans article).

19. Ainsi Ps 46,8.12 ; Jos 1,9 ; Jg 6,12 et surtout Dt 20,4.

20. D'après 2 R 18,10, en effet, la prise de Samarie (722/721) est datée de la sixième année d'Ezéchias.

Est-ce à dire qu'Ezéchias n'était pas encore né au moment de la seconde rencontre d'Isaïe avec Achaz, vers la fin de l'année 735 ? Il y a là un problème que nous n'allons pas examiner en détail, mais dont il faut dire un mot pour bien comprendre notre péricope. D'après 2 R 18,2, Ezéchias a vingt-cinq ans lors de son avènement proprement dit, qu'on s'accorde à dater de 716-715 : il a donc dû naître vers 740, quelques années avant la crise syro-éphraïmite. D'autre part, le critère donné au v. 16 convient mieux à un enfant de six ou sept ans qu'à un enfant de quelques mois²¹, alors que le ravage des royaumes coalisés va commencer dans moins d'un an. Or, nous avons remarqué l'initiative surprenante du Seigneur qui, après le refus d'Achaz, annonce lui-même un signe (une naissance à venir), et le présente comme un témoignage nouveau et merveilleux de sa protection : on s'attendrait plutôt à des paroles qui sanctionnent l'attitude du roi et prolongent les reproches du v. 13. Mais la situation est toute différente si, au lieu d'annoncer une naissance future, Isaïe se contente de citer la formule (vv. 14b et 15) par laquelle a été annoncée en son temps la naissance royale d'Ezéchias, héritier du trône.

Achaz récusé

Par le biais du repère chronologique pris dans la croissance de cet enfant (v. 16) pour annoncer la fin du danger actuel, le signe de l'Emmanuel reporte en effet sur Ezéchias l'espérance fondée sur les promesses du Seigneur à David et à sa descendance. C'est lui qui sera pour son peuple le salut dans la tourmente (car l'attitude d'Achaz va attirer le malheur, cf. 8,6-8), l'expression de la présence active de Dieu (8,10) : présage de la dévastation prochaine des royaumes coalisés contre Juda, espoir pour les malheureux habitants des provinces annexées par l'Assyrie (8,23—9,6). Achaz, successeur de David actuellement au pouvoir, n'en est encore qu'au début de son règne, mais, à cause de son comportement, l'espérance religieuse d'Isaïe et de ceux qui le suivent se détache de lui pour se reporter sur son fils, en qui elle voit désormais le véritable héritier des promesses.

21. Le verset 16 dit bien *avant que...*, mais le critère choisi est évidemment destiné à donner un ordre de grandeur. Nous avons d'ailleurs en 8,4 une indication chronologique liée à l'âge d'un enfant beaucoup plus jeune et nous y lisons : *avant que l'enfant sache dire papa, maman...*

L'interprétation messianique

Mais Ezéchias lui-même, dès le début de son règne personnel (à partir de 716-715), a déçu et nous en avons l'écho dans les oracles d'Isaïe contre l'alliance égyptienne (entre 713 et 701), nouvelle infidélité grave au Saint d'Israël (18,2 ; 20,6 ; 28,15 ; 30,1-7 ; 31,1-6). Sa politique a même attiré l'invasion assyrienne au cœur du royaume de Juda, et Jérusalem, en 701, n'a été sauvée que de justesse (36—37). A cette occasion, le ch. d'Isaïe a été relu, comme en témoignent quelques gloses²², en fonction d'une situation où Juda lui-même est l'objet des opérations de l'armée d'Assyrie. Dès ce moment, semble-t-il, l'oracle de l'Emmanuel avait changé de perspective, et, comme celui de 11,1-5, on allait bientôt l'appliquer à un autre descendant de David, apparaissant comme un rejeton sur la souche abattue. Il ne s'agirait plus alors d'un roi ou d'un prince héritier déterminé et déjà connu. La foi aux promesses faites à la dynastie de David allait se maintenir, mais en regardant vers l'avenir, au-delà d'une catastrophe devenue inévitable et à laquelle un reste seulement pourrait échapper. Il semble donc que la première interprétation messianique de l'oracle de l'Emmanuel ait été le fait d'Isaïe lui-même, vers la fin de sa carrière, ou de ses disciples immédiats. Le salut annoncé au peuple en détresse passait par Ezéchias, mais il le dépassait de beaucoup et ne pouvait dépendre de lui seul.

22. Notamment les mots *le roi d'Assyrie* (Assur), aux versets 17 et 20.



Le Fils de Dieu né de la race de David

Rm 1,1-7

PAR JEAN DUPLACY

Professeur aux Facultés de Théologie
de Lyon et de Louvain

Lu naguère à la messe de la Vigile de Noël (Rm 1,1-6), le début de la lettre de Paul aux Romains l'est maintenant, un an sur trois, à celle du quatrième dimanche de l'Avent (Rm 1,1-7). Il reste ainsi proche de la fête de la Nativité, et c'est normal, puisque l'une de ses affirmations essentielles concerne la naissance « selon la chair » de Jésus, le Fils de Dieu.

Un formulaire initial « christianisé »

- ¹ *Moi Paul, serviteur de Jésus Christ,
appelé par Dieu pour être Apôtre,...*
² *...je m'adresse à vous, bien-aimés de Dieu
qui êtes à Rome.*
³ *Vous les fidèles qui êtes, par appel de Dieu,
le peuple saint,
que la grâce et la paix soient avec vous tous,
de la part de Dieu notre Père
et de Jésus Christ le Seigneur.*

L'expéditeur, le destinataire, une salutation ou un vœu : tels étaient les trois éléments habituels du formulaire initial des lettres antiques, païennes (2 M 9,19 ; Ac 23,26) ou chrétiennes (Ac 15,23 ; Jc 1,1 ; etc.). En respectant ici comme ailleurs (1 Th 1,1 ; 2 Th 1,1-2 ; etc.)

la structure fondamentale de ce formulaire¹, Paul se montre fidèle aux habitudes de son temps.

Nous sommes vers l'an 56. Paul est en Grèce, à Corinthe, où il passe trois mois d'hiver (Ac 20,3), au terme d'un long travail missionnaire (Ac 15,36—20,2). Il attend le printemps pour porter à Jérusalem (Ac 19,21) le produit d'une collecte qu'il a organisée dans ses Eglises au bénéfice de la première communauté (15,25-27 ; cf. 1 Co 16,1-4 ; 2 Co 8—9 ; Ga 2,10). Si tout va bien, il se rendra ensuite en Espagne, en visitant au passage les chrétiens de Rome (15,23-24,28). Sa lettre aux Romains annonce et prépare cette visite. Tout cela est passé certes, définitivement passé, et ne semble guère nous concerner. Cependant, même au niveau du formulaire initial, ce vieux texte nous atteint déjà.

Transposant le titre « serviteur de Dieu », donné par l'A.T. à certains personnages importants pour le dessein du Seigneur (Ex 14,31 ; 2 Sm 7,8 ; 1 R 18,36 ; etc.), Paul se dit « serviteur de Jésus Christ ». Il nomme ses correspondants « les bien-aimés de Dieu » : « l'amour de Dieu... dans le Christ Jésus » les a atteints dans un « appel » entièrement gratuit (cf. v. 5 ; 8,28-30,35-39), qui les a fait entrer, à leur tour (cf. 15,25s), dans « le peuple saint »², c'est-à-dire un peuple séparé, consacré à Dieu et engagé ainsi à devenir saint (cf. 6,19-23). Paul aussi a entendu cet appel de Dieu (v. 1). Dès lors que peut-il souhaiter à ses correspondants qui ne viennent « de »³ Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ, » (v. 7) ?

Paul est mort, mais Jésus qu'il servait est vivant et notre vie est à son service. Depuis longtemps, les chrétiens de Rome sont disparus, mais Dieu est vivant, il nous aime et il nous a appelés. Aujourd'hui comme alors, c'est de lui seul et du Seigneur Jésus que peuvent nous venir « la grâce et la paix ». La « grâce »⁴, c'est au fond l'amour gratuit de Dieu qui a « livré son Fils pour nous » (8,32), qui nous a choisis (11,5) et qui nous justifie (3,24) sans que nous puissions nous « glorifier » (3,27). Quant à la « paix », les Sémites se la souhaitaient quand ils se rencontraient comme aujourd'hui encore en Israël et dans le monde arabe ; mais il s'agit ici de la paix entre Dieu et nous, qui a été rétablie par Jésus Christ (5,1 ;

1. Cette structure est quelque peu perturbée dans le lectionnaire qui, pour la clarté de la lecture orale, a transposé à la fin du v. 2, en le modifiant légèrement, le début du v. 7. Le texte se présente ainsi dans l'original : « ¹ Paul, serviteur de Jésus Christ... ? à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome, saints par appel (de Dieu). Que la grâce et la paix soient avec vous de la part de... »

2. Le mot peuple ne se trouve pas dans l'original : cf. ci-dessus, note 1.

3. Pour être habituelle, la traduction « de la part de... » présente l'inconvénient de suggérer l'intervention d'un tiers ou de tiers entre Dieu ou Jésus et les hommes.

4. En grec : *charis*, un mot apparenté à *chairé*, *chairain* (littéralement « sois dans la joie », mais en fait : « bonjour, au revoir ») fréquents à cet endroit dans les lettres grecques (Ac 15,23 ; 23,26).

cf. 2,10 ; 3,17 ; 15,33), qui est le règne même de Dieu (14,17) et doit imprégner nos relations « avec tous, si possible » (12,18 ; cf. 14,19).

Si ce formulaire initial de l'épître aux Romains nous concerne davantage qu'un quelconque formulaire antique — qui ne serait guère plus qu'une adresse sur une vieille enveloppe — c'est donc qu'il est « christianisé » et nous rejoint ainsi dans notre foi et notre existence chrétiennes.

Cette « christianisation » du formulaire initial se retrouve, plus ou moins marquée, dans toutes les lettres de Paul. Généralement sobre (1 Th 1,1 ; 2 Th 1,1-2 ; 2 Co 1,1-2 ; etc.), elle est parfois surabondante (Ga 1,1-4) comme ici où, à la mention du nom de Paul et de ses « titres » se rattache une phrase si longue et si complexe (vv. 1bc-6) qu'on ne peut guère la traduire sans la désarticuler.

Paul et sa mission

¹ *Moi, Paul, serviteur de Jésus Christ,
appelé (par Dieu) pour être Apôtre,
mis à part pour annoncer la Bonne Nouvelle...*

² *Pour que son nom soit honoré,
nous avons reçu par lui (= Jésus Christ)
grâce et mission d'Apôtre
afin d'amener à l'obéissance de la foi
toutes les nations païennes dont vous faites partie,
vous aussi que Jésus Christ a appelés.*

Paul souligne donc sa qualité d'Apôtre (cf. 1 Co 15,8-9), d'envoyé (cf. 10,15), chargé d'annoncer la Bonne Nouvelle et de l'annoncer « aux nations païennes », à l'humanité entière hormis Israël. Il a été « mis à part » et « appelé » par Dieu pour cette mission qui est sa grâce propre (cf. 1 Co 15,10) : il songe évidemment à sa conversion⁵.

Le motif de cette insistance affleure quand il constate : « ...les nations païennes dont vous faites partie... » En écrivant aux Romains, Paul semble un peu gêné : il « prend des gants » (1,11-12 ; 15,14-15) pour leur annoncer une visite qu'il finira par présenter comme un simple passage (15,23-24). L'éclat de la capitale rejaillit peut-être à ses yeux, sur ses habitants. Peut-être aussi a-t-il des raisons de se demander quel accueil il recevra. Toujours est-il qu'il va manquer à son principe de « limiter son apostolat aux régions » où l'Evangile

5. Il reprend, pour en parler, des termes qu'il a déjà employés en Ga 1,15-16 : *mis à part, appelé, grâce, annoncer, nations païennes.*

n'a pas encore été annoncé (15,20-21)⁶. C'est par fidélité à ce principe (15,22) qu'il a toujours renoncé à « porter l'Evangile » à Rome (1,13-14), bien que sa mission concerne « toutes les nations païennes ». Il n'est pas étonnant dès lors que Paul, dès le début de sa lettre, insiste sur cette mission (1,13-14 ; cf. 15,15-19), seul titre « officiel » qui puisse justifier sa venue à Rome.

Le Fils selon la chair et selon l'Esprit

Si Paul a été « mis à part » pour l'humanité entière, c'est :

¹ ... pour annoncer la Bonne Nouvelle

² que Dieu avait déjà promise par ses prophètes
dans les Saintes Ecritures...

³ Cette Bonne Nouvelle concerne son Fils :

selon la chair,

il est né de la race de David ;

selon l'Esprit qui sanctifie,

il a été établi dans sa puissance de Fils de Dieu

par sa résurrection d'entre les morts,

lui, Jésus Christ, notre Seigneur.

Partis d'un niveau superficiel — l'adresse d'une lettre — nous voici arrivés, en passant par la mission de Paul, au cœur même de notre texte. Parlant de l'Evangile, Paul est amené à dire ce qu'il est pour lui : « l'objet » essentiel de cette foi qu'il prêche (10,14-17), par laquelle on passe de la désobéissance (5,19) à l'obéissance (v. 5 ; 6,15-19 ; 10,16) au dessein de Dieu. Certes, il n'a plus à annoncer cet Evangile « en primeur » aux Romains qui l'ont déjà entendu. Mais s'il peut leur « communiquer quelque don spirituel », les « affermir » (1,12) dans leur foi, « raviver leurs souvenirs » et les aider à devenir « une offrande agréable » à Dieu (15,16), c'est en leur rappelant cet Evangile dont la crise galate lui a récemment permis d'approfondir le contenu (Ga).

Premier point : cette Bonne Nouvelle avait été « promise (littéralement : annoncée d'avance)... dans les Saintes Ecritures ». Paul est ici l'écho de la tradition chrétienne primitive d'après laquelle tous les événements de la vie de Jésus jusqu'à la Résurrection, s'étaient déroulés « selon les Ecritures » (cf. 1 Co 15,13-5)⁷ : « Toutes les promesses de Dieu ont leur oui » en Jésus (2 Co 1,20).

Au centre de cette Bonne Nouvelle : « le Fils de Dieu » (cf. déjà

6. Le christianisme était parvenu à Rome avant 49 ou 50 (cf. Ac 18,2) à une date et par des voies que nous ignorons.

7. Cf. Rm 1,17 ; 2,24 ; 3,4.10 ; 4,3.17.23 ; 8,36 ; 10,5 ; etc.

1 Th 1,10 ; 4 Co 1,9 ; etc.), celui que Paul appellera plus loin « son propre Fils » (8,32).

Ce Fils, Paul le « définit », si l'on peut dire, « selon la chair » et « selon l'Esprit ». « La chair » n'est pas plus le corps ou la nature humaine du Christ que « l'Esprit » ne serait son âme ou sa nature divine. Pour Paul, la vie « selon la chair », c'est l'existence du chrétien en tant qu'il appartient ou peut appartenir encore au monde ancien, le monde du péché et de la mort qui a précédé Jésus (8,6-8). La vie « selon l'Esprit », c'est l'existence du chrétien en tant qu'il est « une nouvelle créature » (2 Co 5,17), appartenant au monde nouveau inauguré par le don de l'Esprit (8,9-13 ; cf. Ac 2,33).

Le passage entre ces mondes, qui s'opère pour le chrétien lors de sa conversion et de son Baptême (cf. 6,3-11 ; 8,1-4) s'est opéré, au niveau de l'histoire du salut, par la mort et la résurrection de Jésus. Par sa naissance « de la race de David », le « propre Fils » de Dieu est « selon la chair » Israélite (cf. 9,3-5), descendant d'Abraham (4,1 ; Ga 3,16), sujet de la Loi (Ga 4,5) qui conduit à la malédiction et à la mort (Ga 3,10-13). En mourant, Jésus a mis fin à ce monde « selon la chair » dont il était membre à part entière « à l'exception du péché » (He 4,15). En ressuscitant (v. 4) et en recevant l'Esprit (Ac 2,33), il est « établi dans sa puissance de Fils de Dieu » ou, plus littéralement, « est constitué Fils de Dieu avec puissance (ou : *par la puissance*) ». C'est alors en effet que se réalise pleinement, pour le « propre Fils » de Dieu la parole d'intronisation royale du Ps 2,7 : Tu es mon Fils, c'est moi-même aujourd'hui qui t'engendre (cf. Ac 13,33). La résurrection de Jésus est comme une nouvelle naissance, elle fait de lui le « premier-né d'une multitude de frères » (8,29), d'un monde nouveau, le monde « selon (ou : *dans*) l'Esprit ». Il est maintenant « Seigneur et Christ (Messie) » (Ac 2,36) comme le rappelle la formule de Paul : « Jésus Christ notre Seigneur » (v. 4).

Conclusion

En fin de compte, dans la perspective de la Nativité, c'est en face du mystère d'une double naissance du Fils de Dieu que Paul nous place : celle qui l'a introduit dans le monde de « la chair », comme descendant de David, et en a fait ainsi l'un d'entre nous « né de la femme » (Ga 4,5) ; celle, d'autre part, qui par sa mort et « par sa résurrection d'entre les morts » en a fait le point de départ d'un nouveau monde, d'une nouvelle création « selon l'Esprit ».

C'est entre ces deux mondes, de l'un à l'autre en un continu passage, que se situe notre existence chrétienne comme celle des Romains.

C'est toi qui lui donneras le nom de Jésus

Mt 1,18-24

PAR ANDRÉ BOUTON

Bénédictin de Waegwan (Corée du Sud)

Pour les membres de la première communauté chrétienne, Jésus de Nazareth, le crucifié du Vendredi Saint, celui qui s'est montré vivant trois jours plus tard, est vraiment le prophète, l'élu de Dieu, le fils de David, celui qui devait venir. Pour ces chrétiens de fraîche date, toute la plénitude de vie et de bénédiction dont ils sont désormais comblés par lui, se trouvait d'avance contenue, signifiée dans son nom : *Jésus*, « *Dieu sauve* » que Marie (Lc 1,31) et Joseph (Mt 1,21) reçoivent l'ordre de lui donner à sa naissance.

L'enfant dont il est ici question ne doit être appelé à la vie ni pour répondre à une volonté d'homme, ni pour satisfaire le légitime désir d'une épouse, mais en vertu de la seule initiative supérieure et souveraine de Dieu.

Lorsque l'apôtre Paul s'adresse aux communautés juives de la diaspora, plus spécialement à celle de Rome, il se présente comme le « serviteur du Christ Jésus, Fils de Dieu *issu de la lignée de David selon la chair*, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts » (Rm 1,3-5). Même si la rédaction de l'épître aux Romains est antérieure à la rédaction des premiers chapitres du Matthieu-grec, nous ne pouvons pas en inférer que Paul ne savait rien de la conception virginale de Jésus. Il s'en tient simplement au donné biblique traditionnel tel que pouvaient le lire ses destinataires dans les livres de Samuel, des Rois ou les Psaumes.

Gardons-nous toutefois d'oublier que pour Paul, comme d'ailleurs pour Jean-Baptiste, la liberté souveraine du Tout-Puissant et son initiative incontestées sont aussi éloignées de nos catégories que ses voies peuvent l'être des nôtres : « Et n'allez pas dire en vous-mêmes,

proclame le héraut du Jourdain à ses auditeurs : « Nous avons pour père Abraham ». Car, je vous le dis : Dieu peut tout aussi bien, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham » (Lc 3,6).

Certes, le peuple hébreu au cours de sa longue histoire a connu plus d'une naissance inespérée, plus d'une conception miraculeuse ; jamais, pourtant, croyons-nous, Dieu n'aura opéré en faveur de son peuple une merveille, un prodige comparable à celui de faire entrer son propre Fils dans une lignée humaine : celle de David. Et la résurrection des ossements desséchés en Ezéchiel, ou la création d'une descendance abrahamique à partir des cailloux du désert, serait encore bien peu de chose en comparaison d'un tel prodige¹.

Or c'est par serment que Yahvé s'est engagé ; c'est à David qu'il a juré : « Du fruit de tes entrailles, je te procurerai une descendance éternelle » (Ps 132/131). Pourquoi alors ne fait-il pas appel à la virilité féconde des rois de Juda ? Seraient-ils pour toujours exclus et déconsidérés parce que plusieurs d'entre eux ont été idolâtres ? Pourquoi faire entrer son Fils dans l'héritage et la lignée davidique sans utiliser la semence d'un descendant du roi-prophète ?

Dieu en a décidé ainsi : c'est moyennant le renoncement, l'obéissance et l'acceptation volontaire d'un authentique fils de David (Mt 1,21-25), que son Fils Monogène deviendra fils de l'homme, parce que fils d'une femme (Ga 4,4).

Ces quelques réflexions devraient nous permettre de ne pas faire dire au texte plus qu'il ne peut dire ; mais d'y découvrir aussi tout

1. *Merveille et merveilleux*. On a coutume de distinguer entre le *merveilleux tout court*, celui de tous les récits légendaires ou fictifs, et le *merveilleux biblique* proprement dit, celui qui, à longueur de texte (Deutéronome) mentionne les signes et les prodiges déployés par Yahvé en faveur de son peuple. Sans doute, même dans la Bible, nombre de récits rapportent des événements qui pourraient bien se référer au *merveilleux tout court*, lorsqu'il s'agit seulement d'enjoliver un épisode, de rendre plus piquante une anecdote.

Le *merveilleux biblique* confère à certains événements de l'histoire du peuple de Dieu la valeur d'une intervention positive, certaine et catégorique de Yahvé ; soit qu'il ait décidé de tirer les siens d'une situation sans issue, soit qu'il veuille pour ainsi dire les contraindre à ne s'appuyer que sur lui.

La débâcle des troupes de Pharaon lors du passage de la mer des roseaux, l'écrasement de Sisara au torrent de Qishôn sont qualifiés de prodiges : c'est du *merveilleux biblique* proprement dit. Les sortilèges attribués à Moïse pour confondre les devins peuvent être rangés dans le *merveilleux tout court*. Les corbeaux qui ravitaillaient Elie au torrent de Kérît relèvent du *merveilleux tout court*, sauf si, à la place d'oiseaux sans discernement, ces « corbeaux » sont les membres d'une tribu bédouine connue sous ce nom. En ce cas, la merveille est d'un ordre supérieur et peut se classer dans le *merveilleux biblique* proprement dit. L'exemple ascétique d'un authentique serviteur de Dieu a tellement d'influence sur les mœurs barbares d'une tribu qu'elle en vient à se mettre spontanément à son service. C'est l'obéissance et la conversion du cœur qui l'emportent alors et procurent la victoire du plan divin. Cf. J. DREILLY, *Dictionnaire Biblique*, art. *Miracle*, Paris-Tournai, 1964, p. 761.

ce qu'on peut en tirer sans perdre contact avec la pensée et les intentions de l'écrivain sacré².

Traduction des vv. 20b-21a

Le texte de Mt comporte une phrase-clé qu'à la suite du Père Xavier Léon-Dufour³ nous proposons de rendre comme suit : « Joseph, fils de David, prends donc chez toi sans crainte Marie ton épouse, car sans doute ce qui est engendré en elle est l'œuvre de l'Esprit Saint ; mais elle enfantera un fils et c'est toi qui lui donneras le nom de Jésus » (Mt 1,20-21).

Nous avons souligné à dessein le *sans doute* par quoi le Père Xavier Léon-Dufour traduit le *gar* du texte grec ; et aussi le *mais* par quoi il traduit le *dé* du verset suivant. Ces deux particules, introduisent une véritable opposition entre les deux membres de phrase qui constituent le message de l'Ange :

- d'une part (*gar*), Marie a conçu du Saint-Esprit,

- d'autre part (*dé*), c'est à Joseph qu'il revient de droit, de donner un nom à l'enfant.

« Si les traducteurs n'ont pas senti qu'il y avait une opposition entre les deux membres du message, c'est qu'ils n'ont pas été attentifs à un phénomène de la langue de l'époque qu'on retrouve assez souvent dans d'autres passages du N.T. »⁴.

Mais opposition entre deux membres d'une même phrase, ne signifie pas qu'il y ait dans cette phrase deux messages différents : l'un étant l'annonce de la conception virginale, et l'autre, la révélation à Joseph du rôle qui demeure le sien en dépit du caractère insolite, extraordinaire de la conception envisagée. Il n'y a en fait qu'un message : « Ce n'est pas proprement en raison de la conception virginale mais plutôt, si l'on ose dire, malgré elle, que le fils de David doit prendre chez lui la mère du Sauveur ».

Le passage de Mt culmine donc non pas, comme a semblé le penser toute une partie de l'interprétation surtout latine, dans la révélation à Joseph de la conception virginale, mais dans la persistance pour lui de l'exercice de son droit de paternité légale, qu'il doit exercer malgré sa réserve, sa franchise et sa délicatesse. Du

2. Ouvrages consultés : A. PAUL, *L'évangile de l'Enfance selon S. Matthieu* (Lire la bible, 17) Paris, 1968 ; A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'Ere chrétienne*, Paris, 1963 ; S.W. BARON, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse*, t. III, 1957.

3. X. LÉON-DUFOUR, *L'Annonce à Joseph*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Institut Catholique, Paris, 1957, pp. 390-397 ; *Le Juste Joseph*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 91 (1959), pp. 225-231.

4. Art. cit., dans *Nouv. Rev. Théol.*, p. 228.



La mission de Joseph

Marie a conçu du Saint-Esprit. Mt l'a dit au v. 18. La mention de l'événement incline l'écrivain sacré à en tirer immédiatement tout ce qu'il sait devoir s'y rapporter, comme pour éviter d'avoir à y revenir⁵. De plus, chez Mt, cette mention inclut presque toujours la connaissance chez le lecteur, de ce que les protagonistes savent déjà des faits rapportés. Ainsi, quand il fait parler l'Ange, Mt a déjà eu soin de nous avertir que Marie a conçu de l'Esprit Saint. Or le messie ne peut être que « fils de David ». Parmi tous les titres messianiques, c'est sur celui-là qu'Israël s'est autrefois arrêté avec le plus de complaisance : affaire de circonstances politiques sans doute, mais aussi attachement profond et pour une part idéaliste du petit peuple opprimé. Jésus lui-même a préféré le titre à la fois plus mystérieux et plus suggestif de Fils de l'Homme : mais lorsque Mt place comme un blason la généalogie de Jésus en tête de son évangile, c'est le titre plus prestigieux de « fils de David » qu'il retient de préférence. Il lui reste alors à nous apprendre comment Joseph prit conscience du rôle providentiel qui lui était réservé pour assurer jusqu'au bout la descendance davidique du Messie.

Pour Lc, le point culminant de la situation avant la naissance de Jésus, semble bien être la conception virginale de la future mère. Mais on aurait tort de n'y pas rattacher très étroitement l'épisode de la Visitation. Marie a cru, et tout s'est réalisé comme elle a cru. Vierge, fille de Sion, c'est d'elle que doit naître le futur roi messianique, le fils de David idéal, prophétisé par Isaïe (ch. 9 et 11).

Pour Mt, c'est l'acceptation de cette situation par Joseph qui met le point final à la généalogie de Jésus, fils de David, fils d'Abraham.

Dans les deux cas, c'est de Dieu seul que vient l'initiative ; mais comme Joseph n'est pour rien dans la grâce faite à Marie, il ne peut lui appartenir d'introduire régulièrement dans l'héritage et la succession davidique, un enfant sur lequel il n'a, lui Joseph, aucun droit. Après l'intervention de l'Ange, non seulement il va devoir agir à l'égard de Jésus, tout comme le ferait un véritable père ; mais encore c'est son acceptation qui va donner aux promesses de Dieu tout leur sens.

5. Cf. en Mt 20,20-28 le rappel de l'humilité, que Mt donne comme conclusion à la dispute qui suit la demande de la mère des fils de Zébédée, alors que Lc place cet enseignement dans son petit « Discours après la Cène » (22,25). Cf. M.-J. LAGRANGE, *L'Evangile selon S. Matthieu*, Paris, 1927, Introduction, Les schémas de Mt, et tout le commentaire de ce passage.

L'interprétation des Pères

Aucun des récits ne parle d'un soupçon d'infidélité que Joseph aurait éprouvé à l'endroit de sa fiancée, ou d'un avertissement exprès de Marie après l'Annonciation à celui qui, le premier, avait légitimement le droit d'être mis au courant. Est-ce le départ inopiné de Marie pour rejoindre sa cousine, la hâte qu'elle a mise à se rendre auprès d'Elisabeth qui a induit les commentateurs à lui imputer une négligence aussi grave des responsabilités qu'ils partageaient ensemble du fait de leurs fiançailles régulières ? Simple impression : les Pères n'auraient-ils pas un peu « perdu les pédales » ?

Toutefois, si le soupçon d'adultère ne peut plus être retenu, on ne doit pas non plus trop présumer des réactions psychologiques, dans un ensemble de circonstances où sont si étroitement engagées les conditions de la vie familiale et spécialement le statut de la femme à une époque et dans un peuple si différents des nôtres. Quoi qu'il en soit, on peut admettre, en toute vraisemblance, un avertissement *secret* de Marie à son fiancé, même s'il n'entre pas directement dans les vues de Mt. Le projet explicite de Joseph de rendre *en secret* la liberté à sa fiancée, n'aurait-il pas pour point de départ une initiative, une intuition féminine ? Qui sait ? *La foi* n'a-t-elle pas de ces audaces ?

La prophétie d'Isaïe 7,14

Tout ce récit de l'annonce à Joseph baigne dans une atmosphère prophétique, inspirée d'Isaïe (ch. 7, 9 et 11) de Jérémie (ch. 23) et de Michée (ch. 4 et 5).

Marie, la première, est toute surprise, qui s'entend déclarer par l'Ange dans les termes d'Is 9,5-6 : « Ce fils qui t'est promis, est bien celui qui a reçu l'empire sur ses épaules. Il sera désormais appelé Fils du Très Haut, Conseiller-merveilleux, Dieu-fort, Père-éternel, Prince de la Paix. Etendu est son empire dans une paix infinie, pour le trône de David et sa royauté, dans le droit et la justice, dès maintenant et pour toujours ». Alors Marie s'informe. Au point où en sont les choses, sa question capitale a pu revêtir une tournure très nuancée qui a échappé, par la suite, à bien des commentateurs. Il faut savoir gré au Père J.-P. Audet d'avoir magistralement reconnu cette nuance en proposant de formuler ainsi la question de Marie :

« Si je dois me considérer dès maintenant, comme étant — au sens prophétique et plénier — celle qu'Isaïe annonçait à Achaz

6. J.P. AUDET, *L'Annonce à Marie*, dans *Revue biblique*, 63 (1956), pp. 346-374.

(7,14), comment tout cela pourra-t-il advenir ? Comment assurer la descendance davidique du messie selon la chair, puisque précisément dans ce cas, moi qui suis fiancée à un descendant authentique de David, je dois éviter d'avoir des relations normales avec lui ? » On n'hésite pas à charger le laconique « *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco ?* » Au témoignage du P. J.-P. Audet, la construction grecque autorise cette interprétation, rare il est vrai, mais qui se rencontre aussi en dehors de la *Koinè*.

Les exégètes s'interrogent encore pour savoir si Lc a pu connaître les récits de Mt et dans quelle mesure il a subi leur éventuelle influence. Il est certain que les diverses communautés chrétiennes qui lisaient les deux textes n'ont sans doute pas tardé à fondre en une seule tradition deux aspects d'un seul et même événement. Telle qu'elle est introduite par Mt, la citation d'Is 7,14 donne aux paroles de Marie un aspect catégorique qui semble confirmer un projet (voire un vœu) de virginité dans le mariage, par consentement mutuel et anticipé dès avant les fiançailles, comme si, avant l'Annonciation, elle avait pu avoir conscience d'être déjà la Vierge-Mère.

C'est dans cette voie que s'est engagée toute une partie de la tradition, spécialement la latine. Dès lors, la priorité est donnée à Marie sur Joseph ; et ce tournant a été abordé à une époque où la virginité comme telle avait revêtu toute sa noblesse.

La justice de Joseph

La tradition ne s'oppose plus à ce que Joseph, l'unique acteur du récit, ait été mis au courant de la conception virginale. Le v. 18 semble même le suggérer : « Elle fut trouvée enceinte par la vertu de l'Esprit Saint ». Saint Jérôme n'hésitera pas à déclarer que Joseph avait « une ouverture de mari » sur tout ce qui concernait sa future épouse : *pene licentia maritali futurae uxoris omnia noverat*.

« Joseph se montre juste, non en ce qu'il observe la Loi autorisant le divorce en cas d'adultère (la Loi n'a que faire ici), ni en ce qu'il se montrerait débonnaire (nul motif à cela), ni en raison de la justice qu'il devrait à une innocente, mais parce qu'il ne veut pas se faire passer pour le père de l'enfant divin... Joseph se retire, ayant soin dans la délicatesse de sa justice envers Dieu — et envers Marie — de ne pas divulguer le mystère qui la concerne... L'interprétation donnée ici n'est pas moins traditionnelle que les autres ; elle semble offrir moins de difficultés et reposer sur un meilleur fondement littéraire ».

Peu nous importe aujourd'hui, si Justin, Ambroise et Augustin ont

7. X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, pp. 230-231 *passim*.

interprété le doute de Joseph comme un soupçon grave touchant l'intégrité de Marie. Certains orateurs patristiques (saint Jean Chrysostome), pour consoler les maris trompés de leurs auditoires mondains, ont surtout mis l'accent sur la soumission et l'obéissance dont Joseph fit preuve, mais cela n'implique en aucune façon que cette situation équivoque eût été aussi la sienne.

Sans doute conviendrait-il de chercher plutôt dans les attaques virulentes des Juifs adversaires des Pères apologistes⁸ les raisons véritables de ce qui reste quand même un « gauchissement » de l'exégèse patristique à ses débuts.

Un rapprochement avec l'épreuve d'Abraham

On n'a pas manqué de rapprocher l'épreuve de Joseph de la tentation d'Abraham : une agonie, a-t-on précisé, qui annonce les rigueurs de Dieu le Père envers le Rédempteur. Or dans l'histoire du peuple hébreu, lorsque la vocation d'un sujet exceptionnel engage pour ainsi dire le progrès du peuple tout entier, il est bien rare que Dieu observe à son égard un parti pris de silence. Ainsi de Moïse, Gédéon, Samuel, Samson, Saül, David, Isaïe, Jérémie, etc. Leur programme est établi, dicté pour ainsi dire, avec au besoin des signes qui en authentifieront le déroulement en dépit des révoltes et des résistances humaines sans lesquelles rien ici-bas ne se fait de durable.

Gardons-nous des conclusions qui peuvent ressortir simplement à une conception trop étroite de l'inspiration des livres saints. Ainsi est-il dit au livre de la Genèse : « Dieu tenta Abraham et lui dit... » Qui sait, si le point de départ de cette mise à l'épreuve du patriarche ne se trouve pas plutôt dans une conception encore trop imparfaite de la grandeur de Dieu. Yahvé eût paru à Abraham moins puissant, et pour tout dire moins grand que Adad ou Baal, les dieux des Cananéens, lesquels exigeaient des sacrifices humains, si Lui aussi, Yahvé, n'avait été susceptible d'être honoré par le sacrifice d'un premier-né, d'un Isaac.

Si paradoxal que ce puisse être, un écrivain de nos jours présenterait son récit sous une forme opposée et débiterait ainsi :

« Un jour Abraham osa tenter Dieu et lui dit : « Seigneur Yahvé, j'ai vu qu'ici les Adad et Baal requièrent des sacrifices humains ; n'êtes-vous pas plus grand qu'eux tous, Seigneur Yahvé ? Comment ne seriez-vous pas honoré vous aussi, etc. » Et pour montrer à ces

8. Les adversaires des Apologistes n'acceptèrent jamais d'utiliser Is 7,14 dans la version des LXX, comme en témoigne Justin (*Dialogue avec Tryphon*, 43).

adorateurs d'idoles que son Dieu était plus grand encore que les leurs... ».

Un jour Joseph s'adressa à Yahvé et lui dit : « Serait-il vrai, Seigneur Yahvé, que Marie ma fiancée ait conçu de l'Esprit Saint et sans participation d'homme aucune ? Comment alors se réaliseraient vos promesses ? N'avez-vous pas fait serment à David : « Du fruit de tes entrailles... » Se peut-il que cet enfant soit aussi, comme moi un descendant, un vrai fils de David ? »⁹.

C'est la réponse de Dieu qui, mettant les choses au point, fait accomplir aussi bien à Abraham qu'à Joseph l'étape définitive dans leur conception du vrai Dieu, de sa fidélité, de son respect des promesses passées. Disons tout de suite que cette fabulation n'est imaginée qu'à titre d'exemple¹⁰.

9. Dans son cours sur les évangiles de l'Enfance (Ecole biblique, Jérusalem), le P. Benoit ne craignait pas de s'en tenir à une position beaucoup plus radicale. D'après lui, ce soupçon d'adultère qui est à la base du texte de Mt n'est rien d'autre qu'une conclusion logique d'économie littéraire. Les commentateurs veulent tous faire de la psychologie, alors que le texte n'en comporte pas. Psychologiser en ce cas, c'est faire violence au texte. Il ne faut pas dire que Joseph n'a pas pu soupçonner Marie d'adultère (les premiers Pères n'ont pas connu ces scrupules) ; du reste, Mt n'en savait rien ni par lui-même, ni moins encore par un souvenir conservé dans la Communauté, et il ne s'en souciait pas. Mais au moins à titre indirect, il doit répondre aux calomnies des Juifs touchant la naissance de Jésus. Il doit aussi introduire l'ordre exprès de l'Ange, et mettre en valeur que Joseph a accepté la paternité légale de l'Enfant. Pour cela il lui fallait établir que Joseph a envisagé de ne pas le faire (« Joseph lui-même a pensé cela, mais il a bien vu que ce n'était pas possible... Alors : l'Ange du Seigneur, etc. »). Et l'exégète doit s'en tenir à cette solution moyenne.

Méthode irréprochable sans doute dans son objectivité. Qui ne voit pourtant qu'elle comporte encore un risque ? Qu'on le veuille ou non, on psychologise encore, non plus à propos des protagonistes Joseph et Marie, mais à propos de l'écrivain dont on s'efforce de préciser les motivations sans en connaître tous les ressorts. C'est déjà plus aisé, certes... encore que non exempt d'incertitudes (la même remarque pourrait être faite à l'égard de Luc, et des motifs qui l'ont déterminé dans la rédaction de son récit de l'Annonce à Marie). C'est du moins ce à quoi doit s'en tenir l'exégète : sans toutefois exclure a priori la possibilité pour l'écrivain sacré de bénéficier de révélations directes, lesquelles ne seraient pas d'abord à base de réflexions personnelles éclairées par la foi.

Au pasteur revient alors la tâche largement bénéficiaire de susciter chez ses fidèles les motivations et les réactions qui, dans l'histoire du salut ont amené les protagonistes à prendre les décisions voulues par Dieu :

- chez Marie, la foi : « Bienheureuse toi qui as cru ! » ;
- chez Joseph, l'abandon inconditionné de ses prérogatives : « Joseph, fils de David ! »

10. Car il est absolument indispensable, dit P. de Vooght « de reconnaître que ce n'est pas parce que nous sommes aujourd'hui mieux placés qu'un écrivain, même sacré, pour percevoir avec le recul dont nous bénéficions, toute la signification et les implications multiples contenues dans son texte que nous pouvons nous autoriser à lui faire dire autre chose que ce qu'il a voulu dire, ou à le lui faire dire d'une façon différente, ce qui ne cadrerait ni avec sa mentalité ni avec celle de ses destinataires immédiats ».

Conclusion

En des temps comme les nôtres, où la responsabilité commune des conjoints est si hautement et à si juste titre valorisée, il pourrait paraître étrange, paradoxal, que Joseph et Marie, alors fiancés, n'aient pas été pressentis ensemble, avec plein droit d'exercer chacun leurs prérogatives conjugales respectives. On s'attendrait à une injonction ainsi formulée : « Et vous lui donnerez le nom de Jésus ».

Dieu voulut en user autrement avec eux, à une époque où une telle manière de procéder n'eût sans doute pas aussi bien servi les intentions secrètes de la Providence.

L'œuvre va-t-elle dire à celui qui l'a modelée :

« Pourquoi m'as-tu faite ainsi ? »

Son œuvre lui dit-elle : « Tu es manchot ? »

Malheur à qui ose dire à un père : « Qu'as-tu engendré ? »

et à une femme : « De quoi as-tu accouché ? » (Rm 9,20 ; Is 29,16 ; 45,9d-10).

Joseph sut respecter les insondables desseins de Dieu. Il fut un patriarche délicat, laborieux, aimant, obéissant, respectueux, silencieux et désintéressé. Il appartient désormais à l'Eglise de nous révéler sur quels fondements et à quelle profondeur se situe tant de grandeur.



LA VENUE D'UN PRINTEMPS ÉTERNEL

Une fois seulement par an, mais une fois pourtant, le monde que nous voyons fait éclater ses puissances cachées et se révèle lui-même en quelque sorte. Alors, les fleurs apparaissent, les arbres fruitiers et les fleurs s'épanouissent, l'herbe et le blé poussent. Il y a un élan soudain et un éclatement de la vie cachée que Dieu a placée dans le monde matériel. Eh bien ! ceci nous est comme un exemple de ce que le monde peut faire au commandement de Dieu. Cette terre éclatera un jour en un monde nouveau de lumière et de gloire dans lequel nous verrons les saints et les anges. Qui penserait, sans l'expérience qu'il a eue des printemps précédents, qui pourrait concevoir deux ou trois mois à l'avance que la face de la nature qui semblait morte pût devenir si splendide et si variée ?... Il en est de même pour ce printemps éternel qu'attendent tous les chrétiens ; il viendra quoiqu'il tarde. Attendons-le, car il viendra sûrement, et il ne tardera pas (He 10,37). Aussi disons-nous chaque jour : Que ton règne vienne ! Ce qui veut dire : « Montre-toi, Seigneur ; toi qui es assis au milieu des chérubins, montre-toi, manifeste-toi ». Réveille ta puissance, viens nous délivrer (Ps 79,3).

J.-H. NEWMAN¹

Année B

Première lecture : 2 S 7,1-5.8b-11.16

Deuxième lecture : Rm 16,25-27

Evangelie : Lc 1,26-38

Avoir un dieu proche, accessible : vieux rêve des hommes, expression d'une de leurs aspirations les plus profondes et les plus admirables. N'est-il pas normal que le jeune roi David, au moment où Israël trouve enfin sa cohésion et sa stabilité, veuille construire un temple où habiterait le Dieu que sert et honore son peuple ? Mais, à ce moment-là surtout, il était beaucoup plus important de voir affirmée la liberté souveraine de Dieu qu'on n'enferme pas dans l'enceinte d'un sanctuaire, auquel on n'assigne pas une résidence, fût-ce avec l'intention de le mieux honorer.

Le salut repose sur une alliance dont le Seigneur garde l'initiative, et sur une présence de Dieu au cœur même de l'histoire du peuple choisi. Cette insertion dans la lignée des hommes n'est pas soumise à l'érosion qui ronge les pierres d'un temple et en fait, avec le temps, un amas de ruines.

Lorsque Dieu viendra habiter pour de bon parmi les hommes, ce sera en prenant chair dans le sein d'une vierge d'Israël, sa servante.

Alors sera manifesté le mystère que les prophètes au long des siècles avaient annoncé, mais dont la révélation dépasse et transcende toutes les espérances.

1. J.-H. NEWMAN, *Pensées sur l'Eglise* (Unam Sanctam, 30), Paris, 1956, p. 20.

Maison de David, Maison de Dieu

2 S 7,1-5.8b-11.16

PAR JULES DE VAULX

Professeur au Grand Séminaire de Nancy

On doit profondément regretter que la première lecture proposée par la liturgie n'offre aux chrétiens qui attendent la venue du Messie, Fils de David, que les débris du magnifique oracle de Nathan (2 S 7,1-17). On y cherche en effet vainement la moindre allusion au lignage de David, pour lequel Dieu sera un père (vv. 12.14). Le rapprochement avec l'évangile en devient ainsi plus difficile : les versets essentiels de l'Annonce faite à Marie se trouvent privés de leur parallèle vétérotestamentaire (Lc 1,32.33.35). Les versets supprimés sont précisément ceux qui ont le plus soutenu l'espérance messianique au cours des âges, depuis les auteurs inspirés du Psaume 89 et du livre des Chroniques¹, jusqu'au Nouveau Testament² et aux Pères de l'Eglise³. Ceux-ci les ont utilisés pour démontrer que l'oracle annonçait bien le Christ Jésus (v. 14), fondateur de l'Eglise (v. 13).

Ainsi mutilé et appauvri, le texte reste cependant suffisamment riche pour être commenté tel qu'il se trouve dans le lectionnaire⁴.

1. Ps 89,5.20-22.25-28.31-36 ; 1 Ch 17,1-15 dont on notera les variantes caractéristiques de nos versets 12.14b et 16 qui soulignent le caractère individuel et transcendant du Fils de David.

2. Ac 13,22-37 est une sorte d'homélie synagogale chrétienne de notre texte ; les vv. 23 et 33 se réfèrent à 2 S 7,12.14 ; He 1,5 cite 2 S 7,14.

3. Justin (*Dialogue*, 118,2), Tertullien (*P.G.*, t. 2, c. 350), Clément d'Alexandrie (*P.G.*, t. 76, cc. 113-114), Ambroise (*P.L.*, t. 14, c. 895), Augustin (*Cité de Dieu*, liv. 17, ch. 8), etc., ne s'attardent qu'aux vv. 12-16.

4. Sur l'oracle de Nathan, voir G. AUZOU, *La danse devant l'arche*, Paris, 1968, pp. 281-343 ; Y. CONGAR, *Le mystère du Temple* (Lectio divina, 22), Paris, 1958, pp. 35-48 ; R. de VAUX, *Jérusalem et les prophètes*, dans *Revue biblique*, 73 (1966), pp. 482-488. Sur l'ensemble des livres de Samuel, voir J. DELORME, *Les livres de Samuel*, dans ROBERT et FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. 1, Tournai, 1957, pp. 414-434 ; R. de VAUX, *Les livres de Samuel* (Bible de Jérusalem), Paris, 1953.

Contexte historique : un tournant dans l'histoire d'Israël

La conquête de Canaan est maintenant achevée, le peuple sort de l'anarchie de l'époque des Juges où « il n'y avait pas de roi en Israël » et où « chacun faisait ce qui lui plaisait » (Jg 21,25). Les bandes de pillards ennemis ont été peu à peu repoussées ; Israël a refoulé les terribles Philistins dans leur district côtier d'où ils ne sortiront plus (2 S 5,17-25).

La royauté précaire de Saül a été remplacée par celle de David. La force du jeune roi lui vient de ses qualités personnelles (1 S 18,7-8), de l'acclamation populaire et du soutien de toutes les tribus (2 S 2,4 ; 5,1-5), mais aussi de la faveur des prophètes et de l'onction qu'il a reçue de Yahvé (1 S 16,13).

David s'est emparé de Jérusalem par surprise (2 S 5,6-9). Loin de détruire cette ville, il l'a choisie comme capitale, et y a fait venir l'arche d'Alliance (2 S 6,12-19).

En somme une page de l'histoire d'Israël est tournée : l'Exode est finalement achevé, Canaan définitivement conquis ; le peuple, assuré du salut, peut maintenant regarder l'avenir avec confiance (2 S 8).

Mais quel sera cet avenir ? La fière religion des nomades du désert, fidèles à Yahvé, ne risque-t-elle pas de s'édulcorer au contact des cultes cananéens ? Honorer Yahvé en lui construisant des temples comme aux Baals, n'est-ce pas glisser sur la pente de l'imitation puis du syncrétisme avec les cultes païens ?

L'alliance des douze tribus avec Yahvé va-t-elle subsister ? Ce peuple restera-t-il un « peuple à part » (Nb 23,9) ? La monarchie de David sera-t-elle semblable à celle de Saül et des autres nations (1 S 8,5) ou va-t-elle s'associer à la théocratie et inventer « le caractère religieux de la monarchie israélite »⁵ ?

C'est à ce tournant de l'histoire, au moment où David réfléchit à ces problèmes, que Dieu intervient pour les résoudre par son prophète Natan.

1. Faut-il construire un temple à Yahvé ? (vv. 1-3)

¹ Le roi David était enfin installé dans sa maison à Jérusalem. Le Seigneur lui avait accordé des jours tranquilles en le délivrant de tous les ennemis qui l'entouraient. ² Le roi dit alors au prophète Nathan : « Regarde, j'habite dans une maison de cèdre et l'arche de Dieu habite sous la tente ». ³ Nathan répondit au roi : « Tout ce que tu as l'intention de faire, fais-le, car le Seigneur est avec toi ».

5. Cf. J. de FRANE, *Aspect religieux de la royauté israélite*, Rome, 1954, surtout pp. 159-168.

Ce récit en prose s'apparente à des textes égyptiens imaginant des dialogues entre le pharaon et ses conseillers, destinés à souligner la sagesse royale⁶.

Roi incontesté et victorieux, David pense nécessaire de construire un temple à Yahvé son Dieu. Depuis la fameuse Tour de Babel (Gn 11,1-9), ce fut le souci de tous les souverains. Le prince sumérien Goudéa s'exclamait déjà : « O Ningirsu, j'ai construit ton temple ; avec joie, je veux t'y introduire ». Et le dernier roi de Babylone, Nabonide, raconte avoir entendu en songe Marduk lui ordonner de bâtir un temple à la déesse lunaire Sin.

En construisant ces édifices solides, les rois pensaient, selon une mentalité religieuse empreinte de magie, s'assurer un règne durable : « Que la race de mon sacerdoce dure éternellement, comme la base du Temple Esagil de Babylone ! »⁷. Des raisons politiques pouvaient aussi motiver ces constructions : ce fut le cas des sanctuaires de Béthel et de Dan érigés par Jéroboam pour détourner le peuple de monter à Jérusalem (1 R 12,26-33).

On sait que Yahvé s'est opposé à la construction de la Tour de Babel et qu'il refusera le projet de David (vv. 4-5). Mais alors comment Nathan le prophète a-t-il pu l'approuver ? Cette question a préoccupé les Pères de l'Eglise qui s'interrogent sur l'infailibilité de la parole prophétique. Ils parent à la difficulté en soulignant la différence entre les messages venus de Dieu et les opinions personnelles des prophètes qui s'appuient sur la raison et sur les usages du milieu ambiant⁸. La mésaventure de Nathan doit faire réfléchir tous ceux qui conçoivent la religion et l'Eglise selon les schèmes sociologiques et les idéologies contemporaines. La pensée de Dieu transcende ce qui est raisonnable et humainement bon.

2. La souveraine liberté de Yahvé (vv. 4-5)

⁶ Mais cette nuit-là, la parole du Seigneur fut adressée à Nathan :

⁷ Va dire à mon serviteur David :

Ainsi parle Yahvé :

« Est-ce toi qui me bâtiras une maison pour que j'y habite ? ».

6. On appelle ce genre : *Königsnovelle*, récit royal ; cf. R. de VAUX, *art. cit.*, dans *Revue biblique*, pp. 484s.

7. Tablette d'Assarhadon ; sur tout ce paragraphe, voir de FRANE, *op. cit.*, pp. 297-299.

8. Cf. Théodoret (*P.G.*, t. 80, c. 613) ; Procope de Gaza (*P.G.*, t. 87/1, c. 1127) ; Raban Maur (*P.L.*, t. 109, c. 88) ; Saint Thomas (2a 2ae, q. 171, art. 5).

L'oracle en vers, bien rythmé, s'adressant à David à la deuxième personne et parlant de Dieu à la troisième, se poursuit aux vv. 11c et 16. Il exprime l'opposition entre le projet de l'homme et le dessein de Dieu à l'aide du mot-crochet *maison*, employé à double sens : *temple* et *dynastie*. C'est le genre littéraire *fa'l*, utilisé par les voyants arabes et les anciens prophètes d'Israël⁹.

Le prophète écarte donc le projet de David. Ce n'est ni basse manœuvre politique¹⁰, ni condamnation de tout sanctuaire et de tout culte¹¹, ni attachement conservateur au culte nomade du désert (cf. Am 5,25 ; Jr 7,1-15). Y a-t-il même interdiction de construire le temple¹² ? Pas forcément. Nathan veut simplement montrer que le projet de David n'a pas l'importance qu'il lui donne. Ce qui importe, c'est la transcendante liberté de Dieu, qu'on n'assigne pas à résidence comme un Ba'al. C'est lui qui choisit, guide, accompagne, protège, investit, fait alliance et finalement se bâtit lui-même la maison qu'il désire (vv. 7.8.9.13). En matière religieuse, c'est Dieu qui a l'initiative et non pas l'homme.

3. David vassal de Yahvé (vv. 8b-9a)

⁹ C'est moi qui t'ai pris au pâturage derrière le troupeau, pour que tu sois le chef de mon peuple Israël. ¹⁰ J'ai été avec toi dans tout ce que tu as fait, j'ai abattu devant toi tous tes ennemis.

Dans le texte du lectionnaire, ces versets semblent expliquer le refus de Dieu et illustrer sa souveraine et libre initiative. En fait, ils constituent le début de la partie essentielle de l'oracle qui annonce l'Alliance de Yahvé avec David.

Les vv. 8.9.11b.12 et peut-être 16, où Dieu parle à la première personne en s'adressant à David, sont en effet construits sur le modèle des traités d'alliance (ou plutôt de vassalité) entre empereurs

9. Cf. 2 S 12,9-10 (Nathan) ; 1 R 21,19 (Elie) ; cf. E. COTHENET, *Nathan*, dans *Suppl. Dict. de la Bible*, t. 6, cc. 301-303.

10. Cf. l'étrange article de G. AHLSTRÖM, dans *Vetus Testamentum*, 11 (1961), pp. 113-127 ; Nathan du « parti jébuséen » verrait d'un mauvais œil l'érection d'un sanctuaire qui serait aux mains d'Abiathar du « parti yahviste ». Réfutation dans E. COTHENET, *art. cit.*, cc. 305-306.

11. Les anciens exégètes de l'école de Welhausen cherchaient la pointe du récit dans le refus du temple. On est actuellement d'accord pour la voir dans l'Alliance avec David.

12. Si le v. 13 fait partie de l'oracle, il n'est pas question de refus d'un temple par Dieu ; cf. J. LOZA, recension du livre de J.G. TRAPIELLO, dans *Revue biblique*, 78 (1971), pp. 119-122.

et rois, fréquemment cités dans les textes profanes du deuxième millénaire¹³.

La vassalité de David est indiquée par les trois titres qui lui sont donnés : *nagid*, *chef*, littéralement « celui qui est en avant » (v. 8), ne s'applique qu'à des rois choisis, établis et parfois rejetés par Dieu¹⁴. *Ebed*, *serviteur* (v. 8, cf. v. 5) et *fil* (v. 14) apparaissent dans les textes de Mari, Ugarit, Tell el Amarna pour désigner les rois vassaux.

L'oracle de Nathan donne ainsi à la monarchie israélite son caractère spécifique : le roi de Juda n'a pas sa pleine indépendance, mais il ne peut être soumis à aucun roi terrestre¹⁵ car il ne dépend que de Yahvé seul. Par là sont sauvegardés la théocratie yahviste et le caractère particulier du peuple d'Israël.

Exprimée en termes d'alliance, comme au Sinaï (Ex 19,3-5), mais d'alliance inconditionnelle comme celle conclue avec Abraham (Gn 15,7-11,17-21), l'Alliance avec David prolonge ces dernières. Ainsi la nouvelle institution royale trouve sa place dans l'éternelle économie du salut.

4. Un règne de paix et de stabilité (vv. 9b-11b)

⁹ Je te ferai un nom aussi grand que celui des plus grands de la terre.

¹⁰ Je fixerai en ce lieu mon peuple Israël, je l'y planterai, il s'y établira, il ne tremblera plus et les méchants ne viendront plus l'humilier comme ils l'ont fait ¹¹ depuis le temps où j'ai institué les juges pour conduire mon peuple Israël. Je te donnerai des jours tranquilles en te délivrant de tous tes ennemis.

Les vv. 9 et 11b contiennent le texte de l'Alliance avec David, tandis que les vv. 10 et 11a concordent mieux avec les versets 6 et 7 où il s'agit non de David, mais du peuple hébreu, qui désormais trouvera son repos.

En mêlant ces deux thèmes, l'auteur du livre de Samuel montre combien le sort du peuple est lié à celui de David. Il affirme ainsi que le peuple de Dieu n'aura de paix et de stabilité que par le roi davidique qui doit faire régner la paix et la justice (cf. Is 9,6 ; Ps 72,1-7).

13. Textes dans : R. de VAUX, *Le Roi d'Israël, vassal de Yahweh*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, t. 1, Vatican, 1964, pp. 119-133 ; E. LIPINSKY, *Le poème royal du psaume 89* (Cahiers de la Revue Biblique, 6), Paris, 1967, pp. 58-66.

14. Saül 1 S 9,16 ; 10,1 ; David 1 S 13,14 ; 25,30 ; 2 S 5,2 ; 6,21 ; Jéroboam 1 R 14,7 ; Baasha 1 R 16,2.

15. 2 R 16,7 nous montre Achaz, le mauvais roi, se soumettre au roi d'Assyrie comme « serviteur » et comme « fils ».

5. La maison de David (vv. 11c-16)

¹¹ Le Seigneur te fait savoir qu'il te fera lui-même une maison...

¹⁶ Ta maison et ta royauté subsisteront toujours devant moi ; ton trône sera stable pour toujours.

Comme les rois orientaux, David avait cru assurer la stabilité de son royaume en construisant le Temple, maison de Dieu. Nathan lui répond que cette paix est un don de Dieu. Yahvé donnera une maison à David, c'est-à-dire une dynastie, qui sera constituée par ses descendants (v. 11c-16) et qui héritera de ses promesses (Ps 89,35-36 ; 132,1).

Mais il y a plus qu'un simple retournement de situation et d'initiative. La maison de David sera aussi la maison de Yahvé : en Israël, Dieu sera présent non seulement dans un temple comme chez les Cananéens (v. 13), mais dans la dynastie élue au sein du peuple élu¹⁶. C'est dans le Corps du Christ, fils de David et fils de Dieu, que Dieu habitera parmi nous (Jn 1,14 ; cf. He 1,5). C'est son Corps ressuscité, vivant dans l'Eglise, qui est le Temple véritable (Jn 2,20-22 ; 1 Co 3,17). C'est lui, vainqueur de toutes les puissances du mal (1 Co 15,24), qui régnera pour toujours dans la justice et dans la paix (Mt 25,31-46).

16. Cf. Y. CONGAR, *Le mystère du Temple*, pp. 45-47.

Gloire au Dieu sauveur

Rm 16,25-27

PAR KARL GATZWEILER

Professeur au Grand Séminaire de Liège

La grande doxologie finale de l'épître aux Romains¹, qui peut très facilement se détacher de son contexte, répond parfaitement aux lois du genre et nous paraît refléter adéquatement la pensée de l'apôtre des Gentils.

La finale de cette épître a fait l'objet de nombreuses discussions. Jadis, on s'interrogeait sur l'appartenance des deux derniers chapitres à l'épître originale. Aujourd'hui on se plaît à considérer le dernier chapitre comme une lettre autonome adressée à l'Eglise d'Ephèse et ajoutée après coup à la lettre aux Romains. Les arguments avancés dans le débat sont multiples et variés. L'un d'eux montre clairement que cette controverse ne nous concerne guère : dans l'important papyrus P 46, la doxologie finale s'insère entre 15,33 et 16,1. Ceci prouverait que le dernier chapitre a été ajouté après coup au document. Notre doxologie se trouve néanmoins manifestement attestée dans la lettre originale et s'avère, en fait, peu concernée par le débat en question.

1. Bibliographie : L. CERFAUX, *Une lecture de l'épître aux Romains*, Tournai-Paris, 1947 ; K. BARTH, *Petit commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, 1956 ; F.J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains* (Commentaire du Nouveau Testament), Neuchâtel-Paris, 1957 ; H. RIDDERBOS, *De brief van Paulus aan de Romeinen* (Commentaar op het Nieuwe Testament), Kampen, 1959 ; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer* (Das Neue Testament Deutsch), Goettingue, 1959 ; M. ROUSSEAU, *L'épître aux Romains*, Neuchâtel-Paris, 1960 ; H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Berlin, 1962 ; S. LYONNET, *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains* (Bible de Jérusalem), Paris, 1966 ; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Goettingue, 1966 ; R. BAULÉS, *L'Evangile, puissance de Dieu, commentaire de l'épître aux Romains* (Lectio Divina, 53), Paris, 1968 ; G.C. VAN ENGELN, *De brief van Paulus aan de Romeinen* (Katholieke Bijbelstichting), Bruges, 1969 ; *Epître aux Romains* (Traduction œcuménique de la Bible), Paris, 1967.

Cependant cette doxologie a connu à son tour ses contestataires. Leur critique se fonde sur son allure soit-disant peu paulinienne et sur sa place variable dans les manuscrits. Ici encore, cette discussion ne nous intéresse pas directement² : quoi qu'il en soit de ses origines, la doxologie forme une pièce autonome qu'on peut et doit examiner indépendamment de son contexte immédiat. Pourtant, malgré cette autonomie, elle s'harmonise parfaitement avec le document qu'elle prétend clôturer. L'analyse devra montrer qu'elle constitue effectivement une finale valable pour l'épître aux Romains.

Considérée en elle-même, la doxologie se présente comme une prière liturgique, comme un hymne de louange à Dieu. Les mentions de Dieu, au début et à la fin du chant, composent un magistral encadrement pour cette longue phrase, admirablement balancée, dont l'allure solennelle contraste avec le genre épistolaire habituel. Style et langue rappellent manifestement des pièces analogues dans d'autres épîtres (cf. Ep 3,20-21 ; Jude 24-25 ; 1 Tm 1,17). Par ailleurs, on ne peut s'empêcher de faire un rapprochement avec les premiers versets de la lettre : les circonstances concrètes qui ont provoqué l'épître, expliquent que Paul solennise aussi bien son adresse (1,1-7) que sa finale (16,25-27).

Gloire à Dieu par le Christ pour les siècles

La doxologie est essentiellement action de grâces et chant de louange. La prière s'adresse à Dieu évoqué au début et à la fin de l'hymne. Dieu est d'abord présenté comme celui qui a le pouvoir et la puissance (*dynamenoi-dynamis*). Il se définit en face de l'homme comme celui qui agit et opère. Il conçoit un plan et l'exécute. Il suscite la vie chrétienne et la porte. Il assure la fermeté à la doctrine et la constance à la pratique dans les jeunes communautés chrétiennes qui lui doivent l'existence et la permanence. Le Seigneur apparaît en créateur et sauveur de son peuple. Explicitement cité en finale, il est qualifié d'unique et de sage. Ces adjectifs peuvent se comprendre comme juxtaposés ou coordonnés. Dans le premier cas, Dieu s'avère unique et sage à la fois, et la formule cadre bien avec le genre hymnique dont elle relève ; dans le second, il est présenté comme le seul sage qui soit, et l'affirmation rappelle heureusement la fin de la partie doctrinale de la lettre (cf. Rm 11,33-36).

Selon l'économie chrétienne, la prière n'atteint Dieu que par Jésus Christ. Le titre est classique, il est présenté simplement et sobre-

2. Pour plus d'explications concernant les données de la critique textuelle, nous renvoyons aux commentaires de l'épître aussi bien qu'aux introductions classiques au Nouveau Testament.

ment. Toute l'attention se porte sur Dieu lui-même. Jésus n'est que l'intermédiaire entre le ciel et la terre. Il est le révélateur de Dieu auprès des hommes et l'intercesseur des hommes auprès de Dieu.

La finale de la doxologie répond parfaitement aux lois du genre. La gloire revient à Dieu soit pour les siècles des siècles, soit pour les siècles. L'hésitation de la critique textuelle n'a guère d'importance. Les deux lectures sont également possibles et valables. Elles évoquent la maîtrise de Dieu sur la création entière. Fidèle au genre et à la tradition juive, la prière se termine par un *Amen* qui la confirme et invite le lecteur à s'y joindre à son tour.

L'évangile et la révélation

Rm 16,25-27 chante le Dieu qui se révèle sauveur. L'évocation de l'action salvifique de Dieu au début de l'hymne appelle sa description plus détaillée au cœur même de la doxologie.

L'œuvre divine de salut répond à un projet de Dieu qui s'exprime dans l'évangile prêché par l'Apôtre et dans la révélation proposée par Dieu. Le genre prophétique et le genre apocalyptique se recourent. Les trois termes régis par la préposition *kata* (selon, conformément à) s'appellent mutuellement et doivent se comprendre en référence l'un à l'autre : l'évangile est proclamé dans le kérygme et constitue la révélation venant de Dieu.

L'évangile est évidemment la Bonne Nouvelle, et la Bonne Nouvelle de Jésus Christ³. Quand Paul parle de son évangile, il ne s'agit pas de la Bonne Nouvelle dont lui-même ferait l'objet, mais de celle qu'il a mission de prêcher à tous les hommes. L'objet du message est la victoire de Jésus sur la mort, sa résurrection qui l'a établi Fils de Dieu et Seigneur (cf. Rm 1,4). Ceci est explicitement exprimé dans le terme « kérygme » qui fait suite à celui de « Bonne Nouvelle ».

Le kérygme est la prédication de la Bonne Nouvelle qui suscite le monde chrétien⁴. L'objet de cette proclamation est clairement défini.

3. Dans le Nouveau Testament, le mot *évangile* signifie soit la Bonne Nouvelle du salut prêché par Jésus (cf. Mc 1,15 ; 13,10 ; 14,9 ; Mt 11,5 ; Lc 4,18-43 ; 7,22) soit la Bonne Nouvelle de la résurrection proclamée par l'Eglise (cf. Ac 5,42 ; 8,35 ; 11,20 ; Rm 1,1ss ; 1 Co 15,1ss). De sujet, Jésus est passé objet de l'évangile. Finalement, le mot recouvre toujours une prédication orale et vise une présentation globale du fait chrétien centré sur la résurrection de Jésus.

4. Le mot *kérygme* appartient à la famille des mots *kerussein* (proclamer) et *kèrix* (hérald). Dans le Nouveau Testament, il signifie soit l'action de prêcher ou d'exhorter (cf. Mt 12,41 ; Lc 11,32 ; 1 Co 2,4 ; Tt 1,3), soit le contenu de la prédication et du message (cf. finale brève de Mc ; 1 Co 15,14). Dans notre texte, le dernier sens semble s'imposer.

Jésus Christ doit être prêché et par cette prédication la Bonne Nouvelle se répand.

L'action salvifique de Dieu se ramène à la révélation d'un « mystère », expression qui nous rappelle le langage des épîtres de la captivité. La notion de mystère est difficile et complexe⁵. Le mystère, c'est le salut de l'homme que Dieu a décidé et réalisé, c'est la volonté salvifique de Dieu qui parfait et parachève la création humaine, c'est Dieu lui-même qui appelle l'homme à l'existence et le conduit à son but. Ce mystère, Dieu le conçoit et le réalise, il le décide et l'exécute, il le dévoile à nos yeux et le concrétise dans nos cœurs. Le centre du mystère est évidemment Jésus Christ. Tout le mystère se condense en lui. Il est le visage de Dieu et la réussite de l'homme. En lui, Dieu s'exprime lui-même et opère notre salut.

La révélation du mystère de Dieu prend corps dans la prédication de l'évangile. Dieu se manifeste jusqu'au plus profond de son être en ressuscitant Jésus des morts. Il se dévoile comme celui qui ne veut pas la mort du pécheur mais la vie de l'homme. Cette révélation du mystère de Dieu est la Bonne Nouvelle qu'il s'agit de proclamer. Par la révélation de ce mystère, nous découvrons que Dieu a le pouvoir de nous affermir et qu'il est unique et sage à la fois.

L'histoire du salut

Dieu réalise son plan de salut dans l'histoire humaine qu'il conduit selon sa volonté créatrice et salvifique. L'histoire de salut se confond avec l'évangélisation du monde, elle s'identifie avec la révélation du mystère. Elle se structure tout normalement autour de l'événement sauveur par excellence qui porte le nom de Jésus Christ. Avant Jésus, le mystère est resté caché et inédit ; après lui, il est manifesté au grand jour. L'opposition entre les deux époques est quelque peu forcée pour faire ressortir la nouveauté et l'éminence

5. Pour la notion du *mystère*, cf. L. CEREAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio Divina, 6), Paris, 1954. Pour cet auteur, Paul présente le christianisme « comme la réalisation d'une vaste économie de salut, mystère de la sagesse divine, ayant pour objet l'œuvre du Christ et le Christ lui-même (p. 7)... Le message chrétien du salut par le Christ s'appelle désormais le mystère de Dieu (génitif sujet) ou le mystère du Christ (génitif objet). Une connaissance plus profonde du plan divin infiniment sage, infiniment riche, justifie ce terme de mystère (p. 303)... Le mystère ne se différencie point, pour le contenu, de l'évangile ; on fait connaître l'évangile comme on fait connaître le mystère, on a part à l'évangile comme au mystère ; Paul parlera du mystère de l'évangile. Le même Christ ou le même salut par le Christ est annoncé, bonne nouvelle, et en même temps mystère si l'on considère la sagesse profonde du plan divin qui nous est manifesté (p. 304)... Le mystère vise donc le plan de Dieu qui réalise l'économie universelle du salut (p. 305) ».

du geste révélateur en Jésus. Elle est d'ailleurs aussitôt adoucie : avant Jésus, le mystère est préparé et annoncé par les Ecritures ; après lui, il est proclamé à tous les hommes. La continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament révèle l'unicité de Dieu et de son plan de salut. Mais elle manifeste également combien l'ordre nouveau dépasse l'ancien : ce qui se prépare dans la tradition juive, déborde finalement son monde d'origine et profite à l'humanité entière.

La réponse de la foi

En face du Dieu qui se donne, se situe l'homme qui se reçoit. A la révélation de Dieu correspond la foi de l'homme. Le Seigneur parle et attend la réponse de son enfant. Le plan divin reste inefficace si l'homme n'y apporte sa collaboration libre. La foi est la réponse de l'homme à l'évangile de Dieu, elle est l'assentiment du monde à la révélation de son mystère. En parlant de l'obéissance de la foi, l'auteur souligne l'aspect dialectique et existentiel de la démarche humaine. La foi ne se définit pas par l'acceptation de vérités théoriques, elle est avant tout une réponse à un appel et un engagement de vie. Le croyant accepte l'évangile de Jésus Christ, il se soumet à la révélation divine. Il joue sa vie sur Jésus et essaie de vivre à son tour le mystère pascal. Il répond par tout son être et par tout son agir à l'invitation divine qui l'engage à risquer sa vie pour la trouver vraiment. La foi est l'obéissance active et adulte de l'homme en face de son Dieu rendu visible en Jésus Christ.

Conclusion

L'épître aux Romains chante la gratuité du salut offert par Dieu à tout homme, à condition de s'y ouvrir et de le recevoir. Car l'homme n'opère pas, ne mérite pas, ne fait pas son salut. Il reçoit la justification par la foi. L'épître fonde sa thèse par un recours magistral à l'histoire de salut, et la présente dans une forme et un langage brillants et solennels. La doxologie que nous venons d'analyser répond admirablement à toutes ces données. Elle constitue une excellente finale de l'épître aux Romains dont elle exprime et résume à sa façon le message. A nous de la lire, de la méditer, de la reprendre à notre compte, pour mieux comprendre le message de Paul et pour nous situer plus authentiquement dans la prière en face de celui qui opère aussi notre salut aujourd'hui.

L'Annonciation

Lc 1,26-38

PAR PIERRE BENOIT

Professeur à l'Ecole Biblique de Jérusalem

Le récit de l'Annonciation offre un bel exemple de la façon dont l'Evangile nous parle et dont il faut le lire. On aurait tort de n'y chercher que le compte rendu fidèle d'une conversation entre Marie et Gabriel, ou encore de n'en faire qu'une étude psychologique de l'âme de la Vierge. C'est un enseignement théologique que saint Luc nous donne dans cette très belle page, à l'aide d'un dialogue qu'il rapporte entre la mère de Jésus et le messager céleste¹. Avant de faire le départ entre la donnée traditionnelle qu'il a reçue et la présentation littéraire dont il l'a revêtue, il importe de percevoir, par la simple analyse de la structure qu'il donne à son texte, la doctrine qu'il entend nous enseigner. Comme il en va d'ordinaire chez cet écrivain délicat, la forme est très heureusement adaptée au fond : discerner l'une sera pénétrer l'autre.

Après un bref prologue qui campe la scène et les personnages (vv. 26-27) vient le dialogue, qui occupe l'essentiel du récit et se trouve divisé en deux étapes (vv. 28-33 et 35-37) par la question centrale du verset 34. Un bref épilogue clôt la scène (v. 38).

Prologue (vv. 26-27)

Les deux premiers versets fournissent dès l'abord quelques notations dignes de remarque. Celle de temps rattache ce début de l'enfance de Jésus à ce qui vient d'être dit de l'enfance de Jean-Baptiste. Elisabeth, devenue enceinte, se tient cachée depuis cinq mois (v. 24) ;

1. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Lc 1-2*, Paris, 1957, a bien mis en valeur cette « théologie allusive », nourrie de références à l'A.T., par laquelle Luc dégage le sens profond des événements en les situant par ses rappels littéraires et par son style même dans l'ensemble du plan divin.

c'est alors, au sixième mois de ce même comput, que Jésus va être conçu ; aussi Marie, s'étant rendue chez Elisabeth au lendemain de l'Annonciation (v. 39), y restera-t-elle « trois mois » (v. 56) jusqu'à la naissance de Jean-Baptiste. La donnée de lieu, *Nazareth de Galilée*, désigne un petit village alors fort peu connu et plutôt méprisé (Jn 1,46), mais dont les fouilles récentes ont prouvé l'existence dès l'époque de la monarchie israélite.

Après ces notations, les personnages sont présentés : Marie, dont la condition de *vierge* est soulignée à deux reprises, et Joseph, son fiancé plutôt que son époux (cf. Mt 1,18.20), qui est de la maison de David. Le texte ne dit pas que Marie appartenait elle-même à la lignée davidique, mais il ne l'exclut pas, et une sérieuse tradition patristique l'a soutenu. Certains auteurs, il est vrai, ont préféré la croire de descendance lévitique à cause de sa « parenté » avec Elisabeth (vv. 36 et 5) ; mais il peut ne s'agir que d'une parenté par alliance entre deux tribus, et on observera qu'He 7,13s dénie une ascendance sacerdotale de Jésus. Il reste que l'ascendance davidique de Marie ne paraît clairement affirmée nulle part dans le N.T. Elle n'est d'ailleurs pas indispensable pour que Jésus soit vraiment « fils de David » : la paternité légale de Joseph suffisait pleinement à valider ce titre (cf. Mt 1,1.6 et 16,20-25).

Première partie du dialogue : Jésus fils de David (vv. 28-33)

Après cette entrée en matière vient le dialogue, que nous devons lire attentivement. Il est introduit par un salut de l'ange à Marie (v. 28). Au fait, parler ici de « salut » n'est pas tout à fait exact. *Chaire* représente, certes, la formule ordinaire du salut grec, dont saint Matthieu (26,49 ; 28,9) et Luc lui-même, à l'occasion (Ac 15, 23 ; 23,26), font usage. Mais Luc connaît aussi la manière juive de saluer qui souhaite la « paix » (Lc 10,5 ; 24,36), et il aurait dû en user ici, dans ce contexte très sémitisant des deux premiers chapitres de son évangile. S'il dit malgré tout *chaire*, c'est sans doute qu'il prend ce mot en son sens premier : « réjouis-toi » ; et cette présomption est confirmée par plusieurs passages des Septante qui ont dû l'influencer, où ce mot se rencontre dans des appels à la joie messianique. En So 3,14 ; Jl 2,21 ; Za 9,9², la « fille de Sion », c'est-à-dire Jérusalem, est invitée à se réjouir de la venue ou de la présence de son Dieu : *Yahvé est roi d'Israël au milieu de toi* (So 3, 15) ; *vous saurez que je suis, moi, au milieu d'Israël* (Jl 2,27) ; *ton roi vient à toi* (Za 9,9 ; cf. Mt 21,5). Quand on se rappelle combien

2. Il y a encore d'autres textes où le mot grec est différent (*euphrainou*, etc.) mais où le sens est le même : « réjouis-toi » au singulier (Za 2,14 ; Is 12,6 ; 54,1) ou au pluriel (Is 44,23 ; 49,13 ; Jr 31,7).

Luc aime à s'inspirer des Septante, surtout en son Évangile de l'Enfance, et quand on observe ici-même le contexte immédiat de l'impératif *chaire*, nul doute ne reste possible³ ; Marie est invitée à la même joie que naguère Jérusalem, et pour le même motif : *le Seigneur est avec toi*. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de la visite messianique de Dieu depuis longtemps promise et qui maintenant s'accomplit. Ou, plus exactement, ce qui n'était pour Jérusalem qu'un avenir prochain, est devenu pour Marie le présent immédiat ; la bonne nouvelle annoncée au peuple élu, au « Reste » fidèle, se concentre désormais sur sa personne. A elle de se réjouir parce que le Seigneur est « avec elle » pour être avec son peuple. Elle va recevoir la visite messianique pour le compte d'Israël : en cela elle est l'objet d'une faveur spéciale, *kecharitômenè*.

Ce participe a été traduit chez les latins par « *gratia plena* », et cette traduction, comme celle de *chaire* par *Ave*, a mis sur la voie de déductions plus théologiques que proprement exégétiques. On a songé ici à la grâce sanctifiante et on a spéculé sur la plénitude que Marie a pu en avoir, supérieure à celle de toute autre créature, mais inférieure à celle du Christ. De telles pensées ne sont pas fausses, mais relèvent plus du sens conséquent que du sens littéral. Le terme *charis*, dont ce participe est dérivé, désigne moins dans le N.T. la grâce sanctifiante que la faveur divine dans son acte même de bienfait gratuit : il exprime directement le geste de l'initiative divine qui se penche sur une créature sans autre motif que son libre amour ; il la choisit, il en fait l'objet de sa bienveillance⁴. Ainsi de Marie quand elle est élue pour recevoir la visite messianique. Elle est l'objet d'une faveur singulière, d'un privilège durable⁵ ; et l'on a proposé de traduire *kecharitômenè* par « privilégiée »⁶.

Réjouis-toi, Privilégiée, le Seigneur est avec toi ! Telle serait donc la meilleure traduction de cette première parole de l'ange. Non un respectueux salut qui attirerait l'attention sur les mérites de Marie, mais un joyeux appel qui proclame la faveur bienveil-

3. Cette exégèse, déjà suggérée par GRESSMANN, a été particulièrement mise en valeur par St. LYONNET dans *Biblica*, 20 (1939), pp. 131-141.

4. Il va de soi qu'une telle prévenance divine comble de dons celui ou celle qui en est l'objet. Mais c'est là une conséquence et l'accent reste mis sur la faveur gratuite de Dieu plutôt que sur les effets qu'elle entraîne dans la créature ; ici sur le privilège insigne de Marie, plus que sur la perfection qui en résulte dans son âme.

5. M. CAMBE, dans *R.B.*, 1963, p. 204 : « Le participe est au parfait parce que Marie a été depuis toujours et reste à jamais l'objet de la faveur exceptionnelle que suppose le charisme de la maternité messianique ».

6. J.P. AUDET, dans *R.B.*, 1956, p. 360.

7. Les paroles *Benedicta tu in mulieribus* qu'ajoutent ici certains manuscrits ne sont sans doute pas originales, mais empruntées à la salutation par Elisabeth (1,42).

lante de Dieu et laisse entrevoir sa prochaine visite annoncée jadis par les prophètes. Une telle parole n'a rien d'une banale entrée en matière, elle n'est pas un simple abord de courtoisie⁸. Elle est, au contraire, singulièrement prégnante et contient dans sa riche densité le germe de ce qui va suivre. Cet écho d'un appel familial aux oreilles juives évoque tout un monde d'espérances, voire de mystères. Jésus doit venir vers les siens, être avec son peuple ; l'Écriture n'a-t-elle pas prédit la venue d'un Enfant mystérieux qui serait « Dieu avec nous » : Emmanuel (Is 7,14 ; cf. Mt 1,23) ? Luc doit penser à tout cela en rapportant la parole de l'ange et il veut nous y faire penser en suggérant aussitôt, par l'attitude de Marie, que cette parole mérite bien de la réflexion !

On entend mal l'attitude de Marie exprimée au verset 29 quand on n'y voit qu'une réaction d'ordre psychologique. Marie serait troublée dans son humilité parce que l'ange lui a décerné un éloge qui la déconcerte ! Ou bien elle le serait dans sa pudeur, en présence de ce jeune homme qui vient d'entrer chez elle. Ou encore elle serait effrayée par l'aspect fulgurant de l'apparition. Tout cela ajoute au texte et ne constitue pas une vraie exégèse. D'ailleurs, Luc est explicite : Marie se trouble « au sujet de la parole » et elle se demande *ce que peut bien vouloir dire cette salutation*. Entendons : il y a ici du mystère ! Ces paroles ont un sens caché qu'il faut pénétrer ; Marie s'en rend compte, et le lecteur doit s'en rendre compte à son tour. Aussi, l'attention une fois mise en éveil, l'ange va-t-il reprendre la parole pour redire en clair ce que sa première phrase contenait déjà de façon enveloppée.

Il est remarquable, en effet, que les versets 30 et 31 correspondent, membre par membre, au verset 28. L'Ange avait dit : *réjouis-toi*. Il reprend maintenant : *ne crains pas*. Il avait donné à Marie le titre de « privilégiée » ; il l'appelle cette fois par son propre nom, « Mariam », et confirme son droit à ce titre : *tu as trouvé faveur auprès de Dieu*, c'est-à-dire, tu es l'objet d'un privilège de la part de Dieu. Enfin, il avait annoncé : *Le Seigneur est avec toi* ; cette fois, il explique comment : par la naissance d'un enfant, qui sera le Messie. Avant d'en venir à cette dernière précision aux vv. 32-33, la naissance est annoncée par une formule stéréotypée qui a plusieurs précédents dans la Bible : à propos d'Ismaël (Gn 16,11), d'Isaac (Gn 17,19), de Samson (Jg 13,5-7) et, surtout, de l'Emmanuel (Is 7,14). L'enfant s'appellera Jésus car tel fut bien son nom historique, mais il n'est guère douteux que l'Ange, et Luc avec lui, pense à l'Emmanuel, enfant d'une vierge, ainsi que la suite va le montrer.

8. On peut cependant concéder que l'appel à la joie messianique est fait par mode de salutation, ainsi que le suggère le terme *aspasmos* « salutation », employé par Luc lui-même au v. 29.

Les titres messianiques de l'enfant promis sont clairement énoncés aux vv. 32-33. L'épithète de « grand », déjà appliquée à Jean-Baptiste (v. 15), est peu précise, mais celle de « Fils du Très Haut » dit davantage. Non qu'il faille y trouver aussitôt la filiation divine de Jésus au sens fort de notre foi chrétienne. Dans l'A.T., « Fils de Dieu » ou « Fils du Très Haut » se disait par métaphore de qui-conque se trouvait d'une façon spéciale dans l'intimité divine : Ange (Ps 29,1 ; Jb 1,6), Peuple élu (Sg 18,13 ; Os 11,1), Juif pieux (Qo 4, 10 ; Sg 2,13) et, surtout, le Messie (2 S 7,14 ; Ps 2,7 ; 89,27). Cet usage se poursuit dans le N.T. et saint Luc lui-même écrira (6,35) : *Aimez vos ennemis... et vous serez les fils du Très Haut, car il est bon, Lui, pour les ingrats et les méchants*. Ici, selon le contexte, le titre n'est que messianique, encore qu'il prépare certainement, par une correspondance voulue, la reprise plus forte du v. 35, où « Fils de Dieu » recevra un autre sens. Ce qui suit, jusqu'à la fin du v. 33, caractérise, en effet, de façon très claire la dignité messianique de l'Enfant qui va naître : héritage du trône de David, règne éternel sur la Maison de Jacob, ce sont les termes classiques de la promesse du Messie davidique, faite d'abord par Natân à David (2 S 7,12s) puis reprise par Isaïe à propos de l'Emmanuel (Is 9,5-6)⁹.

Ainsi, la première partie du dialogue nous a appris que Marie va recevoir en sa personne la visite messianique annoncée par les prophètes, et cela en devenant elle-même la Mère du Messie. Jusqu'ici, la pensée s'est maintenue dans la ligne des promesses clairement formulées par l'A.T. ; l'élément nouveau est seulement que ce qui était attente pour un avenir plus ou moins lointain va trouver maintenant sa réalisation immédiate et concrète. Mais le mode de cette réalisation, par une conception virginale, représente un apport bien plus nouveau qui élève cette naissance sur un autre plan et confère un tout autre sens au titre de « Fils de Dieu » donné à l'enfant qui va naître. C'est ce que va nous enseigner la deuxième partie du dialogue (vv. 34-38)¹⁰.

Deuxième partie du dialogue

a) La question de Marie (v. 34)

Cette péripétie est introduite par la question célèbre du verset 34 : *Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ?*

9. Voir encore Ps 89,36-38 ; 132,11-12 ; Dn 7,14.

10. Nous ne doutons pas de l'authenticité lucanienne des versets 34-35. Elle n'a été mise en question par certains critiques, Harnack entre autres, que pour des raisons littéraires ou dogmatiques fort discutables, et sans appui sérieux dans la tradition textuelle.

Avant d'expliquer ce texte, il importe de préciser deux points. Le premier est que « connaître » doit certainement s'entendre ici au sens biblique d'un euphémisme sexuel ; le prendre en son sens premier et faire dire à Marie qu'elle ne connaît personne serait la charger de naïveté, voire de duplicité, puisqu'elle est fiancée à Joseph. Le deuxième point concerne la virginité de Marie. De soi, le participe *emnesteumenè* (v. 27) ne suffirait pas à l'établir, car il peut à la rigueur signifier « mariée » ; et, d'autre part, si l'on adopte son sens plus normal de « fiancée », il connote un état qui, selon les mœurs juives, déconseillait, certes, mais n'excluait pas absolument les relations conjugales. Pour lever tout doute, Luc a écrit par deux fois, au verset 27, le mot *parthenos*, « vierge ». Et, en effet, la circonstance lui importe car c'est elle qui va donner tout leur sens à la question de Marie et à la réponse de l'Ange.

Depuis saint Augustin il est accoutumé dans l'exégèse catholique d'expliquer la question de Marie par un vœu ou un propos de virginité qu'elle aurait formé et qui lui paraîtrait justement inconciliable avec la naissance annoncée. Cette interprétation n'est pourtant pas évidente et se voit contestée depuis quelque temps par un nombre croissant d'exégètes catholiques¹¹, auxquels répondent d'ailleurs ceux qui veulent demeurer fidèles à l'opinion dite « traditionnelle »¹².

Ceux qui contestent le vœu remarquent qu'on ne peut parler d'un consentement unanime des Pères puisque, mis à part Grégoire de Nysse et Augustin, un tel vœu est resté ignoré jusqu'au v^e siècle, même d'Ambroise et de Jérôme. Il leur paraît d'ailleurs ne pas résulter spontanément de la lettre du texte : pour exprimer « je ne veux point connaître d'homme » ou « je n'en connaîtrai point », le présent *ginôskô* semble insuffisant. Il exprime plus naturellement la situation actuelle de Marie : elle n'a pas de relations conjugales, selon la coutume normale des fiançailles en Israël, et s'étonne dans ces conditions d'une conception qu'elle comprend devoir être immédiate. La résistance de Marie que suppose l'interprétation classique a d'ailleurs quelque chose de surprenant : que peut valoir un vœu privé contre un dessein divin notifié par un ange ? On se demande encore ce que signifiaient ses fiançailles avec Joseph si elle était résolue à ne pas user du mariage.

Mais, surtout, c'est le principe même d'un vœu de virginité émis par Marie qui semble discutable. Le mariage jouissait d'une telle estime en Israël qu'il était la condition absolument normale s'imposant à tout le monde, surtout aux femmes. On cite avec peine le cas

11. Entre autres Landersdorfer, Haugg, Auer, Schmaus, Schmid (*Comm.* 3^e éd.), Audet, J.-B. Bauer, Jones, Jellouschek, Gewiss.

12. Entre autres Holzmeister, Brodmann, Graber, del Paramo, Laurentin, Villanueva, Galot, Zerwick.

d'un Rabbín célibataire, et qu'on blâmait pour cela ; quant aux Esséniens, leur célibat constituait une exception, inspirée sans doute par quelque influence étrangère au Judaïsme, et qui ne concernait que les hommes¹³. C'est le christianisme qui a vu dans la virginité un état plus élevé que le mariage, et ceci à la suite des enseignements de Jésus (Mt 19,12) et de son propre exemple ainsi que du cas de Marie, choisie par Dieu pour être mère tout en restant vierge. Bref, il est à craindre qu'on commette un anachronisme en imaginant la Vierge Marie consacrée au Seigneur à la façon d'une jeune vierge chrétienne du iv^e ou du v^e siècle¹⁴. Replacée dans son milieu et dans son temps, il apparaît normal qu'elle ait songé au mariage comme toutes ses compagnes en Israël ; et si elle était fiancée à Joseph, ce devait être, selon la loi commune, dans l'espoir d'avoir de lui des enfants. Il faudrait méconnaître étrangement la sainteté du mariage, œuvre du Créateur tant prônée par la Bible, pour penser qu'un tel propos ternit tant soit peu la pureté et la sainteté de Marie.

Les tenants de l'opinion « traditionnelle » ne manquent pas de réfuter cette argumentation, et il faut reconnaître que leurs réponses ont du poids. Pour ne remonter qu'au v^e siècle, une opinion qui s'est ensuite établie dans l'Eglise de façon si continue n'en mérite pas moins grande considération. Sans doute la virginité n'était-elle pas l'idéal normal d'une femme israélite ; mais le cas de Marie est singulier et Dieu a bien pu préparer ses desseins sur elle en lui inspirant très tôt une vocation singulière. Il ne faut d'ailleurs pas sous-estimer les exemples de continence religieuse qu'offrent la Bible et le Judaïsme ; ils témoignent d'une estime de la pureté sexuelle, dont le célibat des Esséniens est tout de même un éloquent témoignage. Marie a donc bien pu, sans anachronisme, se vouer à rester vierge, et sa question du verset 34 exprime suffisamment ce propos. C'est même son explication la plus simple car, dans l'hypothèse adverse, il faut supposer une imminence de la conception annoncée que rien ne suggère dans le texte. Que Marie se soit néanmoins engagée dans le mariage, s'explique assez par le souci de protéger sa virginité ; elle a dû s'en remettre à Dieu du soin d'inspirer à Joseph des sentiments conformes aux siens.

13. Philon parle de « vierges âgées », chez les « Thérapeutes » d'Egypte (cf. St. LYONNET dans *L'Ami du Clergé*, 19 janv. 1956, p. 42, n. 10) ; mais ce milieu ne peut non plus prétendre à représenter le judaïsme orthodoxe de Palestine.

14. Ce sont surtout les Apocryphes qui nous ont accoutumés à voir Marie consacrée à Dieu et vivant dans le Temple dès son plus jeune âge, et à considérer Joseph comme un vieillard choisi par les prêtres pour protéger la virginité de sa jeune épouse. Ces images fausses sont à combattre. Non seulement les Apocryphes qui les proposent manquent d'autorité canonique, mais encore ils portent des traces nettes d'un encratisme hérétique. Malheureusement, l'iconographie a rendu ces légendes très populaires.

On le voit, le dialogue des deux thèses est animé, et les contestants se renvoient la balle sur chaque point. Leurs arguments méritent le respect. Ils ont toutefois presque tous¹⁵ en commun le défaut de trop s'en tenir à la psychologie de Marie, alors qu'il ne faudrait pas oublier le théologien Luc qui a rédigé cette page. Son intention, si elle peut se déceler, importe fort à l'exégète. Or, dès qu'on se place à ce niveau de son intervention littéraire, il apparaît clairement que le verset 34 joue surtout pour lui un rôle de charnière dans le dialogue qu'il rapporte. L'ange a annoncé la naissance du Messie; il faut qu'il annonce maintenant le mode virginal de cette naissance. La question de Marie, qui doit provoquer la question du lecteur, prépare cette nouvelle étape. Que Luc ait ou non supposé chez Marie un vœu de virginité antérieure à cette scène, on peut en disputer; mais ce qui ne peut faire de doute, c'est son enseignement formel: Marie était vierge, et elle l'a dit, quand Dieu l'a appelée à devenir la mère du Messie. Vouée ou non auparavant, elle se voue certainement maintenant. Elle sera à jamais la Vierge Mère. Et c'est cela qui importe le plus.

b) La réponse de l'ange :

Conception virginale, Jésus Fils de Dieu (vv. 35-37)

La réponse de l'ange apporte la solution du problème ainsi bien posé et le verset 35 constitue pour cette raison l'élément essentiel de tout le dialogue, le couronnement de l'exposé théologique entrepris par Luc. Aussi faut-il en bien peser tous les termes.

L'intervention du Saint-Esprit est énoncée en une proposition dont les deux membres se correspondent terme à terme: « Esprit Saint » et « Puissance du Très Haut », « viendra sur » et « jettera son ombre sur » (deux verbes qui, en grec, commencent par la particule *epi-*), enfin « sur toi » dans les deux cas. Que l'Esprit Saint « vienne sur » la Vierge, c'est là une expression qui se trouve fréquemment, telle ou sous des formes analogues, dans l'A.T. (cf. 1 S 16,13; Is 32, 15; etc.) et qui de soi ne permet guère de préciser le mode d'influence spirituelle dont il s'agit. Luc lui-même emploie la même formule à propos de la Pentecôte que Jésus annonce en ces termes (Ac 1,8): *Vous allez recevoir une puissance, celle de l'Esprit Saint qui viendra sur vous.*

Mais le deuxième verbe, *episkiasei* est plus rare et plus lourd de signification. Il se rencontre en plusieurs contextes de l'A.T. qui sont diversement éclairants. En Ex 40,35(29) il est dit de la Nuée qui

15. Il y a toutefois d'heureuses exceptions, entre autres Munoz Iglesias qui invoque le genre littéraire des annonces dans l'A.T., et Gewiss qui exploite les habitudes littéraires de Luc.

ombrage le Tabernacle mosaïque, symbolisant la gloire divine qui remplit la Demeure (cf. Nb 9,18-22). En Ps 9,4; 140,8 une autre image se sert du même terme, celle de Dieu comparé à un oiseau dont les ailes abritent sous leur ombre ceux qu'il protège (cf. encore Ps 17,8; 36,8; 57,2; 63,8). Ces deux thèmes se combinent en Ex 25,20; 1 Ch 28,18, où le geste des Chérubins couvrant de leurs ailes l'arche d'alliance est exprimé par le verbe voisin (*su*)*skiazein*. L'oiseau qui couvre de ses ailes peut ne faire que protéger ses petits en les cachant au regard des ennemis ou les dérochant à leurs coups; mais il peut aussi couvrir ses œufs pour en faire éclore la vie, et ceci évoque cette autre image biblique de l'Esprit créateur aux origines du monde (Gn 1,2) comparé à un oiseau qui couve la matière informe pour en faire naître la vie sous les formes que prononce le Verbe divin.

De ces diverses images, celle qui s'applique le mieux à notre texte doit être déterminée d'après son contexte. La parole de l'ange annonce à la Vierge certainement davantage qu'une simple assistance protectrice. L'image la plus obvie, requise par le contexte, est celle de l'oiseau divin qui couvre de ses ailes pour créer la vie. Car c'est de cela qu'il s'agit: d'un enfant qui va être conçu bien que sa mère soit vierge. En parlant de l'Esprit Saint comme d'une Puissance qui va couvrir Marie de son ombre, l'ange insinue clairement que cet Esprit va jouer le rôle de principe créateur et produire la vie dans le sein de Marie. Rien là d'une imagerie pénible, rien qui ressemble aux théogamies païennes; tout reste infiniment délicat et dans la pure ligne de la Bible. Ce que l'Esprit, souffle créateur, fait depuis les origines du monde, il va l'opérer dans le sein de Marie en y produisant une conception virginale.

Peut-on aller plus loin et reconnaître ici une allusion voulue à Ex 40,35: de même que le Tabernacle mosaïque, couvert de la nuée, était rempli de la Gloire de Yahvé, de même Marie, nouveau Tabernacle ombragé par l'Esprit Saint, va renfermer dans son sein la présence divine du Messie Fils de Dieu¹⁶? C'est possible sans être certain; il manque au texte de Luc les termes de « Gloire » et de « remplir » pour rendre assurée cette référence au Tabernacle de l'Exode. Il n'en reste pas moins que, de toute manière, la parole de l'ange annonce une intervention souveraine de l'Esprit, qui va produire de façon virginale la sainte naissance du Fils de Dieu.

C'est pourquoi l'être saint qui va naître sera appelé Fils de Dieu. Bien des exégètes se sont étonnés d'une telle conclusion, et il faut reconnaître avec eux qu'elle ne fournit pas du titre « Fils de Dieu »

16. Cette exégèse, qui fait de Marie une nouvelle Arche d'alliance, serait renforcée si le récit de la Visitation (1,39-44,56) était lui-même inspiré de l'entrée de l'Arche à Jérusalem (2 S 6,2-11), ainsi que certains le pensent.

sa définition accoutumée de Verbe divin incarné dans une nature humaine. Car rien dans les paroles de l'Ange n'a fait allusion au Verbe. Il serait inexact de le reconnaître dans le *Pneuma* et la *Dynamis*, comme on l'a fait jusqu'au IV^e siècle, ou au moins dans la *Dynamis*, comme on l'a maintenu du IV^e siècle au Moyen Age. Ces deux termes si souvent accouplés par saint Luc et presque synonymes désignent certainement l'Esprit Saint et non le Logos. Mais que Luc ne donne pas ici un énoncé de l'Incarnation aussi formel que Jn 1,14, et le *Verbe s'est fait chair*, n'est pas une raison suffisante pour dénaturer la conclusion qu'il énonce et torturer son texte ; or, on le fait quand on donne au mot « Saint » le rôle d'attribut principal, en faisant de « Fils de Dieu » une simple apposition non justifiée par ce qui précède. L'examen loyal du texte et du contexte convainc au contraire que cette appellation de Fils de Dieu est l'essentiel aux yeux de Luc et représente bien le terme de toute son intention théologique. Il avait dit dans la première partie du dialogue que l'Enfant serait appelé « Fils du Très Haut » au sens messianique ; il enseigne maintenant dans la seconde partie que ce titre de « Fils de Dieu » recevra un sens tout nouveau et plus élevé du fait de la conception virginale : conçu directement par l'action de l'Esprit Saint, sans l'action d'un père, Jésus sera Fils de Dieu à un titre spécial et unique. Cela peut n'être pas un énoncé complet de ce que la foi chrétienne, au moment même où Luc écrivait, mettait déjà dans le titre de Fils de Dieu. Ce n'en est pas moins une justification légitime de ce titre.

Il est permis d'ailleurs de se demander si Luc ne veut pas rapprocher le cas de Jésus de celui d'Adam, ainsi qu'il le fera clairement dans la Généalogie (3,23-38). Comme Adam, Jésus n'a eu que Dieu pour père, et quoi qu'il en soit par ailleurs de leur différence radicale de nature, il y a là une ressemblance de grande portée qui ne pouvait qu'intéresser un disciple de Paul : comme l'Ancien, le Nouvel Adam est un chef de race ; avec lui, la chaîne des générations humaines s'interrompt et prend un nouveau départ. Créé directement par Dieu comme Adam, Jésus mérite donc comme lui d'être appelé fils de Dieu en un sens spécial, ce qui ne l'empêche pas de l'être par ailleurs, pour des motifs qui ne sont pas énoncés ici, d'une façon beaucoup plus éminente.

Epilogue : acceptation de Marie (v. 38)

La fin du dialogue ne doit pas nous retenir longtemps. Un signe est donné à Marie (vv. 36-37), d'abord parce que c'est une loi du genre dans ces annonces célestes de la Bible (voir, par exemple, Jg 6,36-40 ou Is 7,10-16), et ensuite parce qu'ainsi la Visitation est

préparée et les épisodes s'enchaînent. N'oublions pas d'ailleurs que, si la foi de Marie n'a pas besoin de cette confirmation, celle des lecteurs en fera son profit, ces lecteurs que Luc n'oublie jamais.

Le « Fiat » de la Vierge termine la scène. Autant il serait exagéré d'en faire le sommet de l'épisode, comme si cette acceptation était anxieusement attendue et n'était pas assurée par avance, autant on aurait tort de minimiser la liberté et le mérite de ce Oui. Sa grandeur apparaît surtout si Marie, avertie du mystère, n'en a cependant pas perçu toute la profondeur, mais s'est livrée avec un abandon généreux aux exigences, quelles qu'elles puissent être, de l'œuvre que Dieu commençait en elle.

Conclusion

Tout ce récit repose en définitive sur une expérience religieuse de Marie, mystérieuse mais d'une ineffable richesse, et d'une historique réalité.

On a parfois prétendu que la croyance en la conception virginale du Messie n'était qu'une conclusion tirée par les premiers chrétiens de la prophétie de l'Emmanuel en Is 7,14. Cela ne saurait satisfaire. Non seulement le texte hébreu de cette prophétie, avec le mot *almah* qui désigne simplement une jeune femme, ne disait rien d'une conception virginale, mais même la version des Septante, avec son mot *parthenos* « vierge », n'évoquait sans doute encore pour les Juifs de langue grecque que la « Fille de Sion », personnification mystérieuse de la communauté messianique¹⁷. Pour passer de cette personnification poétique à une vierge concrète et personnelle, il aura fallu un apport nouveau de révélation donnant au vieil oracle son sens plénier. Et la bénéficiaire de cette révélation nouvelle n'a pu être que Marie. C'est elle qui, la première, a appris de Dieu qu'en son sein se réaliserait de façon merveilleusement réelle l'antique prophétie. C'est d'elle que la communauté primitive, c'est-à-dire l'Eglise, a reçu ce mystère, qu'elle a transmis ensuite à ses fidèles (Mt 1,18-25 ; Lc 1,26-38).

La page de Luc que nous venons de méditer est la présentation divinement autorisée de cette expérience de soi incommunicable de Marie. Par son dialogue admirablement structuré, elle nous en livre la substance, en la revêtant de la forme scripturaire et théologique la mieux appropriée pour nourrir notre foi. Elle nous enseigne que

17. C'est « Celle qui doit enfanter » de Mi 5,1-2, et aussi peut-être « Celle qui est enceinte » de Qoumrân, *Hodayoth*, III, 7-12. Voir B. REAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, Paris, 1964, p. 79 ; A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, pp. 223s.

l'enfant de Marie sera le Fils de David héritier du trône messianique, et que, conçu de façon virginale, il méritera dès sa naissance le titre de Fils de Dieu.

Ce mystère de la venue du Fils de Dieu dans le monde est le couronnement de toutes les démarches qui dans l'Ancien Testament ont préparé cette venue. C'est pourquoi il convenait à la liturgie de relire une telle page au terme de l'Avent, à l'approche de Noël. La première lecture de ce dimanche (2 S 7,1-16) montrait Dieu refusant le temple matériel que David voulait construire, mais lui promettant en revanche une maison éternelle qui serait la lignée davidique. Cette promesse s'est accomplie en Marie devenue l'« arche d'Alliance », la « maison d'or », où le Fils de Dieu est venu habiter parmi les hommes. N'est-ce pas là une révélation du mystère « enveloppé de silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté » dont parle la deuxième lecture de ce jour (Rm 16,25-27) ?

Année C

Première lecture : Mi 5,1-4a

Deuxième lecture : He 10,5-10

Evangile : Lc 1,39-45

Cette année, les lectures nous invitent à fixer notre regard sur l'humble fille de Sion qui vit s'accomplir en elle, mais pour le peuple entier des rachetés, les promesses d'Israël. Bénie au-dessus de toute autre créature à cause de son Fils, elle est devenue première dépositaire de la bénédiction divine offerte à quiconque, comme elle, reçoit le Seigneur dans la foi.

Nous comprenons dès lors, comment le salut de Dieu se réalise en tout croyant qui reçoit la Parole, et lui permet, par une humble et totale obéissance, de déployer toute sa puissance, jusqu'aux extrémités de la terre.

De son côté, le Sauveur lui-même nous a acquis le salut par son accomplissement parfait de la volonté du Père. Il nous a révélé aussi l'âme du culte véritable, et nous a montré la route pour entrer, à sa suite, dans la gloire céleste.

De ta petitesse surgira pour Moi, le dominateur en Israël

Mi 5,1-4a

PAR FRANÇOISE SMYTH-FLORENTIN
*Secrétaire générale du Service biblique
de la Fédération protestante de France*

Le texte fameux que nous lisons aujourd'hui se prête à bien des emplois apologétiques. N'est-il pas, selon la catéchèse chrétienne primitive (cf. Mt 2,6; Jn 7,42), un oracle qui annonce, dès le VIII^e siècle avant notre ère, la naissance de Jésus à Bethléem?

L'exégèse contemporaine se montre beaucoup plus réservée sur ce point, mais l'«Avent» qu'elle lit dans ce texte nous révèle par contre l'espérance à la fois confuse et fervente d'un peuple dont Jésus comblera et jugera l'attente, comme il comble et juge encore la nôtre.

Au retour de l'Exil, Israël relit un vieux «prophète de malheur»

B. Renaud a bien montré l'unité des ch. 4—5 de Michée, auxquels il faut ajouter 2,12-13 et peut-être 7,8-20, relecture postexilique du terrible prophète de Moreshet¹. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre sa démonstration, fondée sur des critères de structure lit-

1. B. RENAUD, *Structures et attaches littéraires de Michée IV-V* (Cahiers de la Revue Biblique, 2), Paris, 1964.

téraire, de vocabulaire et de sens², mais après l'avoir lue, il devient évident que ces deux chapitres constituent l'œuvre très cohérente d'un théologien au retour de l'exil, et non une collection d'oracles disparates et lacuneux due à Michée lui-même.

Le message du prophète du VIII^e siècle peut, en effet, se comparer à celui de son prédécesseur le plus sombre, Amos. A cause de l'exploitation des pauvres et de la justice de Dieu bafouée par ceux-là mêmes qui devraient en être les témoins, l'Alliance est rompue, le culte va cesser, la sécurité religieuse d'Israël s'évanouit.

Et c'est sur Yahvé qu'ils s'appuient. Ils disent :

«Yahvé n'est-il pas au milieu de nous ?

Sur nous ne viendra pas le malheur ! »

Et pourtant, à cause de vous,

Sion sera champ qu'on laboure,

Jérusalem sera des ruines,

et la montagne de la maison, des hauts lieux de forêt ! (Mi 3,11-12).

Voilà l'oracle qui, pour Jérémie (26,18), au moment de l'exil, résume le message de Michée. De fait, tout Israël est concerné et pas seulement les habitants de Jérusalem : c'est le peuple entier qui se trouve privé d'un avenir «légitime» avec son Dieu ; il dépend désormais du bon vouloir et de la liberté de Dieu. Michée cependant n'a pas fermé tout espoir ; son nom même peut caractériser sa prédication : *Mi Cah Yahou*, «Qui est comme Dieu ? » Au lieu d'une assurance, une question : elle n'est ni rhétorique, ni métaphysique, mais implique plutôt une longue expérience du Dieu juste qui condamne et qui gracie.

Privé de structures cultuelles autorisées, Israël va relire et méditer le prophète du VIII^e siècle lorsque débâcle, exil et ruine du Temple le ramèneront à son centre existentiel, à ce vide où Michée leur livre sa question. Ezéchiel traduira cette absence, ou ce déplacement radical du mode de présence du Dieu du Temple, dans sa vision inaugurale du char (Ez 1). Après l'amertume de l'exil, le retour lui-même, espéré d'abord comme une restauration d'un bonheur devenu mythique, rencontre des difficultés qui accablent les colons du V^e siècle. Il s'agit maintenant, pour ceux qui ont reconnu dans le drame de 587 l'accomplissement de la prophétie michéenne, de

2. On trouvera à la page 26 de l'op. cit. le tableau schématique de la structure en chiasme du livret : A. Perspective eschatologique regardant les nations soumises (4,1-5) ; B. Deux oracles parallèles sur le thème du Reste (4,6-7 ; 2,12-13) ; C. Le combat eschatologique préparant les temps messianiques (4,8-14). C'. L'avènement des temps messianiques (5,1-5) ; B'. Deux oracles parallèles sur le rôle du Reste aux temps messianiques ; A'. Perspectives eschatologiques regardant les nations insoumises (5,8-14). Ce tableau reprend une intuition d'E. NIELSEN, *Oral Tradition*, Londres, 1954, pp. 79-93.

donner à son « avenir en question » l'interprétation qu'exige leur foi dans le Dieu sévère, qui veut pourtant gracier. Ils ont alors conscience de vivre un temps ouvert à un avenir inconnu ; ce n'est encore ni la fin des temps ni la nouvelle naissance promise par les prophètes de l'exil (Ez 37 ; etc.) ; la dynastie de David est éteinte. Que signifie donc cette sorte de parenthèse dans l'histoire du salut ?

Une attente féconde

C'est ici que se situe la relecture à laquelle nous avons affaire³ : Yahvé est le maître souverain d'un drame dont les principaux acteurs sont Israël, les Nations, le Messie et dont les dimensions cosmiques intéressent les extrémités de la terre (4,13 ; 5,3). Sa durée, en rétrospective, part de « la fin des jours » pour donner son sens à un « maintenant » critique, tout entier sous le signe des combats avant-derniers (4,9.10b.11.14) ; elle inclut un futur immédiat, l'aube du triomphe, en vue de la paix (ch. 5). La structure même du poème suggère que le drame se déroule en un lieu étroit, en tension entre Sion la royale et l'humble Bethléem ; c'est là que s'exerce un jugement décisif (4,2.3 ; 4,14 ; 5,1) où le Juge bafoué d'Israël et celui que l'on attend de sa part jouent leur rôle. Le style allusif du texte, en référence constante à l'espérance prophétique chère à l'Exil, situe explicitement cette lecture de l'histoire dans la tradition ; il y a continuité entre cette apocalyptique lyrique assez nouvelle et l'eschatologie traditionnelle.

Notre péricope, au centre littéraire du texte, apparaît donc comme le point de surgissement du temps nouveau qui vient révéler au poète le sens de son attente : une gestation difficile mais merveilleusement féconde.

Le vrai berger vient (v. 1)

Au ch. 4, déjà, le Dieu qui reprenait son peuple en mains avait les traits du berger qui rassemble son troupeau pour le conduire et le ramener au bercail (4,6-8a, cf. les promesses d'Ezéchiel au ch. 34). Dans notre oracle aussi, le thème principal est celui du « vrai berger » ; cette fois il accomplit son œuvre au nom du propriétaire du troupeau. La fin du chapitre, avec l'évocation de Jacob, demeure dans la perspective « pastorale ».

3. Le contraste ou la continuité paradoxale entre 4,1 et 3,12 font saisir l'intention de l'auteur qui veut donner une nouvelle interprétation à l'oracle de Michée.

Bethléem évoque évidemment l'onction de David, le geste de Samuel discernant dans le plus petit des fils de Jessé « qui faisait paître le troupeau », l'oint de Yahvé (1 S 16,1-13 ; 2 S 7,8 ; cf. aussi l'oracle d'Is 60,22 qui joue sur le contraste « petit - millier »).

Sortir (yese') pour Yahvé : le verbe évoque l'Exode, mais aussi la sortie du berger, marchant derrière le troupeau pour le faire avancer (mêmes connotations en Za 10,4). Cette évocation du chef charismatique relève d'une idéologie royale archaïque à laquelle s'est raccroché Israël en exil (cf. Jr 30,21 et Is 11,1)⁴ ; elle permettait de ressaisir le thème royal à son point de départ, en dehors de toute continuité dynastique et dans son rapport avec la notion de communauté d'où est issu le « plant » royal. C'est ce que soulignent encore les formules archaïsantes, à tonalité mythique, de la fin du verset :

*dont les origines sont de toute antiquité,
depuis les jours d'avant l'histoire.*

Il n'est d'ailleurs pas fait mention de roi (*mlk*) mais de « celui qui doit dominer » (*mōsheh*), au nom de Dieu. Seule son autorité (même mot en 4,8 ; cf. aussi v. 7) le caractérise : une autorité qui vient non d'une simple légitimité dynastique ou d'un pouvoir autocratique, mais du fait même qu'il l'exerce vraiment (4,7-8). Le vrai berger tient en effet sa charge du maître du troupeau⁵.

Jusqu'au temps où enfantera celle qui doit enfanter (v. 2)

Le v. 2 lie trois thèmes traditionnels de la prophétie tardive. Le temps d'abandon qu'éprouve cette génération malmenée constitue les prémices de l'enfantement douloureux du rejeton messianique, lui-même prélude au rassemblement final du peuple élu.

4. Jr 30,21 : « Son gouvernant sortira de lui » ; cf. aussi Za 10,4 : « De lui sortira le chef, de lui le pieu, de lui l'arc de guerre, de lui parcellément tout dominateur » (cf. Gn 49,9-10). Pour une étude de ces titres : J. van der Ploeg, *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres*, dans *Revue Biblique*, 57 (1950), p. 52. Dans l'histoire des idéologies royales, la racine *yaga'* est liée au thème du rayonnement du soleil (cf. Ps. 19,7 ; 65,9 ; 75,7) qu'on retrouve en Babylonie et en Egypte. Faut-il établir un rapport avec le vicil oracle de Balaam sur l'astre issu de Jacob : Nb 24,17 ou Is 14,12 ? Luc en tout cas a trouvé une association semblable dans son cantique de Zacharie (1,78).

5. La dernière partie de 4,8 avec la « royauté » (*mamelèkè*) ne paraît pas de la même veine que le reste du poème : glose plus tardive sans doute ; en 4,14, c'est le Juge (*shophèt*) dont il s'agit. Cette « domination » est un thème que l'on trouve dans les Psaumes tardifs, A Qumrân (1 QH 13,11-12), le terme évoque l'ordre de la nouvelle création.

On pense aussitôt à Is 7,14-16 :

Voici que la jeune femme va être enceinte et enfantera (*we yoledèt*) un fils ; tu lui donneras le nom d'Emmanuel... mais avant que l'adolescent sache... le territoire... sera laissé à l'abandon.

Mais Is 9,5-6 vient aussi à l'esprit :

Pour nous un enfant a été enfanté, un fils nous a été donné... conseiller merveilleux, prince de paix... pour toujours !

Ce thème a des origines déjà anciennes. On connaît cette série de naissances exceptionnelles, où une femme, normalement incapable d'enfanter, met au monde un personnage indispensable à l'histoire du salut⁶. En Is 66,7-9, la puissance créatrice du Dieu des Pères suscite un enfant dont le caractère collectif est clairement exprimé : l'atmosphère de paix messianique qui règne dans ce chapitre évoque la fin de notre péricope (comp. Is 66,12 à Mi 5,4a). Cette espérance se maintient jusqu'aux derniers siècles avant notre ère (cf. les Hymnes de Qumrân⁷).

L'oracle de Mi 4,9-10 mentionne les douleurs de la fille de Sion, de « celle qui enfante » (*yoleadah* et non *yoledèt* comme en Is 7,14) : si on le rapproche d'Is 9,5 (pour nous... un fils « conseiller »), cela nous invite à identifier cette fille de Sion à la communauté durement éprouvée dont naîtra le Messie ou le Reste saint.

En Mi 5,2, la même *yoleadah* réapparaît, liée cette fois à Bethléem plutôt qu'à Sion : c'est de Bethléem que sortira le Messie. B. Renaud en conclut à juste titre qu'il ne faut pas substituer ici une jeune fille particulière à la communauté du début du poème. Nous souscrivons volontiers à cette exégèse d'autant que « le reste de ses frères » (v. 2b) ne s'applique bien qu'au peuple encore exilé, destiné à être enfin réuni au faible groupe de ceux qui sont rentrés. On pourrait sans doute paraphraser ainsi ce v. 2 : « C'est pourquoi Yahvé va les

6. 1 Sm 1 (Anne et Samuel) ; Gn 30,23 (Rachel et Joseph) ; Gn 25,21^{ss} (Rebecca et Jacob) ; surtout Gn 21,3 (Sarah et Rebecca : le fils qui lui était enfant « *ha noled lo* », que Sarah lui avait enfanté « *asher yaledah lo* »). - Ephratah, ancien (?) nom de Bethléem (Gn 35,19 ; etc.), pourrait suggérer étymologiquement le mystère de ces enfancements miraculeux : « la féconde ».

7. Cf. 1 QH 3,1-18 ; au cœur d'un poème apocalyptique célèbre, le psalmiste, moins sobre que notre rédacteur de Mi 4-5, interprète cependant de la même façon l'épreuve que vivent ses contemporains et particulièrement ses frères : c'est l'angoisse de l'enfantement d'un fils « admirable conseiller », libérateur. Le rejeton qui va surgir de la communauté méprisée (1 QH 8,1,6-7) est aussi le fruit d'une épreuve collective. Il est sans doute l'Israël des derniers temps.

abandonner jusqu'à l'inauguration des temps messianiques, annoncée par les prophètes en termes d'enfantement difficile, paradoxal et merveilleux ».

Par la puissance de Dieu (v. 3)

Le Messie sera *debout*, attitude du juge, faisant *pâître* (Ez 34,17^{ss}) par la puissance de Yahvé : c'est l'activité légitime de celui qui est sorti « pour Dieu » (v. 1).

Son œuvre manifestera l'origine unique de son autorité. Pour Israël, ce sera la fin de l'agitation et de l'épreuve et l'on pourra enfin, en le regardant grandir *jusqu'aux confins de la terre*, saisir la signification de la *paix* promise depuis si longtemps (depuis les faux prophètes contemporains de Michée de Moreshet, cf. 3,5, jusqu'aux merveilleux oracles qui soutiennent Israël au retour d'exil, cf. Is 9,5).

Tout cet oracle de Mi 5,1-4a traduit une tension étonnante entre la petitesse de l'interpellée, Bethléem, et la grandeur cosmique du vrai berger que le maître du troupeau va susciter pour lui et pour son peuple. Cette tension elle-même contraste avec le destin paradoxal de la grande Sion, où le Juge d'Israël bafoué ne serait plus rien sans celui qui va venir pour lui de Bethléem.

Avec des variantes qui tiennent surtout au vocabulaire d'écoles ou de milieux divers, l'espérance de ce grand renversement au profit du plus faible, — qui, à bien des égards, exprime déjà fidèlement le message du premier Michée, — nourrit la piété des « Pauvres » et l'impatience juive depuis le retour d'exil jusqu'à l'ère chrétienne.

Les manuscrits de la mer Morte, en particulier les Hymnes, exaltent cette espérance en suggérant l'imminence de l'événement, selon une perspective que l'on retrouve chez le Baptiste. Et c'est avec les mots que lui prêtait cette ferveur des derniers siècles, que Luc, par exemple, écrit le prologue de son évangile. Il n'est que de relire la salutation à Marie (Lc 1,31-33) et surtout son cantique (1,46-55) ou celui de Zacharie, la louange angélique, etc., pour saisir comment la communauté chrétienne primitive a pu faire une exégèse de ce Michée décidément vivant. La relecture du prophète de Moreshet lui permet de découvrir en Marie la fille de Sion, et de confesser « jusqu'aux confins de la terre » (Lc 24,47 ; Ac 1,8) : « La Paix, nous l'avons vue, parmi nous » (Lc 1,2), démontrant ainsi la puissance du Seigneur au service du plus petit, de Bethléem à Jérusalem (2,38).

Le seul sacrifice qui plaît à Dieu

He 10,5-10

PAR PAUL ANDRIESEN

Bénédictin de Vaals (Hollande)

Pour comprendre cette péricope, il est indispensable de la replacer dans son contexte. En He 5,9-10 l'auteur anonyme a énuméré les trois aspects du sacerdoce du Seigneur, sur lesquels il veut s'étendre plus longuement : a) le Christ, après avoir été rendu parfait, b) est devenu cause de salut éternel, c) et a été proclamé par Dieu grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech.

L'exposé toutefois ne suit pas cet ordre (a-b-c) mais c-a-b (7,1-28 ; 8,1-9,28 ; 10,1-18). En outre, chaque thème est annoncé quelques versets auparavant : le thème de Melchisédech en 6,20, celui du Christ rendu parfait en 7,28, tandis que le dernier mot de 9,28 (« pour le salut ») évoque notre propre salut éternel.

Les trois degrés de la perfection

Tout au long de l'épître, l'auteur veut faire comprendre que ce salut comporte trois étapes : rémission des péchés, consécration positive à Dieu par laquelle nous lui plaisons, achèvement ou union à Dieu. En 10,1-18 il compare ces trois étapes aux différents rites du culte vétérotestamentaire ; celui-ci n'a opéré pour ceux qui y prennent part ni purification intérieure, ni consécration réelle à Dieu, ni union avec Dieu (10,1). Le Christ au contraire, par son sacrifice unique, nous a pour toujours purifiés, sanctifiés, rendus parfaits (cf. les trois participes passés des vv. 2.10.14). Le tout est de nous incorporer de plus en plus à Lui.

La section 10,1-18 se subdivise en quatre parties :

- les sacrifices multiples de l'A.T. ne sont pas à même de purifier la conscience des péchés (vv. 1-4) ;

- le Christ nous a sanctifiés une fois pour toutes par l'oblation de son corps (vv. 5-10) ;

- tandis que tout prêtre se tient debout chaque jour pour faire offrande, le Seigneur, lui, est assis pour toujours à la droite de son Père. Car par une oblation unique il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie (vv. 11-14) ;

- l'Esprit Saint lui aussi nous l'atteste (vv. 15-18).

La péricope de ce dimanche (10,5-10) traite donc de notre consécration à Dieu, qui d'une part suppose comme condition préalable notre purification (vv. 1-4) et d'autre part s'achève dans l'union à Dieu par la réception divine de l'offrande (vv. 11-14).

Obéissance vaut mieux qu'un sacrifice (vv. 5-7)

Si apparemment la citation du psaume se rapporte à ce qui précède et ne sert qu'à le confirmer, en fait l'argumentation continue : Dieu réprouve les sacrifices d'animaux parce qu'il veut les voir remplacés par l'oblation du cœur. En outre l'auteur ne considère plus, comme au paragraphe précédent, le caractère purificateur des sacrifices, mais il envisage maintenant ceux-ci en tant que moyens pour se consacrer à Dieu et lui plaire. Il suffit, pour s'en convaincre, de noter les termes employés : voulu(s), agréé(s), volonté (trois fois). Nous sommes manifestement arrivés à la deuxième étape de notre montée vers Dieu.

S'appuyant sur l'expression « Voici, je viens », l'auteur se croit en droit d'attribuer les versets du psaume à Jésus au moment où celui-ci entre dans le monde. Cela suppose qu'il croit à la préexistence du Christ. En effet, la citation est comme l'écho du dialogue entre Dieu et son Fils sur les motifs de l'Incarnation.

Le Ps 40 ne peut pas s'appliquer en son entier au Christ (cf. le v. 13, « Mes fautes sont plus nombreuses que les cheveux de ma tête ») : aussi notre auteur n'interprète-t-il dans un sens messianique que les vv. 7-9. Au lieu de « Tu m'as façonné un corps », qui se lit dans la Septante, le texte original porte « Tu m'as creusé les oreilles ». Peut-être les traducteurs grecs ont-ils pris ici la partie pour le tout, et remplacé « oreilles » par « corps », pour mieux souligner le contraste avec les sacrifices et les oblations.

A plusieurs reprises, les prophètes condamnent le culte extérieur, si l'oblation du cœur (du « corps » : Rm 12,1) n'y correspond pas : « Yahvé se plaît-il aux holocaustes et aux sacrifices comme dans l'obéissance à la parole de Yahvé ? Oui, l'obéissance est autre chose que le meilleur sacrifice, la docilité, autre chose que la graisse des bœufs » (1 Sm 15,22). C'est pourquoi le psalmiste s'offre lui-même : « Me voici ». Il trouve dans la Torah, dans le rouleau du livre, ce

que Dieu lui prescrit de faire. Il se plaît dans la loi divine et voit dans son corps le don que Dieu lui a préparé pour l'oblation.

Au lieu de : « Il m'est prescrit » les Septante traduisent : « Il est écrit à mon sujet ». Cela pourrait signifier à la rigueur que la Torah montre au psalmiste ce qu'il a à faire. Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, le rouleau du livre¹ est l'A.T. tout entier qui, d'une manière prophétique, a décrit le dessein de Dieu que le Christ doit mettre à exécution (cf. Jn 5,46 ; Lc 24,26.27.44).

Le culte spirituel (vv. 8-9)

L'auteur répète la citation en la résumant. Cette fois, les quatre espèces de sacrifices sont toutes énumérées au pluriel, pour souligner leur grand nombre. Et cependant Dieu n'en a pas voulu. Pourquoi, sinon parce qu'ils furent offerts d'une manière légaliste. Avec beaucoup d'autres traductions, la Bible de Jérusalem entend la proposition : « lesquels sont offerts selon (la) loi » dans le sens d'une concession : « Et cependant ils sont offerts d'après la Loi ». Dans ce cas, la remarque est sans intérêt, puisqu'elle ne dit pas pourquoi Dieu n'a pas agréé ces sacrifices. Aussi le texte ne porte-t-il pas « selon la Loi » (mosaïque, comme en 7,5 ; 9,19.22), mais « selon (une) loi » (sans article), c'est-à-dire : « pour obéir à un commandement ». La raison pour laquelle le Seigneur ne peut pas se plaire à ces sacrifices, c'est qu'ils lui sont offerts par pur esprit de devoir². Dieu a institué le culte pour que le peuple y donne corps à l'alliance divine. Les lois servaient à garantir la fidélité à l'alliance. Aussi le livre de la Loi s'appelait-il également « livre d'Alliance ». Mais la Loi a perdu son caractère de service et est devenue un but en soi. L'attachement à Dieu a dégénéré en formalisme.

Ailleurs dans son épître, l'auteur ne critique pas l'extériorité du culte, mais insiste sur le fait que le rituel juif est l'ombre, l'avant-projet des réalités célestes (8,4 ; 9,23 ; 10,1). En cela consiste sa valeur, valeur incontestable, mais relative et provisoire.

A l'opposé de cette religion formaliste, Jésus institue l'oblation spontanée de soi-même. Encore une fois l'épître résume le texte du psaume. En ne parlant plus du rouleau du livre, elle met tout l'accent sur le motif de la venue du Seigneur. « Je viens pour faire ta

1. Au v. 7, la plupart des commentateurs rattachent « (pour) faire ta volonté » à « voici, je viens », conformément au v. 9. Il en résulte une parenthèse saignée : « (car) c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre ». Il est préférable de rattacher « faire ta volonté » à ce qui précède immédiatement : « Au rouleau du livre il est écrit à mon sujet, de faire ta volonté » (c'est-à-dire : « que je ferai ta volonté » ; cf. par exemple la traduction syriaque).

2. Le pronom *hostis* peut servir de simple relatif, mais alors il est toujours employé dans un sens causal (cf. He 2,3 ; 8,6 9,9 ; 10,11.35 ; 13,7).

volonté ». Dans le texte grec, l'expression « faire ta volonté » fait partie de ce qui suit : « (A faire ta volonté) je me suis plu ». L'auteur de He, par contre, la rattache à ce qui précède. La première fois (v. 7), il la fait dépendre du membre de phrase « Il est écrit au rouleau du livre », pour indiquer que le dessein de Dieu au sujet du Christ était prédit dans l'Écriture Sainte. La deuxième fois (v. 9) l'expression dépend de « Voici, je viens », pour mettre en lumière le motif de l'Incarnation.

« Faire la volonté de Dieu » ne signifie pas ici observer ses commandements, mais plutôt accepter et exécuter les décisions divines (Is 44,28). Pour le Christ, cela revient à conduire les hommes à la gloire de son Père céleste par ses souffrances et par sa mort (He 2, 10). Ainsi « Il abroge le premier régime (le culte formaliste ; cf. v. 8 : « il commence par dire »), pour fonder le second » (la soumission à la volonté divine ; cf. v. 9 : « alors il déclare »).

Ce n'est pas uniquement par son sacrifice efficace que le Christ a rendu superflus et périmés tous les sacrifices de l'A.T. Il les a abrogés aussi par une sentence préalable : notre auteur veut le souligner. Par la voix des prophètes, notre Seigneur a proclamé le rejet de l'ancien rituel et prédit son remplacement par le culte spirituel. En effet, c'est d'une double façon que les prophètes ont déclaré que le culte juif a fait son temps : en stigmatisant son insuffisance et son inefficacité (7,18-19), et en annonçant une nouvelle alliance et un nouveau sacerdoce (7,11 ; 8,7.13). L'affirmation « Il abroge le premier pour fonder le second » est par conséquent parallèle à cette autre : « En disant : alliance nouvelle, il rend vieille la première » (8,13).

Ce qui plaît au Seigneur (v. 10)

Par l'oblation de son corps, Jésus a fait la volonté de son Père. Notre épître compare souvent l'œuvre rédemptrice du Christ au rite du grand Pardon. Aussi nous parle-t-elle davantage du sang expiatoire que du corps (dix-neuf fois contre trois), sans nier pourtant que selon lui « nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus Christ » (10,10) autant que « par son propre sang » (13,10 ; cf. 9,12). Par ces deux affirmations, l'auteur équilibre sa théologie du sacrifice. Dans le culte juif, c'était tantôt le sang, tantôt la chair ou le corps qui jouait le plus grand rôle. Le premier élément servait surtout aux rites de purification, le deuxième dans les rites consécatoires. C'était spécialement le cas des holocaustes, consumés entièrement par le feu en honneur de Yahvé. Or, le Christ non seulement a versé son sang en rémission de nos péchés, mais il a également donné son corps (Lc 22,19-20 par).

A ce point de vue notre péricope marque une ligne ascendante par rapport au paragraphe précédent (vv. 1-4). Il s'agissait là de sacrifices expiatoires, dont le sang était impuissant à enlever des péchés et à purifier la conscience de ceux qui s'approchaient de Dieu. Dans les vv. 5-10, où figure deux fois le mot *corps*, il s'agit avant tout de la consécration à Dieu. Les sacrifices anciens se trouvaient déficients, parce qu'il y manquait la consécration réelle, intérieure de celui qui offrait. Il est vrai que les termes de « purifier » et de « sanctifier » ne se distinguent pas toujours nettement, mais chacun d'eux a son sens propre : la purification est la condition négative qui précède la consécration, l'oblation proprement dite.

Si l'oblation du corps désigne au sens propre la consécration de la personne, on peut paraphraser le v. 10 : « Obéissant à son Père, Jésus s'est consacré à Lui par l'oblation de son corps et ainsi il nous a consacrés également à son Père ». C'est ce qu'exprime la « Prière sacerdotale » : « Pour eux je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité » (Jn 17,19). Par cette oblation de son corps, Jésus a plu à son Père. Cela vaut pour nous aussi d'après saint Paul : « Je vous exhorte, écrit-il aux Romains, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu ». Ailleurs, il résume ainsi sa mission : « Que les païens deviennent une offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint » (Rm 12,1 ; 15,16).

Quant à l'expression « une fois pour toutes », il y a divergence de vues. D'aucuns la prennent pour un attribut du sacrifice du Christ (analogie à 7,27 ; 9,12) ; d'autres la rattachent à « sanctifiés ». Cette dernière opinion nous semble plus juste. L'adverbe *ephapax* peut difficilement servir d'apposition au substantif « oblation ». D'autre part, toute cette section 10,1-18 traite des fruits de la mort du Christ. Ce qui prédomine à présent n'est pas le fait que le Seigneur est mort une fois pour toutes, mais que le salut, obtenu ainsi pour nous, est éternel, une fois pour toutes (cf. 5,9). Pour cette raison, on nous dit que les sacrifices anciens n'ont « jamais rendu parfaits pour toujours ceux qui s'approchent de Dieu ; autrement les officiants, purifiés une fois pour toutes, auraient cessé de les offrir » (10,1-2). Mais nous, chrétiens, sommes « sanctifiés une fois pour toutes » par l'oblation du Christ ; par son oblation unique il « a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie » (10,14).

Conclusion

Par l'œuvre du Christ, le culte ancien a été aboli et l'essentiel de l'Ancien Testament a été réalisé. En effet, dans le Christ, la raison d'être des sacrifices a enfin atteint son but. Obéissant à son Père jus-

qu'à la mort (Ph 2,8), notre Seigneur nous a révélé l'âme du vrai culte et nous a montré la route à suivre pour entrer dans la gloire céleste : « Il apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance ; après avoir été rendu parfait (c'est-à-dire glorifié), il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel, puisqu'il est salué par Dieu du titre de grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (He 5,8-10). Le Fils de Dieu s'est incarné et a offert son corps, sa vie, pour que nous aussi, en union avec son sacrifice, nous offrions nos corps, toute notre existence à Dieu : « Par la grâce du Christ, rendons à Dieu un culte qui lui soit agréable, avec religion et crainte » (12, 28 ; cf. 13,15,16).

En ce quatrième dimanche de l'Avent, les trois lectures de la messe nous parlent de la naissance du Messie, mais ni Michée (5,1-4a) ni Luc (1,39-45) ne font mention de son sacrifice. Cependant tous deux attirent notre attention sur la mère du Messie : n'est-ce pas elle qui par son humble réponse : « Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole » (Lc 1,38), a exprimé la pensée la plus intime de son Fils au moment où celui-ci était sur le point d'entrer dans le monde : « Voici, je viens pour faire ta volonté »³.

3. A consulter : A. VANHOYE, *Le Christ est notre prêtre*, dans *Supplément de Vie chrétienne*, 118 (1969) ; P. ANDRIESEN - A. LENGLET, *De brief aan de Hebreëën*, Roermond 1971.

La Visitation

Lc 1,39-45

PAR PAUL-EDMOND JACQUEMIN
Cistercien de Scourmont (Forges)

Contexte: l'évangile de l'Enfance

L'évangile de l'Enfance, d'où notre texte est tiré, a marqué une étape importante dans le développement de la révélation néotestamentaire. Jusqu'alors en effet la tradition commune faisait « commencer » la proclamation de la Bonne Nouvelle (l'« Evangile ») au baptême de Jean (Mc 1,1 ; Ac 1,22 ; 10,36s ; cf. Lc 3,23 ; 23,5 ; Ac 1,1). L'entrée en scène du Précurseur constituait la charnière entre les deux Testaments : à la fois aboutissement de l'économie ancienne avec le dernier et le plus grand des prophètes, et déjà première proclamation de l'avènement du Royaume. Or, en marge de cette tradition commune, certains milieux plus particuliers de l'Eglise primitive portaient leur attention jusqu'aux origines humaines de Jésus. C'est dès le premier instant de la venue du Christ parmi les hommes que se révélait sa dignité mystérieuse et le rayonnement salvifique de sa présence. Les événements de l'Enfance appartiennent eux aussi à l'« Evangile », au joyeux message de l'avènement du salut.

a) Esquisse des principaux thèmes lucaniens

Luc a connu (directement ou indirectement) ces cercles plus restreints qui, à partir de Marie elle-même ou d'autres témoins, ont projeté sur les événements de l'enfance la lumière venue de l'histoire ultérieure. Il en a recueilli les traditions (déjà partiellement écrites) et les a consignées en tête de son livre, les reprenant à son compte mais en les coulant dans sa propre vision de l'histoire du salut. A sa manière (bien différente de celle de Mt 1—2), il nous expose les faits où se discernait déjà l'économie du salut telle qu'il l'envisage dans la suite de son évangile et dans les Actes. D'emblée en effet,

les premiers chapitres du troisième évangile font apparaître les centres d'intérêt principaux de la théologie de Luc : accueil du salut dans la foi, rayonnement de la présence du Sauveur, effusion de l'Esprit Saint, manifestations de la miséricorde divine, privilège des petits, des humbles, des femmes aussi, climat de joie, d'émerveillement, de louange, etc. Toutes ces caractéristiques des temps du salut, on les a vues s'affirmer non seulement, de façon éclatante, à partir de la Pentecôte, ou même durant la vie publique de Jésus, mais déjà, de manière plus discrète et intime, lors des événements de l'enfance, au temps du premier accueil à la venue du Sauveur par des personnages encore tout imprégnés de la piété de l'A.T.

b) Composition

Pour mieux inculquer ces vues, Lc a choisi certains faits plus saillants et les a présentés selon un ordre méthodique. Ainsi notamment adopte-t-il un parallélisme très marqué entre l'annonce faite à Zacharie (1,5ss) et l'annonce faite à Marie (1,26ss), puis entre la naissance (avec la circoncision et la croissance) du Précurseur (1,57ss) et la naissance (avec la circoncision et la croissance) du Messie (2,1ss). Par cette *construction symétrique et progressive* (qu'accroissent dans le détail maintes similitudes de vocabulaire, de style, de procédés d'exposition, mais avec une attention de plus en plus insistante sur la personne et le rôle de Jésus), la narration évangélique entend souligner la continuité entre les deux économies religieuses en même temps que l'entière subordination de Jean (et de l'A.T.) à Jésus.

Dans le récit de la Visitation¹, ce rapport entre le Précurseur et le Messie se double d'une relation analogue entre la mère de Jean et la mère de Jésus, mettant en vif relief la communauté d'âme des deux femmes et l'incomparable supériorité de Marie. Celle-ci reçoit à présent une importance que la tradition commune ne lui reconnaissait pas encore (cf. Mc 3,31-35ss par). A travers l'apport de Lc, l'Esprit Saint nous enseigne que l'éminente dignité de Notre-Dame appartient aussi à l'Evangile, au donné révélé.

Comme l'étude critique des sources peut le démontrer, le premier chapitre de Lc amalgame deux documents antérieurs, primitivement indépendants. Il existait tout d'abord un récit concernant Jean-Baptiste (annonce à Zacharie et naissance de l'enfant, Lc 1,5-25 et 57-80,

1. Dans l'abondante bibliographie sur la Visitation, signalons surtout : le commentaire de H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, t. 1 (Herders theologischer Kommentar zum NT, III, 1), Freiburg-Basel-Wien, 1969 ; l'étude de R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-II* (Etudes Bibliques), Paris, 1957 ; et celle de F. NEIRYNCK, *L'évangile de Noël selon S. Luc* (Etudes Religieuses, 749), Bruxelles-Paris, 1960.

Univer-
sidad de Deu-
Baptiste

récit unique, formant un tout, avec ses caractéristiques littéraires et doctrinales propres). Dans ce document, Jean apparaît comme le Précurseur futur non du Messie mais, conformément à l'A.T. (Mt 3, 1.23 ; cf. Is 40,3ss), de Yahvé lui-même, le « Seigneur ». On conçoit le parti que pouvaient tirer de pareille présentation les sectaires du Baptiste, négateurs de la messianité de Jésus. Le second document-source de Lc 1 concerne Marie (Annonciation et Visitation, Lc 1,26-56). Ce deuxième texte a été interpolé dans le premier. On obtenait ainsi le premier parallèle (antithétique) que nous avons noté entre l'annonce à Zacharie et l'annonce à Marie, avec l'affirmation de la prééminence de Marie².

c) Le diptyque Annonciation-Visitation

Dans cette seconde source (Lc 1,26-56), la Visitation se relie étroitement à l'Annonciation. Ce sont les deux volets, complémentaires, d'un diptyque. Recevant le message du ciel touchant sa maternité messianique, Marie questionne l'ange à propos de sa virginité. L'ange précise alors le caractère miraculeux, virginal, de la conception annoncée (« L'Esprit Saint viendra sur toi... »). Et de cette promesse il indique un signe avant-coureur et apparenté : la conception miraculeuse d'Elisabeth, malgré son grand âge et sa stérilité antérieure (« Et voici que... », v. 36).

Dans ce déroulement du récit (message de l'ange, interrogation de Marie, réponse divine confirmant et précisant la promesse), on reconnaît le schéma conventionnel de la Bible pour les annonces de naissance miraculeuse (Gn 17,15-22 ; 18,10-15 ; Jg 13,2-14 ; etc. ; cf. également les récits de vocation). D'après ces mêmes antécédents, la promesse divine, expressément ordonnée au salut d'Israël, peut comporter l'indication d'un signe (Jg 6,36-40 ; Is 7,10-16 ; etc.), dont on relate la vérification peu après. C'est ce dernier point, la constatation du signe, qu'expose en premier lieu l'épisode de la Visitation : le tressaillement de Jean-Baptiste dans le sein de sa mère, attestant la grossesse d'Elisabeth, doit servir de garantie également pour la conception miraculeuse de la Vierge. Par là s'achève le récit commencé à l'Annonciation. Pareillement, l'annonce à Zacharie comporte, après la question de celui-ci, l'indication d'un signe (le mutisme prolongé du voyant : « Et voici que... »³, v. 20) dont la vérification s'achève lors de la naissance de l'enfant (rappelons que dans la

2. La réunion des deux documents peut être antérieure à Luc. Luc l'a adoptée et retouchée, notamment en renforçant ces parallélismes et antithèses qui étaient évidemment déjà le fruit d'une réflexion chrétienne.

3. « Et voici que... » Même vocabulaire, quasi technique, pour introduire l'annonce d'un signe avant-coureur, en Jg 6,37 ; 1 S 10,1 ; 14,8 ; 1 R 13,3 ; 2 R 20,9 ; Is 7,14 ; 37,30 ; 38,7 ; Jr 44,29 ; etc.

source, le récit de la naissance, vv. 57ss, suivait immédiatement l'annonce, vv. 5-25). De même encore, dans l'épisode des bergers (Lc 2,8-20), l'annonce de la naissance du Messie s'accompagne de la mention d'un signe (la découverte de l'enfant reposant dans une étable), signe que les bergers s'empressent d'aller admirer. L'analogie de structure de ces récits confirme l'identité de leur genre littéraire. Et ainsi, le sens de la Visitation est d'abord relatif à l'Annonciation. L'indication du signe appelle sa vérification. Le second récit (Visitation) expose la manifestation du signe promis dans le premier : intervention divine, comparativement mineure, mais importante encore et plus prochaine, dont le rôle est de confirmer la promesse principale octroyée à l'Annonciation (maternité messianique virginale).

La péripécie se continue ensuite, selon un mouvement familier à Lc, par quelques versets de louange : louange de Marie par Elisabeth (vv. 42-45), et louange de Dieu par Marie (vv. 46ss, le Magnificat). Le discours d'Elisabeth comporte trois phrases, dont la seconde n'est que le commentaire de l'événement qui vient de se produire. Cette phrase centrale, où domine le titre de « mère du Seigneur », s'encadre de deux autres propositions qui, dans le style de la Bénédiction (v. 42) et de la Béatitude (v. 45), font encore l'éloge de Marie. Luc enrichit ainsi le sens premier de l'épisode (vérification du signe) par d'autres enseignements, qui l'intéressent davantage, sur la dignité unique de la mère du Seigneur. Vient enfin le Magnificat, chant d'action de grâces de la Vierge, qui clôt la séquence Annonciation-Visitation, mais que l'évangile d'aujourd'hui n'a pas retenu.

Notre péripécie comprend donc deux parties :

1. L'événement (rencontre des deux femmes, tressaillement de l'enfant dans le sein d'Elisabeth) : manifestation du signe promis à l'Annonciation.
2. Le discours d'Elisabeth, commentant l'événement, à la louange de la mère du Seigneur.

I. LA MANIFESTATION DU SIGNE (vv. 39-42a)

1. La rencontre (vv. 39-40)

On remarque, dès la première lecture, l'abondance des tournures bibliques : « se levant, elle partit », « en ces jours-là », etc. Toutes n'ont pas la même portée ! On se gardera de vouloir déceler en chaque cas une intention précise. La méditation chrétienne s'est coulée tout naturellement dans les formes usuelles du langage biblique.

L'intention est de marquer, de façon générale seulement, la continuité entre l'A.T. et le N.T. dès ses débuts.

En ces jours-là : cette indication très vague, fréquente chez Lc, signifie ici (comme par exemple en Lc 23,7) « en ces mêmes jours ». Elle sert à relier étroitement notre récit au précédent. Le message de l'ange touchant la conception miraculeuse d'Elisabeth contenait implicitement l'invitation à aller admirer le signe merveilleux. La démarche de la Vierge n'est que la réponse à cette suggestion de l'ange. Dans la docilité de la foi, sûre de la Parole de Dieu, Marie part aussitôt⁴. Elle s'en va « en hâte » vers Elisabeth ; et dès son arrivée, le signe se vérifie.

Le mot qui exprime la « hâte » de Notre-Dame ne vise pas directement la promptitude du départ ou la rapidité du voyage ! Il traduit surtout une disposition intérieure, un état d'esprit : ferveur, zèle pour une chose qui tient à cœur. Dans le N.T., le mot désigne toujours une telle disposition intime⁵.

D'après le contexte, cette « hâte » de la Vierge est déterminée par

- la crainte religieuse, l'émoi sacré devant le merveilleux des événements qui surviennent (cf. v. 29, « trouble » ; v. 30, « crainte ») ;
- la joie (cf. vv. 28.44.47ss) ;
- surtout la foi : c'est sur ce thème de la foi que s'achevait le récit de l'Annonciation (v. 38) ; le rappel en viendra encore au terme de notre péripécie (v. 45).

Ces dispositions s'éclairent également si l'on se réfère à Dn 3,24 (91) ; 6,19 (20), qui s'exprime en termes identiques⁶. Nous avons là un emprunt au langage apocalyptique, — comme il convient dans un contexte de « révélation », — pour décrire la réponse pleine de sollicitude de l'homme devant une intervention d'en haut qui doit provoquer l'étonnement sacré, l'émerveillement joyeux, l'adhésion croyante à l'œuvre de Dieu⁷.

4. Les précisions chronologiques du contexte (six mois, trois mois, vv. 26.36.36), probablement ajoutées par Lc pour mieux assurer l'harmonisation des deux documents-sources, montrent qu'en effet Marie est partie sans délai.

5. Rm 12,8.11 ; 2 Co 7,11s ; 8,7s.16 ; He 6,11 ; 2 P 1,5 ; Jude 3. Seul cas où l'on pourrait hésiter : Mc 6,25.

6. Dn 3,24 (91) : « Alors le roi Nabuchodonosor s'émerveilla et se leva en toute hâte. Il interrogea ses intimes... » (devant le prodige des trois jeunes gens dans la fournaise). - Dn 6,19 (20) : « Dès l'aube, au petit jour, le roi se leva et se rendit en hâte à la fosse aux lions... »

7. On peut songer aussi à la charité de Marie, empressée à porter secours à sa parente âgée et bientôt mère. Ce motif va de soi dans la circonstance présente. Est-ce pour cela que l'auteur inspiré n'en souffle mot ? Entre l'arrivée et le départ de Marie, aucune action n'est racontée (hormis le tressaillement de l'enfant) : Lc ne retient que les paroles des deux femmes. Nous nous en tenons donc au texte tel qu'il se présente, d'après son genre littéraire, ses antécédents et parallèles d'expressions, son contexte, son contenu obvie.

Marie s'en va « vers » la montagne, « vers » une ville de Juda, « vers » la demeure de Zacharie. En grec, le triple « eis » (introduisant une détermination de plus en plus précise) évoque bien le mouvement, l'élan qui emporte Marie, la joie, la ferveur qui la soulève, à partir de l'heureux message de l'ange et de la venue de Dieu en elle, joie qui (selon la construction de Lc) éclatera dans l'exultation du Magnificat.

L'évangéliste ne prête aucune attention aux circonstances du voyage. Il ne nomme même pas la « ville de Juda » où se rend Notre-Dame : ville probablement sans notoriété, en tout cas sans intérêt du point de vue théologique.

En arrivant chez sa cousine, Marie lui adresse, la première, la salutation d'usage : souhait de joie, de paix, de salut, selon les modèles bibliques. L'évangéliste ne s'attarde pas à détailler les termes de cette salutation. La teneur précise des paroles de Marie à Elisabeth importe moins que l'événement de la rencontre où va se manifester le signe.

2. Le tressaillement de l'enfant (vv. 41-42a)

La salutation de Marie, comme celle de l'ange, est porteuse de grâce, annonciatrice de la présence divine. C'est dès le premier instant de la rencontre entre les deux femmes que se manifeste le signe : dès que Marie signale son arrivée et qu'Elisabeth perçoit la voix de sa parente. L'évangéliste y insiste au v. 41 (récit de l'événement) et plus encore au v. 44 (commentaire de l'événement par Elisabeth).

Elisabeth, qui en est à son sixième mois, éprouve l'agitation de l'enfant qu'elle porte. Elle est alors remplie de l'Esprit Saint pour interpréter ce fait. Plusieurs des expressions ici employées ont de quoi étonner : l'enfant « bondit » (« saute », « danse »)⁸ ; Elisabeth pousse un « grand cri » (une « clameur »). Pareil langage fait penser à la véhémence des scènes d'irruption de l'Esprit Saint dans l'A.T. ou aux premiers jours de l'Eglise. L'Esprit survenait alors en certains élus pour leur donner de « prophétiser », c'est-à-dire de parler au nom de Dieu, d'interpréter les événements selon le Dessein divin. Le transport soudain qui saisit l'enfant, la clameur que pousse Elisabeth, marquent le caractère extraordinaire de l'emprise de l'Esprit. L'évangéliste voit ici bien autre chose que la joie toute naturelle ou même l'émotion compréhensible d'une femme âgée et en passe de devenir mère, à la visite de sa jeune parente ! L'action baigne dans

8. Skirtaß. Cf. Ps 114,4.6 ; Jr 27 (50), 11 ; Mt 3,20 ; Gn 25,22 ; Lc 6,23. Les traductions « tressaillir » ou « exulter » atténuent à l'excès la vigueur de l'original.

un « courant » divin, dans un climat d'intervention surnaturelle exceptionnellenent puissante⁹.

Lc ne dit pas expressément que l'Esprit Saint vient sur Jean-Baptiste. Il vient remplir Elisabeth pour lui donner de prophétiser. L'évangéliste avait rapporté cependant en 1,15 la prédiction de l'ange Gabriel à Zacharie (« Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère »), et ce verset doit avoir influencé la rédaction du v. 41 (l'Esprit sur Elisabeth) quand Luc a fusionné ses deux sources. A la venue de Marie (habitée déjà par la présence divine), l'Esprit remplit Jean-Baptiste, et sa mère par surcroît. Elisabeth parle ici comme mère du Précurseur. Déjà Jean-Baptiste lui-même exulte et rend témoignage. Dans les vues théologiques de l'évangéliste, la scène anticipe sur la rencontre entre le Messie et son Précurseur au début de l'Evangile traditionnel.

II. L'ÉLOGE DE MARIE PAR ÉLISABETH (vv. 42b-45)

Les paroles attribuées à Elisabeth constituent un discours prophétique : inspirées par l'Esprit Saint, coulées dans les formes lyriques de la Bible (bénédictio, béatitude), vibrantes de ferveur et d'enthousiasme sacré, elles reconnaissent la venue du Messie, fondement de la dignité de sa mère.

En fait, ces paroles traduisent une réflexion chrétienne déjà relativement élaborée¹⁰, que Lc, selon sa propre théologie, fait remonter à l'Esprit Saint.

Le petit discours d'Elisabeth se déroule en trois phrases simplement juxtaposées (reliées par la seule conjonction « et »). Elisabeth répond d'abord à la salutation de Marie en recourant au genre littéraire de la Bénédiction pour célébrer la faveur divine extraordinaire dont Marie se voit comblée *en raison de son Fils*. Ensuite, en style plein de réminiscences scripturaires, elle commente l'événement qui vient

9. L'aspect charismatique de la scène est d'autant plus net que le texte parle d'« esprit saint » (sans article) : « Elisabeth fut remplie d'(un) esprit saint ».

10. Lc ne prétend pas rapporter à la lettre les paroles d'Elisabeth. Il paraît d'ailleurs difficile d'admettre qu'Elisabeth, même avec les lumières spéciales de l'Esprit, ait pu savoir dès le premier moment que Marie, elle aussi, avait conçu, qu'elle aussi était en passe de devenir mère (et mère du Messie), qu'elle en avait reçu le message du ciel et avait répondu dans la foi, voire même que le Fils de Marie serait Celui dont Jean-Baptiste devait être le Précurseur... Et comment Elisabeth peut-elle parler du « fruit de ton sein », de la « mère du Seigneur », quand la Vierge vient à peine de concevoir ? N'est-ce pas décidément beaucoup présumer ?

de se passer en elle : l'agitation soudaine de l'enfant, coïncidant avec l'arrivée de Marie, lui a fait discerner la venue de la *mère du Seigneur* : l'éloge de Marie culmine en ce titre. Enfin, sur le mode de la Béatitude, Elisabeth exalte la foi de la Vierge, dans la perspective, maintenant bien assurée et toute proche, de l'*accomplissement de la promesse divine*. Les trois périodes du discours s'unifient ainsi dans l'attention portée à la *maternité messianique*.

Bénie es-tu (v. 42b)

La première proposition, en deux membres parallèles, bien construite, ne comporte pas de verbe. Eu égard au contexte (qui proclame Marie mère du Seigneur), elle doit se comprendre comme une constatation plutôt que comme un souhait : « Bénie es-tu », plutôt que « Bénie sois-tu ». Cette tournure (« Béni Untel... »), exclusivement religieuse, est fréquente dans la Bible. C'est un cri d'émerveillement et de joie devant un être que Dieu comble de sa faveur, en qui il démontre la munificence de son amour¹¹. A diverses reprises se rencontre la forme superlative : « Béni entre tous », « Béni plus que tous »¹². Toute maternité était considérée en Israël comme un don de Dieu, comme une bénédiction ; a fortiori serait-ce le cas pour l'élue appelée à devenir la mère du Messie.

Selon le schème littéraire de la Bénédiction, le second membre de la proposition (après l'énoncé initial sous forme exclamative) devrait mentionner le motif de l'admiration (« Béni Untel... parce que... »)¹³. Ici, la suite de la phrase pose un second membre, parallèle au premier, qui associe en une même louange Marie et son Fils. La seconde louange a pris la place du motif de la première. Dans le

11. Equivallemment aussi, on déclare digne d'être loué, glorifié, celui que Dieu favorise. Parmi les biens de tout ordre qu'on reconnaît chez l'être ainsi privilégié (puissance, richesse, bonheur...), on note volontiers la grâce de la fécondité, l'importance de la postérité (cf. Gn 1,22,28 ; 9,1 ; 17,16,20 ; etc.).

12. « Béni seras-tu (Israël), plus que tous les peuples ! » (Dt 7,14). « Béni Aser parmi les fils ! (Qu'il soit) le favori d'entre ses frères ! » (Dt 33,24). « Bénie soit parmi les femmes Jaël, femme de Héber le Qénite ! Parmi les femmes sous la tente, bénie soit-elle ! » (Jg 5,24). « Bénie, toi, ma fille, par le Dieu Très Haut, plus que toutes les femmes de la terre ! » (Jdt 13,18). - Cette tournure est cependant utilisée dans notre texte pour sa force expressive propre, pour sa valeur immédiate de superlatif, plutôt qu'en référence précise à certains événements ou situations de l'histoire d'Israël où l'on verrait comme la figure annonciatrice de l'événement présent. De façon obvie, Elisabeth s'émerveille de l'intervention divine en Marie ; et pour magnifier la Vierge, pour dire sa grandeur qui surpasse toute autre grandeur humaine et vient directement de Dieu, elle emprunte cette formule parmi les plus expressives de l'A.T.

13. Ou encore remonter à la source de toute bénédiction, en nommant Dieu lui-même (Gn 14,19 ; Jdt 13,18 ; etc.).

contexte général de l'évangile, la portée du rapprochement est claire : Marie est bénie à cause de son Fils, lui-même bénéficiaire par excellence de la complaisance divine. Ce mouvement de la pensée pouvait d'ailleurs s'appuyer sur la tradition juive : l'exégèse contemporaine, appliquant au Messie à venir le v. 26 du Psaume 118 (« Béni celui qui vient au nom du Seigneur »), voyait en lui l'être béni de Dieu par-dessus tous ¹⁴.

Mère du Seigneur (vv. 43-44)

La phrase centrale du discours d'Elisabeth sert à introduire le titre suprême de Marie : mère du Seigneur, titre dont la reconnaissance est amenée par l'expérience que vient de vivre la mère du Précurseur ¹⁵.

Mère du Seigneur : comment comprendre cette appellation, soit dans la bouche d'Elisabeth, soit sous la plume de l'évangéliste ? La forme « mon seigneur » dérive du cérémonial de cour (abondamment attesté en Israël et dans le milieu environnant) qui, de façon caractéristique, appliquait au roi le titre de « seigneur » (et surtout l'expression « mon seigneur » ou « notre seigneur »). De là, on avait tout naturellement transféré l'appellation au roi idéal de l'avenir, le Messie. Ainsi procédait par exemple l'exégèse juive du Psaume royal 110 : « Yahvé a dit à mon seigneur (le roi, le Messie).. » Tel doit être le sens que Lc prête à la formule sur les lèvres d'Elisabeth. Celle-ci reconnaît en sa jeune parente la mère du Messie en sa dignité royale ¹⁶. Elle proclame donc la venue du Messie lui-même : elle prophétise.

14. « Béni le fruit de ton sein ! » : formulation quasi identique en Dt 28,4 (cf. Gn 30,2 ; Dt 7,13 ; Dt 28,18 ; etc.) reprise ici sans intention spéciale assurément !

15. Les premiers mots sont inspirés de 2 S 6,9 : « Comment l'arche de Yahvé (l'arche du Seigneur) viendrait-elle vers moi ? » On y a vu la présentation de Marie comme la nouvelle Arche de l'Alliance, porteuse de la présence du Seigneur. N'est-ce pas un contresens flagrant ? En 2 S, David use de ces termes pour exprimer son horreur, son refus devant la venue possible de l'Arche, où il ne voit que la source des pires calamités. Emprunt littéraire, traduisant un état d'âme totalement différent ! Lc 1-2 (à la différence de Mt 1-2) n'entend pas principalement fournir le sens profond des textes anciens, mais présenter le fait chrétien dans un revêtement littéraire démarqué de l'Écriture. Au reste, la phrase pourrait tout aussi bien être rapprochée de 2 S 24,21 (« Pourquoi mon seigneur le roi est-il venu vers son serviteur ? »), etc.

16. On rapprochera la désignation « frères du Seigneur » (1 Co 9,5 ; Ga 1,19), qu'admet la communauté chrétienne (assez couramment, mais sans y insister). Frères = parents de Jésus : sur eux aussi rejaillit en quelque mesure la dignité maintenant reconnue au Christ glorifié.

Assurément, quand il écrit son évangile (près de quatre-vingts ans après l'événement), Lc a conscience d'employer une expression susceptible d'un sens bien supérieur. Jésus a été manifesté Seigneur du Royaume eschatologique par sa résurrection et son exaltation à la droite de Dieu ; il est un avec le Père, revêtu de la souveraineté même de Dieu. Ce sens transcendant qu'il n'ignore pas, Lc ne l'explicite ¹⁷ et même ne le suggère ici aucunement. Une telle suggestion serait franchement anachronique en notre passage. L'évangéliste se borne à reproduire une tournure qui demeure « ouverte » à un approfondissement théologique ultérieur.

La suite de la phrase veut expliquer comment Elisabeth a pu reconnaître une telle dignité en Marie : « Voici en effet... » C'est que le tressaillement de l'enfant à l'arrivée de la Vierge est maintenant interprété, sous la lumière de l'Esprit Saint qui vient de remplir Elisabeth, comme un mouvement de joie, d'allégresse, et désigné par un terme caractéristique de la joie messianique et eschatologique ¹⁸. L'enfant a tressailli d'allégresse, et son exultation avait pour motif la venue du Messie-Seigneur.

Le thème de la joie, comme celui de l'Esprit Saint ou de la louange divine, est un des thèmes préférés de Lc (appelé parfois « l'évangéliste de la joie »). Tout l'évangile de l'Enfance en particulier est ponctué d'annotations décrivant le climat de joie qui a entouré la venue du Sauveur : 1,14.28.41.42.44.47-55.58 ; 2,10.13s. Lc n'a pas pour autant inventé les traits de notre tableau. Il transpose des données traditionnelles. Elisabeth proteste de son indignité à recevoir la mère du Seigneur ; à cette venue, Jean exulte d'allégresse. Ces notations ne rappellent-elles pas irrésistiblement certains propos du Précurseur devant le Christ ? En Mt 3,14, on voit Jean-Baptiste s'étonner, confesser son indignité de l'honneur que Jésus lui fait en venant vers lui pour se présenter à son baptême. En Jn 3,29s, le Baptiste proclame sa joie plénière, son exultation débordante, à l'audition de la voix de l'Époux, et tout aussitôt il affirme sa volonté d'effacement. Joie, humilité : ce sont là des traits authentiques de l'âme de Jean-Baptiste ; la tradition évangélique en a retenu l'orientation générale ; les évangélistes les ont mis en œuvre

17. Il ne l'explicite pas davantage en 2,11, où les deux termes *christos* et *kurios* apparaissent dès lors comme quasi équivalents, associés pour former une expression plus insistante (cf. le texte archaïque de Ac 2,36).

18. *Agalliasis*, terme principalement vétérotestamentaire (Psaumes et morceaux poétiques des Prophètes : Ps 96,11s ; 97,1.8 ; 126,2.5s ; etc. Is 12,6 ; 25,9 ; 35,1s ; etc.). Le mot ordinaire employé dans le N.T. pour dire la joie est *chara* (avec le verbe correspondant, simple ou composé : 140 emplois dans le N.T., contre 16 emplois pour *agalliasis* et le verbe correspondant). *Chara* a un sens très général. *Agalliasis* se dit d'une joie exubérante, démonstrative. La Septante a créé ce vocable pour traduire une joie que les termes habituels ne rendent pas : l'allégresse éprouvée devant la présence de Dieu et la venue de son salut.

de manières diverses. Lc, qui porte maintenant son attention sur l'enfance du Christ, a relu le présent épisode à la lumière de l'histoire ultérieure. Dès l'enfance, et dès avant la naissance même du Sauveur, s'esquissaient déjà, par manière de préfiguration, les comportements futurs du Précurseur et du Messie.

Heureuse celle qui a cru (v. 45)

La dernière phrase d'Elisabeth recourt au style de la Béatitude (plus simple que celui de la Bénédiction), pour intégrer à la louange de la mère du Seigneur le motif de la foi.

La proposition peut se lire de deux manières :

- soit : « heureuse celle qui a cru *que* s'accomplira... » (contenu de la foi) ;
- soit : « heureuse celle qui a cru, *parce que* s'accomplira... » (fondement de la béatitude).

Dans la première traduction, Marie est béatifiée directement en raison de sa foi. Dans la seconde, elle l'est en raison de l'accomplissement immanquable de la promesse divine (concrètement : en raison de sa maternité messianique) ; cet accomplissement inclut la foi de Marie, mais l'accent demeure sur l'intervention divine. Cette seconde traduction correspond mieux au genre le plus habituel de la Béatitude (cf. : « Heureux les pauvres, *parce que*... », etc.). Cette déclaration pleine d'assurance s'appuie sur le signe avant-coureur qui vient de se manifester.

L'énoncé magnifie la foi de Marie en antithèse voulue avec les paroles de l'ange devant l'incrédulité de Zacharie (1,20)¹⁹ : heureuse la Vierge qui, au contraire de Zacharie, a cru en la Parole de Dieu, laquelle s'accomplira en son temps. Ce contraste souligne à nouveau la supériorité du Messie et de sa mère sur le Précurseur et ses parents.

En écrivant ces mots, l'évangéliste pense sûrement au logion de Jésus qu'il citera en 11,28. Pour mieux saisir l'apport de Lc sur ce point, il faut comparer ce logion (11,28) à Lc 8,21 par, où Jésus oppose radicalement sa mère (ou ses frères) à ses disciples (ceux qui écoutent la Parole de Dieu). Comparativement aux autres Synoptiques, Lc adoucit déjà l'opposition en évitant la question abrupte : « Qui est ma mère... ? » Quant au logion de Lc 11,28 (propre au troisième évangéliste), il présente, en termes de Béatitude, non plus une opposition mais une gradation entre la maternité de Marie et l'adhésion à la Parole de Dieu : « Heureux le ventre qui t'a porté

19. Lc 1,20. Verset étonnant, où l'on discerne des traces de retouche lucanienne (notamment aux mots : « en ce que tu n'as pas cru »).

et les seins que tu as sucés... Heureux surtout ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la gardent ! » On sent mieux que l'un n'exclut pas l'autre ! Non seulement la parenté charnelle n'est plus dépréciée par rapport à l'adhésion de foi, mais la maternité de Marie est elle-même envisagée dans cette perspective supérieure : la mère du Christ est celle qui a le plus parfaitement adhéré à la Parole divine. La foi fait partie intégrante de la dignité de Notre-Dame. C'est sur le fondement de sa foi que la Vierge va devenir, selon la promesse de l'Annonciation, la *mère du Seigneur*.

Conclusion

L'évangile de la Visitation relate en premier lieu la réalisation du signe indiqué lors de l'Annonciation : l'événement narré (conception miraculeuse d'Elisabeth, prochaine naissance du Précurseur) confirme la promesse divine touchant la venue du Sauveur, la vocation de Marie à la maternité messianique, la garantie de sa conception virginale. Comme le message de l'Annonciation, le signe de la Visitation est destiné à la foi. Au terme de l'Avent, la Parole de Dieu s'adresse ainsi à nous pour nous associer à la Vierge sainte, à son attente du Christ dans la foi.

Dans la seconde partie de la péricope, par la voix d'Elisabeth, Luc nous transmet le témoignage de la vénération naissante de l'Eglise envers Notre-Dame. La dignité de la « mère du Seigneur » appartient aussi au donné révélé. Marie fut bénie par-dessus toute autre créature à cause de son Fils, dépositaire premier de la bénédiction divine pour tous ceux qui le reçoivent dans la foi.



A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEES A, B, C

Thème biblique : N° 6, pp. 58-73 : *Les maternités miraculeuses*, par P. CLAUDEL.

Etude liturgique : N° 6, pp. 17-27 : *La Vierge dans la liturgie de l'Avent*, par J. ONATIBIA.

Etude patristique : N° 6, pp. 74-85 : *Le rôle de Marie dans la préparation du salut*, par M.-M. VÉRICEL.

ANNEE A

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

Deuxième lecture : N° 8, pp. 20-36 : *Paul, Apôtre du Fils de Dieu auprès des nations*, par J. DUPLACY.

Evangile : N° 6, pp. 69-70 (P. CLAUDEL).

ANNEE B

Première lecture : N° 37, pp. 63-88 : *Le Fils de David*, par J. VANDERHAEGEN.

Deuxième lecture : N° 53, pp. 40-43 (Y.-B. TREMEL).

Evangile : N° 6, pp. 51-57 (P. BENOIT); N° 80, pp. 34-41 (L. DEISS).

ANNEE C

Première lecture : N° 13, pp. 33-35 (S. MUNOZ IGLESIAS).

Deuxième lecture : N° 9, pp. 86-88 (L. MATHIEU).

Evangile : N° 5, pp. 68-70 (A. RIDOUARD); pp. 93-105 : *La joie apportée dans le monde par l'Evangile*, par A.-M. BESNARD; pp. 112-113 (Communauté Saint-Séverin).

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar-le-Duc. Dépôt légal, 3^e trimestre 1972
N° d'édition 6232 N° V-72-529





Distribuye:
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA
Importador n.º 6
Acebo, 54 - MADRID (16)

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

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

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1972



Année A

Le signe de l'Emmanuel (Is 7) A. Vanel	4
Le Fils de Dieu né de la race de David (Rm 1) J. Duplacy	12
C'est toi qui lui donneras le nom de Jésus (Mt 1) A. Bouton	17

Année B

Maison de David, Maison de Dieu (2 S 7) J. de Vault	28
Gloire au Dieu Sauveur (Rm 16) K. Gatzweiler .	34
L'Annonciation (Lc 1) P. Benoit	39

Année C

De ta petitesse surgira pour Moi, le dominateur en Israël (Mi 5) F. Smyth-Florentin	52
Le seul sacrifice qui plaît à Dieu. (He 10) P. Andriessen	58
La Visitation (Lc 1) P.-E. Jacquemin	64

