



FÊTE DE NOËL

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 10

Première lecture : J. Ponthot,

A. Duprez, F. Festorazzi ***

Deuxième lecture : L. Deiss,

C. Bourgin * * * * Évangile :

A. George , P. de Surgy

ABBAYE DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF





2007/33

2 ASS

As 7

Fête de Noël

Assemblées du Seigneur 10

LES ÉDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1970
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7*

Première lecture

Messe de la nuit : Is 9,1-6

Messe de l'aurore : Is 62,11-12

Messe du jour : Is 52,7-10

«Un enfant nous est né...»

Is 9,1-6

PAR JOSEPH PONTHOT

Professeur à l'Université de Louvain

Parmi les divers textes prophétiques de l'A.T., l'oracle d'Is 9,1-6 est sans doute celui qui se prête avec le plus d'évidence à une évocation du mystère de Noël. Nul ne s'étonnera qu'il ait été retenu, dans le nouveau lectionnaire, comme première lecture de la Messe de la Nuit. Autour de la proclamation centrale : « *Un enfant nous est né* » (v. 5), on y trouve en effet rassemblés divers thèmes ou images qui ont servi, dès les origines chrétiennes et ensuite dans la tradition liturgique, à illustrer la signification de l'avènement du Sauveur : manifestation de la « lumière » au sein des ténèbres (v. 1), « joie » de la victoire et de la libération (vv. 2-4), investiture seigneuriale et titres prestigieux du nouveau-né (v. 5), instauration avec lui d'un royaume de « paix » et de « justice », manifestation éclatante et définitive de l'attention aimante de Dieu (v. 6).

Dans le cadre d'une relecture de l'A.T., éclairée par une réflexion christologique, Is 9,1-6 fait facilement figure de témoin classique du « messianisme royal »¹. Mais pareille interprétation est-elle fondée ? La relecture chrétienne, sensibilisée par certaines concordances thématiques, a-t-elle conféré a posteriori une signification messianique à la prophétie d'Isaïe, ou celle-ci énonçait-elle déjà une promesse eschatologique dont on a pu voir légitimement ensuite la réalisation en Jésus ?

1. Les études récentes, générales ou particulières, concernant le « messianisme royal » ou les oracles messianiques d'Isaïe sont nombreuses. Nous nous contenterons de renvoyer à l'important ouvrage de J. COPPENS, *Le Messianisme royal. Ses origines, son développement, son accomplissement* (Coll. « Lectio divina », 54), Paris, 1968. Outre une bibliographie extrêmement riche, on y trouve une analyse attentive du problème du messianisme royal, un inventaire critique des diverses opinions et interprétations concernant les formes majeures de messianisme royal, et surtout une explication nuancée des relations entre le messianisme royal vétéro-testamentaire et ses applications christologiques.

Contexte historique

Il n'y a pas unanimité, chez les critiques, quant à la détermination du sens primitif d'Is 9,1-6. Les hésitations viennent en partie de ce que le texte même et son contexte immédiat ne permettent pas d'établir avec certitude les circonstances de composition. Quelques auteurs n'admettent d'ailleurs pas l'authenticité isaïenne du passage et en reportent même la rédaction à la période post-exilienne, voire macchabéenne. La plupart des critiques cependant maintiennent la thèse de l'authenticité ; certains précisent que Is 9,1-6 devrait être rapproché de Is 7,10-25 et 11,1-9, ces trois oracles constituant les pièces caractéristiques du « cycle de l'Emmanuel »².

La date de Is 7,10-25 peut être aisément précisée : les indications fournies par le prophète lui-même permettent de situer l'oracle à l'époque de la guerre syro-éphraïmite (vers 735-730). Il n'en est pas de même pour Is 9,1-6. Mais si, à la suite de nombreux auteurs, on admet que Is 9,1 doit être lu en continuité avec Is 8,23, il semble que l'horizon immédiat du prophète soit l'épreuve du Royaume du Nord et l'espérance de sa libération :

Dans le passé, il (Yahvé) a humilié le pays de Zabulon et le pays de Nephtali, mais dans l'avenir il glorifiera la route de la mer, au-delà du Jourdain, le district des nations.

Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu se lever une grande lumière ; sur ceux qui habitaient le pays de l'ombre une lumière a resplendi... (Is 8,23—9,1).

En effet, après les campagnes assyriennes conduites par Teglathalasar III en 734-732, de larges régions du Royaume du Nord étaient tombées sous le joug assyrien (cf. 2 R 15,29) ; le reste du pays dut accepter une lourde vassalité. Des tentatives de rébellion aboutirent à de nouvelles interventions militaires et, vers 722, à la prise de Samarie par les armées de Sargon (cf. 2 R 17,6). C'était la fin du royaume d'Israël. Quant au petit royaume de Juda, il n'avait sauvé un peu d'indépendance qu'en acceptant la suzeraineté du monarque assyrien.

Bien des traits de notre oracle s'éclairent si on les rapporte à ces événements. En raison de leur situation géographique, les tribus de Zabulon et de Nephtali furent parmi les premières à subir l'invasion assyrienne et à connaître l'humiliation de la servitude (Is 8,23a) ; le deuil et l'esclavage font de ces régions un « pays de l'ombre », et peut-être qu'en évoquant « le peuple qui marchait dans les ténèbres » (Is 9,1), le prophète songe plus particulièrement aux longues

2. Il convient cependant de signaler que l'authenticité de Is 11,1-9 reste plus discutée que celle de Is 7,10-25 et 9,1-6.

colonnes de déportés qui partaient vers la terre d'exil. L'oracle entrevoit la défaite des oppresseurs et la fin de leurs conquêtes (Is 9,3-4), et si à ce sujet il fait référence à la victoire de Gédéon sur les Madianites (cf. Jg 7,15-25), c'est parce que celle-ci eut précisément lieu dans la plaine de Yizréel et qu'elle assura à Israël son établissement dans le nord de la Galilée. Quant à la perspective d'un « pouvoir qui s'étend » et d'une « paix sans fin pour David et pour son royaume » (Is 9,6a), elle correspond à ce que devait être, au temps d'Isaïe, l'attente de la petite communauté nationale de Juda que désolaient les amputations du patrimoine davidique et la menace persistante de l'impérialisme assyrien.

La promesse de restauration, le prophète la fonde en définitive sur l'amour privilégié de Yahvé à l'égard de son peuple (Is 9,6b), mais plus immédiatement il semble la lier à un événement qui lui est à la fois signe de la persistance de l'élection et augure d'un règne idéal :

*Oui ! un enfant nous est né,
un fils nous a été donné ;
l'insigne du pouvoir est sur ses épaules ;
on proclame son nom :
Merveilleux-Conseiller, Dieu-Fort,
Père-à-jamais, Prince-de-la-Paix (Is 9,5).*

En fait, ce passage se prête à des interprétations diverses. Les uns y voient une allusion à la naissance d'un héritier royal, et la réalisation du « signe de l'Emmanuel » annoncé en Is 7,14. Cette naissance aurait été, pour le prophète, une manifestation providentielle de la stabilité des promesses faites à la dynastie davidique (cf. 2 S 7,16), et elle serait ici célébrée comme un présage de l'action libératrice de Yahvé en faveur de son peuple.

D'autres auteurs pensent que la « naissance » désignerait plutôt l'intronisation royale elle-même (cf. Ps 2,7) ; Is 9,5 pourrait être un fragment hymnique, extrait du cérémonial d'investiture, ce qui expliquerait que le vocabulaire qu'on y rencontre n'est pas habituel dans les oracles d'origine isaïenne. Dans ce cas, les titres donnés ici au nouveau roi seraient, en fait, les vœux que l'on exprimait pour son règne. En reprenant cette proclamation, le prophète en aurait enrichi la signification : les vertus du nouveau monarque feraient de celui-ci un roi conforme à l'esprit et à la volonté de Yahvé ; elles lui permettraient de hâter la fin des malheurs nationaux mérités par l'indignité des anciens dirigeants d'Israël ; le mettant dans la lignée spirituelle de David et de Salomon, elles renouvelleraient pour le peuple les bénédictions qui avaient caractérisé ces grands règnes.

En somme, même si l'on peut admettre avec une sécurité critique suffisante que l'énoncé de Is 8,23—9,6 correspond bien au climat

politique dans lequel s'est déroulé le ministère d'Isaïe, on ne peut que rester prudent quant à la détermination précise de l'événement qui aurait été l'occasion de ce chant de jubilation. Diverses hypothèses ont été avancées : la naissance du futur roi Ezéchias vers 732, son intronisation en 716, la naissance du fils d'Ezéchias, Manassé, peu après que les troupes de Sennachérib se soient retirées de Palestine sans avoir pris Jérusalem... Aucune de ces propositions ne peut s'appuyer sur des arguments décisifs. Il faut d'ailleurs reconnaître que ni le règne d'Ezéchias, ni surtout celui de Manassé n'ont réalisé les promesses prophétiques.

C'est pourquoi plusieurs exégètes renoncent à voir dans la « naissance » de l'enfant princier un événement contemporain au prophète. Au sein des drames et des inquiétudes de la nation, Isaïe aurait proclamé sa foi en l'avènement d'un roi idéal, avènement lointain peut-être, mais qu'il présente déjà comme actuel et assuré, tant est grande sa confiance en la fidélité de Yahvé. Contre les découragés, les sceptiques ou ceux qui ne voient de secours que dans les alliances terrestres, le prophète rappellerait la permanente actualité de l'élection : en dépit des vicissitudes présentes, sa foi au Dieu de l'Alliance lui fait voir par anticipation l'heureux accomplissement de la destinée de la nation.

Perspective messianique

Qu'il soit ou non suscité immédiatement par l'actualité, l'oracle d'Isaïe la dépasse et l'éclaire. L'événement n'est un « signe » que pour qui sait l'interpréter. La lecture prophétique de l'histoire est, dans un certain sens, extérieure à l'histoire ; pour fonder son intelligence des faits, qui sont normalement la matière de son discours, elle prétend se référer non pas aux constatations humaines mais à la lumière de l'Esprit. S'il est vrai que l'histoire est le lieu de la manifestation et de l'accomplissement du dessein de Dieu, elle ne peut cependant être perçue dans cette signification supérieure qu'en fonction d'un charisme ou d'une vision de la foi.

Même si elle s'appuyait sur des arguments assurés, une explication de Is 9,1-6 à la seule lumière des circonstances historiques ne pourrait donner pleine satisfaction. Elle permettrait certes d'éclaircir certaines instances, certaines représentations ou certains thèmes, mais par elle-même elle ne suffirait pas à rendre compte de l'idéologie théologique qui s'exprime dans l'oracle et qui, en fait, l'inspire.

Cette idéologie s'enracine évidemment dans la conviction traditionnelle de l'Alliance entre Yahvé et Israël. Or, puisque Yahvé n'est pas un simple « baal », un dieu local protecteur de la cité, mais le Dieu unique, créateur et Seigneur universel, son alliance

avec Israël prend figure de sélection privilégiée et confère à la communauté choisie une destinée singulière parmi toutes les nations. Ainsi l'élection n'est pas seulement un bienfait pour Israël, mais un envoi en mission et un appel à une fidélité inconditionnelle. La bénédiction de Yahvé ne se limite pas au don d'une terre et d'une descendance ; elle implique des déploiements ultérieurs.

L'interprétation prophétique du présent peut s'appuyer sur une relecture prophétique des hauts faits du passé, vus comme « Geste de Dieu » ; elle fait appel aussi à une vision anticipative des réalisations ultimes de l'élection. Mais cet avenir n'est pas encore objet d'expérience ; dès lors, s'il donne son sens au présent, il ne peut être décrit ou représenté qu'à partir de lui ou sous la forme d'un renouvellement idéalisé des grands moments du passé. Dans ses traits permanents, l'idéologie messianique est donc intimement liée à l'espérance eschatologique qui accompagne la conscience prophétique de la vocation privilégiée d'Israël ; mais dans les formes particulières et diverses de son expression, elle fut tributaire des contingences historiques et culturelles au sein desquelles a mûri la tradition biblique.

Ces considérations générales peuvent nous aider à comprendre Is 9,1-6 en liaison avec son contexte politique, tout en maintenant la légitimité de son application christologique. La prédication du prophète ne s'est pas faite en marge des événements et n'est pas restée indifférente aux menaces qui pesaient sur le Royaume de Juda. Les politiques et les militaires discutent des forces en présence, des alliances possibles ou des chances humaines d'une survie de la nation. Mais pour l'homme de Dieu, les invasions assyriennes ne mettent pas seulement en jeu l'indépendance et la prospérité de l'Etat ; elles posent la question de la fermeté de l'élection et de ses exigences. Yahvé n'est pas un dieu infidèle ou absent ; il est le Dieu Vivant, le « Saint », dont la présence appelle une purification radicale. Maintes fois, le prophète a dénoncé les injustices et les impiétés qui rendent le peuple indigne de ses privilèges. Dans cette perspective, les malheurs de Juda signalent et sanctionnent le désordre du péché ; ils font ainsi figure de jugement ou d'interpellation extrême. Est-ce la fin de l'Alliance ? Malgré le peu de succès apparent de sa prédication et la persistance des difficultés politiques, Isaïe garde foi en « l'amour jaloux de Yahvé Sabaoth ». Parfois, il annonce une restauration finale, dans le cadre d'une communauté réduite, certes, mais désormais « sanctifiée » :

Le reste survivant de la maison de Juda produira de nouvelles racines en bas et des fruits en haut. Car de Jérusalem sortira un reste et des rescapés du mont Sion. L'amour jaloux de Yahvé Sabaoth fera cela (Is 37,31-32).

C'est une semblable espérance qui s'exprime en Is 9,1-6, mais sous la forme, cette fois, d'une sanctification de la royauté. Il n'est pas douteux qu'Isaïe, familier des rois de Juda, ait été pénétré des promesses contenues dans la prophétie de Nathan à l'égard de la descendance davidique :

Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils : s'il commet le mal, je le châtierai avec une verge d'homme et avec les coups que donnent les humains. Mais je ne lui retirerai pas ma faveur comme je l'ai retirée à celui qui t'a précédé. Ta maison et ta royauté subsisteront à jamais devant moi, ton trône sera affermi à jamais (2 S 7,14-16).

Pareille prophétie, dans laquelle on peut voir l'une des sources du messianisme royal, ne faisait pas que garantir la légitimité de la dynastie judéenne ; elle conférait à la fonction royale une signification religieuse et ne devait pas tarder à faire du monarque un serviteur de l'Alliance et un responsable du peuple devant Yahvé. Certes, cette idéalisation ne correspondait pas toujours aux faits ; c'est pourquoi, les malheurs de la nation sont souvent mis en relation avec les fautes royales. Par contre, les vertus du prince sont garantes des bénédictions divines.

L'oracle d'Is 9,1-6 est le témoin de cette mentalité. Le prince n'y est pas entrevu seulement comme le futur restaurateur de l'unité du Royaume davidique. C'est à la qualité spirituelle de son gouvernement que le prophète songe surtout et c'est d'ailleurs par elle qu'il justifie son espérance du salut. Ce prince, en effet, va synthétiser en sa personne les vertus des grands rois qui avaient assuré la prospérité de la nation et que la tradition considérait dès lors comme d'authentiques messagers et serviteurs de Yahvé. Il sera d'une sagesse éminente, voire surnaturelle, comme Salomon (« Conseiller-Merveilleux ») ; ses exploits, comme ceux de David, manifesteront la présence efficiente de Dieu (« Dieu-Fort ») ; durant un long règne, il sera comme un père pour le peuple, à l'instar de Yahvé (« Père-à-jamais »), et son autorité s'affirmera dans la paix (« Prince-de-la-Paix »). Bien plus, c'est sur les principes du droit et de la justice qu'il fondera son pouvoir, s'opposant de la sorte aux monarques indignes qui avaient attiré sur la nation les châtiments divins.

Il est important de noter que l'évocation idyllique de cet heureux règne ne s'appuie aucunement sur des vraisemblances humaines, mais sur « l'amour jaloux de Yahvé Sabaoth » (v. 6). Même si l'on fait éventuellement la part du vocabulaire dithyrambique en usage chez les courtisans, l'idéalisation même du règne entrevu donne à celui-ci une signification « typique » et définitive. Nous trouvons ici, clairement exprimé sous forme de messianisme royal, l'objet de l'espérance d'Isaïe. Le prophète attend avec assurance la manifes-

tation suprême et décisive de l'amour de Yahvé à l'égard de son peuple. En raison du régime politique dans lequel il vit et sous l'influence de l'oracle de Nathan, il se la représente sous la forme d'un règne glorieux, renouvellement idéal des grands règnes du passé. Peut-être en voit-il déjà les prémices dans la naissance ou l'investiture d'un jeune prince qui porte, en ces temps troublés, la destinée et les promesses de la dynastie davidique. La chose n'est pas assurée mais, même dans ce cas, les termes par lesquels cet événement est célébré montrent suffisamment qu'au-delà de cette interprétation religieuse du présent, le prophète entrevoit et suggère la permanence du dessein de Dieu et ses accomplissements définitifs.

Conclusion

Ce poème sur « la naissance » de l'héritier royal et sur le salut qu'elle augure ne peut donc être compris uniquement en fonction de son incidence historique particulière. En tant qu'inspiré, il s'insère d'ailleurs dans la continuité de la tradition biblique ; il prépare les révélations ultérieures et il est lui-même éclairé par elles. Dans la mesure même où le portrait du roi idéal traduit l'objet ultime de l'espérance d'Isaïe, il ne trouve pas son application plénière dans les souverains de la terre, fussent-ils les meilleurs. A ce titre, il annonce déjà l'avènement du Seigneur Jésus et de son Royaume spirituel. On comprend que la liturgie de Noël l'ait sélectionné de façon privilégiée, non tellement pour exprimer en termes prophétiques le fait de la naissance de Jésus que pour nous enseigner la dimension véritable de pareil événement.

L'ÉVANGILE DES PAUVRES

Tu as tellement aimé le monde,
Père très saint,
que tu nous as envoyé ton propre Fils,
lorsque les temps furent accomplis,
pour qu'il soit notre Sauveur.
Conçu de l'Esprit Saint,
né de la Vierge Marie,
il a vécu notre condition d'homme
en toute chose, excepté le péché,
annonçant aux pauvres
la bonne nouvelle du salut,
aux captifs la délivrance,
aux affligés la joie.

PRIÈRE EUCHARISTIQUE IV

Dieu visite son peuple

Is 62,11-12

PAR ANTOINE DUPREZ

Directeur au Grand Séminaire de Merville

La situation historique d'Israël éclaire le sens de tout ce passage : le peuple vit ses derniers moments de captivité ou vient de rentrer à Jérusalem. Si le temple paraît reconstruit (60,7), la ville n'est pas encore restaurée¹. C'est dans ce climat qu'ont été composés les poèmes d'Is 56—66, très proches par leur facture des chap. 40—55. Les chap. 60—62 occupent une place particulière dans cet ensemble et présentent, plus que les autres passages, beaucoup de liens avec les chap. 40—55. Dans une vision prophétique, ils annoncent le salut de Jérusalem-Sion et exultent de joie devant ce salut. Les vv. 10-12 terminent ce chant d'espérance.

1. Une visite de salut à la Fille de Sion (v. 11)

D'après le v. 10, un peuple approche de Jérusalem et va en franchir les portes : il faut lui frayer un chemin. A l'origine, c'est sans doute un cortège d'exilés qui regagne Jérusalem. Mais dans l'état actuel du texte, il s'agit vraisemblablement d'une procession liturgique qui rappelle le retour des exilés et préfigure l'exode eschatologique du nouveau peuple de Dieu.

Au seuil des portes de la ville, un oracle de Yahvé retentit : « Voici ce que Yahvé fait entendre aux confins de la terre » (v. 11a). On reconnaît le caractère solennel des débuts d'oracle. Il ne s'agit pas d'une parole d'homme : le prophète va proférer une parole de Dieu. Il a justement reçu « l'Esprit de Yahvé pour annoncer une année de grâce de la part de Yahvé » (61,2). Le message divin

1. Sur la situation historique et sur les rapports entre les chap. 40—55, 56—66, voir notre article : *Les noces de Jérusalem avec son Dieu*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 33.

retentira jusqu'aux confins de la terre : c'est la même résonance cosmique que dans Is 40—55, où les « îles » auxquelles s'adresse Dieu désignent les extrémités de la terre.

a) La Fille de Sion

La scène est ainsi dressée, aussi vaste que le monde : l'auteur du message, c'est Dieu. Quels en sont les destinataires ? Il y a d'abord ceux qui doivent « dire » la bonne nouvelle à la Fille de Sion. Est-ce une simple formule de style pour indiquer le genre oraculaire ? S'agit-il des acteurs de la cérémonie — prophètes ou liturges — ou, plus vraisemblablement, des « extrémités de la terre » qui vont annoncer à la Fille de Sion la visite de son sauveur, visite dont ils seront les témoins ?

Cependant, le vrai destinataire n'est pas le monde entier, mais la « Fille de Sion ». Le champ se limite par rapport aux chap. 40—55 où le message s'adressait directement à toutes les nations et à leur roi. On a souligné le caractère plus particulariste des chap. 60—62.

Qui est cette *Fille de Sion* ? Primitivement, l'expression « Fille de Sion » (Mi 4,8) désignait le nouveau quartier au nord de Jérusalem qui avait accueilli les réfugiés après la chute de Samarie. Ceux-ci attendaient leur retour dans leur patrie. Progressivement, cette expression avait été étendue à toute la ville de Jérusalem, mais elle évoquait toujours l'attente d'un enfantement à la fois douloureux et glorieux d'un nouveau peuple. Le deuxième Isaïe insiste beaucoup sur cette renaissance. Pour lui, la Fille de Sion est plus qu'une ville détruite qui va être restaurée : derrière cette personnification se profile l'image d'un peuple nouveau dont l'enfantement sera décrit en Is 66,7-8.

b) Le Sauveur victorieux

Voici que vient ton Sauveur. Le prix de sa victoire l'accompagne et ses trophées le précèdent (v. 11bc). Telle est la bonne nouvelle : la venue du Sauveur victorieux. Dans les villes de l'antiquité, la visite du roi donnait lieu à de grandes réjouissances, surtout si par une victoire récente il avait délivré la ville de ses ennemis. Ainsi la visite de Yahvé apportera-t-elle le salut à Jérusalem, car Yahvé est le seul sauveur de son peuple (Is 43,3-11 ; 45,15-21 ; 49,26 ; 60,16 ; 63,8). Tous les autres prétendus sauveurs, notamment les faux dieux (Is 45,20 ; 46,7), ne sont que des imposteurs.

Lors du défilé des armées victorieuses, les *trophées* — butin de guerre ou prisonniers — précédaient le chef vainqueur et manifestaient sa victoire. Il se peut qu'ici ce terme désigne les ennemis de Dieu vaincus ; ainsi en 60,6-14 et 61,4ss, les trésors des nations qui affluent vers Sion signifient le triomphe eschatologique de Yahvé et de sa cité.

Mais on retrouve en Is 40,10 les mêmes expressions, immédiatement suivies par l'image du berger qui « fait paître son troupeau, recueille dans ses bras les agneaux, conduit au repos les brebis-mères » (40,11). Or en Jr 31,10, cette image se rapporte au retour des exilés. La suite de notre texte, qui mentionne le « Peuple saint », va dans le même sens. Les trophées de Yahvé, ce sont donc les exilés qui reviennent à Jérusalem. En un nouvel exode, Yahvé sauve et libère son peuple pour le conduire à Jérusalem, capitale de la Terre Promise. Ainsi se réalise l'espérance la plus profonde d'Israël, espérance d'autant plus vive dans le cœur des exilés qu'ils ont vécu en captivité pendant plus d'une génération.

2. Les noms du peuple nouveau (v. 12)

« On les appellera... » Pour un Sémite, nommer quelqu'un, c'est révéler la réalité de cette personne². Qui les appellera de ces noms nouveaux ? Les nations ? Ce n'est pas à exclure, mais la forme passive suggère davantage qu'il s'agit de Yahvé : Dieu va recréer son peuple. Leitmotiv des chap. 60—62 d'Isaïe, le thème du « nom nouveau » contribue à leur unité (cf. 60,14-17 ; 61,3-6 ; 62,2.4.12).

a) « Peuple saint »

Ce nom exprime la réalité la plus profonde qui puisse définir Israël. Ce peuple, en effet, ne ressemble pas aux autres nations. C'est un peuple séparé, parce qu'il a été élu par Yahvé qui l'aime comme son bien propre et le garde jalousement « comme la prune de ses yeux ».

Or Dieu n'est pas comme les autres dieux : une vaine idole qu'on peut façonner à son gré. Il est le Saint, l'Autre, celui qu'on ne peut jamais « faire sur mesure », celui qui ne peut supporter le péché, l'infidélité. Aussi Israël, parce qu'il est peuple de Yahvé, se voit-il appelé à participer à la sainteté même de Dieu.

Mais ici nous apparaît le drame d'Israël. Tout au long de son histoire, il a désiré être un peuple comme les autres, avec ses rois et ses dieux qu'il puisse voir et faire intervenir à son gré. Alors qu'il a la vocation d'être un peuple saint, il ne l'est pas et, semble-t-il, ne souhaite pas l'être.

L'histoire d'Israël est celle de la fidélité de Dieu et de l'infidélité du peuple. Le châtement, annoncé depuis si longtemps par les prophètes, a été exécuté. Puisque Israël a voulu être un peuple comme les autres, Dieu l'a rejeté en le laissant déporter en exil, loin de Jérusalem, parmi les nations païennes. Mais Dieu, parce qu'il est

2. Cf. *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 33, art. cit.

Dieu et qu'il aime Israël, ne prend pas plaisir à détruire son peuple, son « fils premier-né ». Il va le sauver et le libérer une fois encore pour le ramener à Jérusalem.

Ce sera une étape décisive, car les douleurs de l'exil doivent enfanter un peuple nouveau. C'est un peuple pécheur qui a été ~~déporté~~ : c'est un peuple saint qui revient à Jérusalem, non plus seulement un peuple appelé à être saint, mais un peuple qui est appelé saint, qui l'est effectivement.

Toute la théologie de l'Alliance se trouve évoquée ici. Le peuple arrive au terme du long cheminement vers son Dieu, inauguré à la sortie d'Égypte. Alors la fin des temps pourra survenir, où « vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ». Le futur du verbe indique que la réalisation est encore attendue, mais elle est imminente et déjà le retour des exilés en constitue le signe avant-coureur.

Cette nouvelle sainteté ne vient pas récompenser Israël de sa « bonne conduite ». Il a été radicalement pécheur. Cette sainteté ne peut venir que de Dieu. Son peuple saint constitue précisément le trophée de sa victoire.

b) « Rachetés de Yahvé »

Pour un Juif nourri de la Bible, ces termes évoquent des harmoniques très riches. Le rôle du *goël*, ce « défenseur » prévu par la loi hébraïque, était de protéger ceux qui, dans un clan ou une tribu, ne pouvaient se défendre, notamment les pauvres, les orphelins, les veuves. Il avait aussi le droit de « rachat », par exemple lorsqu'une famille trop pauvre pour régler ses dettes risquait de tomber en esclavage (Lv 25,47-49). En cas de meurtre, le *goël* avait le devoir de venger le sang versé (Nb 35,19 ; 2 S 3,22-27).

Dans le Deutéro-Isaïe, Yahvé est fréquemment appelé le *goël* de son peuple (Is 41,14 ; 43,14 ; 44,6.24 ; 49,7 ; 59,20). Vis-à-vis de Babylone, il a exercé son droit de *goël* : il a « racheté Israël ». Désormais la Fille de Sion lui appartient (Is 35,9 ; 51,10 ; 62,12 ; 63,4). Ce « rachat » de Yahvé avait une résonance eschatologique : c'est à la fin des temps qu'Israël appartiendrait totalement à son Dieu.

c) « Recherchée »

Ce nom, comme le suivant, s'adresse à la Fille de Sion. Il y a identification entre la ville de Sion et le nouveau peuple.

Les Juifs avaient composé des « litanies » de noms à l'adresse de Jérusalem, pour exprimer leur amour envers elle : « Ville-Justice » (Is 1,26), « Ville-Yahvé, Sion-du-Saint-d'Israël » (60,14). Ses remparts sont appelés « Salut » et ses portes « Louange » (60,18).

Le thème de la « recherche » est connu : à travers toute la Bible, Israël recherche son Dieu (Dt 4,29 ; Os 10,12 ; Is 9,12 ; 31,1 ; 55,6 ; 57,2 ; 65,10). Hélas ! cette quête avait souvent dévié, et Israël s'était perdu à la recherche des dieux païens. Aussi Dieu s'était-il mis lui-même à la recherche de son peuple, comme un pasteur en quête de la brebis perdue, comme un amant en quête de la femme aimée. C'est le thème du Cantique des Cantiques.

d) « Ville-non-abandonnée »

On reprend ici le nom déjà donné en 62,4. Les termes employés évoquent des thèmes très variés. C'est d'abord l'image de la ville dévastée, détruite par un long siège et pillée. Voilà le spectacle qu'offrait Jérusalem depuis sa destruction et la déportation de ses habitants. Mais son « abandon » prend fin : déjà les exilés reviennent, on commence à rebâtir le Temple.

Ce thème de « l'abandon » évoque aussi tout le mystère de l'Alliance. Israël avait abandonné Yahvé pour « s'abandonner » à ses nouveaux amants, les *baals* idolâtriques. L'histoire d'Israël, c'est dans une certaine mesure celle de ses abandons. Aussi, comme un mari trompé « abandonne » son épouse infidèle, Dieu avait-il à son tour abandonné Israël.

Mais « répudie-t-on la femme de sa jeunesse ? » (Is 54,6b). Dieu a pitié de Jérusalem : « Comme une femme délaissée dont l'âme est désolée, Yahvé te rappelle » (54,6a). Et il promet de la combler de toutes sortes de faveurs : « Alors que tu étais abandonnée, haïe et délaissée, je ferai de toi un objet d'éternelle fierté, un motif de joie d'âge en âge » (60,15).

Conclusion

Nous avons découvert toute la richesse théologique contenue dans ces deux versets. Ils annoncent le salut de Yahvé et décrivent par anticipation le cortège triomphal du Sauveur. Son peuple le précède, non plus une masse de captifs enchaînés, mais un peuple saint de rachetés, retournant dans la joie à Jérusalem, la Ville sainte, aimée de Yahvé, recherchée par lui comme une épouse par son époux. Tout le cheminement d'Israël arrive à son terme : l'Alliance va se réaliser.

Ainsi l'auteur proclame-t-il toute sa foi et son espérance, à la vue d'un cortège de rapatriés qui regagne Sion. Il discerne à la fois le sens plénier et l'orientation profonde de cet événement vécu par Israël : il en fait une « lecture de foi » et y reconnaît la fidélité de Dieu menant l'histoire à son terme.

Sans doute son espérance ne sera-t-elle pas immédiatement comblée. Ce retour d'exil n'inaugure pas encore le Règne de Yahvé. Les déboires, les déceptions surgiront vite. La sainteté du peuple reste objet d'espérance. La longue histoire des « abandons » va reprendre, plus tragique que jamais. C'est ainsi que Jérusalem sera détruite une deuxième fois en 70, et qu'en 135 la Fille de Sion sera rasée pour naître en *Aelia Capitolina*, ville païenne dédiée à Zeus Capitolin !

Or entre temps, Dieu avait tenu ses promesses : le Sauveur est venu en la personne de Jésus Christ, le Fils même de Dieu. Mais Jérusalem, qui attendait un Messie « triomphal », n'a pas reconnu son sauveur dans le condamné qui avait franchi ses portes avec un cortège de dérision pour être « couronné » au Calvaire. Et pourtant, par son sacrifice, ce sauveur a donné naissance à un « nouveau peuple saint ». Les « rachetés de Yahvé » ne se recrutent plus désormais parmi les seuls habitants de Jérusalem, mais ils groupent des habitants du monde entier ; ce n'est plus dans une synagogue qu'ils se rassemblent, mais dans une « Eglise » ouverte à tout l'univers.

En cette « Fille de Sion », qui attend son sauveur et qui enfantera, la tradition a eu raison de voir la figure de l'Eglise à travers celle de Marie, la Vierge qui attend tout de son Seigneur et qui a enfanté le Messie, chef du nouveau peuple saint, des rachetés de Yahvé³.

Ce « nouveau peuple » poursuit sa route et attend la venue définitive de son Seigneur qui, à la fin des temps, viendra sauver son peuple saint. Alors descendra du ciel la Jérusalem nouvelle, « belle comme une jeune mariée, parée pour son époux » (Ap 21,2). Ce seront les épousailles définitives entre Dieu et son peuple.

Voilà pourquoi l'Eglise, lorsqu'elle lit aujourd'hui, dans toutes ses communautés, ce texte écrit il y a près de vingt-cinq siècles, ne manque pas d'y reconnaître sa propre histoire. En évoquant ses souvenirs de famille relatés par l'A.T., elle comprend mieux sa situation présente et elle nourrit son espérance en la venue définitive de son Seigneur : « *Voici que vient ton Sauveur...* »

Le Dieu qui vient

Is 52,7-10

PAR FRANCO FESTORAZZI

Professeur à la Faculté de Théologie de Milan

Les deux passages du N.T. choisis pour la liturgie du jour de Noël (He 1,1-6 ; Jn 1,1-18) s'harmonisent bien : le premier texte présente le mystère du salut sous son aspect historique et rappelle que le Christ est le centre de l'histoire ; le second souligne surtout que cette place centrale revient au *Logos* qui s'est incarné. En plaçant avant ces péripécies un texte de l'A.T., on introduit à tel ou tel type de lecture qui mettra en évidence un aspect particulier du mystère du salut.

Concrètement, on pourrait commencer la liturgie de la Parole par les premiers versets de la Genèse. Cela mettrait l'accent sur la dimension historique de ce mystère ; en effet, l'histoire du salut commence avec la création¹. On aurait alors le schéma suivant : commencement, développement et sommet de l'histoire du salut (sommet, au sens où cette étape centrale récapitule tout).

La lecture d'Isaïe nous paraît non moins significative, et même à certains égards plus actuelle et mieux accordée avec la Nativité en tant qu'annonce de la Parousie. La liturgie de la Parole acquiert ainsi une coloration eschatologique². Le but de nos réflexions sera de présenter cette perspective.

1. Voir G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament. Théologie des traditions historiques d'Israël*, I, Genève, 1963, pp. 123ss ; F. FESTORAZZI, *La creazione nella storia della salvezza*, dans *Scuola Cattolica*, 90 (1962), pp. 3-27.

2. A. SCHOOFS, *L'eschatologie dans les prophéties du Deutéro-Isaïe*, dans *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (Recherches bibliques, VIII), Bruges, 1967, pp. 107-128, critique à juste titre une lecture trop eschatologique du Deutéro-Isaïe. Pour lui, « la pensée du Deutéro-Isaïe est plus historique (*heilsgeschichtlich*) qu'eschatologique, sans toutefois en déduire que sa vision ne puisse en aucun cas comporter un couronnement eschatologique » (p. 127). Tout en étant d'accord avec les grandes lignes fondamentales de cette position, il me semble que le message du Deutéro-Isaïe est plus flou et que le passage d'une étape de l'histoire du salut à l'autre, y compris l'étape eschatologique (assez fortement soulignée), exige une interprétation plus nuancée. Les lectures chrétienne et liturgique permettent d'ouvrir plus encore des perspectives nouvelles.

3. Cf. L. DEISS, *Marie, Fille de Sion*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 80, pp. 29-51.

I. L'ANNONCE DU DIEU QUI VIENT

Is 52,7-10 forme une unité littéraire du genre « annonce ». North y voit à juste titre « un poème lyrique d'une extraordinaire vivacité ». Le texte appartient à la deuxième partie du Deutéro-Isaïe, et on y retrouve le thème central de la restauration de Jérusalem. Toutefois, cette division est si peu rigide qu'on peut observer ici des rapprochements évidents avec la première partie ; cela doit guider notre lecture. Les expressions qui ressortent dans ce chant nous aident à en saisir les thèmes fondamentaux.

1. La bonne nouvelle (v. 7)

« La joyeuse nouvelle » est adressée à Israël en exil. A deux reprises le texte hébreu répète qu'il s'agit d'un *messenger* de bonnes nouvelles, qui leur donne à entendre un message de paix et de salut.

La traduction grecque du premier terme *euaggelizomenou* (l'évangélisateur) attire l'attention. La signification religieuse et eschatologique (annonce du salut futur) qu'il prend chez Isaïe (cf. 40,9 ; 60,6 ; 61,1) fonde directement l'espérance qui aboutira à « l'évangile » qu'est Jésus lui-même⁴.

2. « Ton Dieu règne ! » (v. 7)

Une des expressions les plus audacieuses de la Bible pour décrire la présence efficace du Dieu vivant se trouve dans le Cantique de Moïse : « Yahvé est un guerrier » (Ex 15,3 ; voir le même titre en Is 42,13 ; 1 Ch 18,10 ; 23,3). Les traductions les plus anciennes elles-mêmes, par exemple la LXX, ont cherché à adoucir cette appellation, non sans réduire ainsi sa force et sa vivacité originales, ni sans supprimer un exemple typique de l'adaptation totale de la révélation de Dieu à la mentalité des destinataires contemporains.

Cette attitude de Dieu, non moins que son désir d'unir les tribus et son habitation dans le campement comme dans la terre conquise, sont les premiers signes de la royauté de Dieu sur Israël. « Yahvé règne » est une expression typique de l'A.T., qui s'est renforcée au

cours de l'histoire et était utilisée dans le culte (Ps 47,8s ; 93,1 ; 96,10 ; 97,1 ; 99,1)⁵.

Or l'histoire ancienne et la célébration du culte, surtout dans la perspective des prophètes, deviennent le cadre de ce qui doit arriver. Les derniers temps y sont en effet décrits comme l'intronisation royale de Yahvé dans sa majesté glorieuse. Le Deutéro-Isaïe surtout se charge de cette annonce (40,3-5 ; cf. 43,15 ; 44,6). Voilà pourquoi il convient de rapprocher Is 52 de 41,27 et 40,9⁶. Mais il est non moins important de relever la nature et l'ampleur de ce règne qu'une lecture chrétienne rapproche immédiatement de la première proclamation de Jésus : « Les temps sont accomplis, et le Royaume de Dieu est tout proche ; repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » (Mc 1,15).

3. « Toutes les extrémités de la terre verront le salut de notre Dieu » (v. 10)

Le dernier verset est comme le sommet de notre péricope. La nouvelle est proclamée : le Dieu vivant opère avec une force qui rappelle sa présence efficace au cours de l'exode (v. 9) ; il « console » le peuple d'Israël (cf. Is 40,1) qui exulte de joie. Cette liesse va *crescendo* jusqu'à soulever le monde entier : les guetteurs, les premiers, aperçoivent le Dieu qui vient ; bientôt, c'est tout le peuple d'Israël racheté qui l'acclame dans l'allégresse ; enfin, il sera donné à tous les hommes de voir le salut.

L'évocation du Règne de Dieu, que nous avons limité à Israël dans le paragraphe précédent, prend ici la dimension universaliste propre au Deutéro-Isaïe. Déjà chez Amos (9,7), le Seigneur de l'histoire apparaît comme régnant sur les peuples étrangers ; mais c'est seulement avec ce prophète de l'exil que le message universaliste acquiert une portée et une tonalité nouvelles. Ainsi, un parallèle avec la troisième partie d'Isaïe, qui date d'après l'exil, suffirait à caractériser cette nouveauté du Deutéro-Isaïe⁷.

Cependant, selon des modalités diverses dues à l'expérience de l'histoire, l'espérance qui demeure vive permet de progresser vers cet horizon dernier, décrit par la littérature apocalyptique (cf. Is 34—35 et surtout 24—27).

5. Voir E. LIPINSKI, *Yahweh mlak*, dans *Biblica*, 46 (1963), pp. 405-460 ; *La royauté de Yahvé dans la poésie et dans le culte de l'ancien Israël*, Bruxelles, 1965 ; *L'intronisation royale de Dieu*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 9, pp. 7-22.

6. G. FRIEDRICH, *art. cit.*, p. 707, n. 2.

7. Voir notre article dans *Assemblées du Seigneur*, 2^e série, 7, pp. 31ss.

3. Ch. R. NORTH, *The Second Isaiah*, Oxford, 1964, p. 220.

4. Sur « évangile », voir G. FRIEDRICH, dans *Th.W.N.T.* II, p. 707. Le thème a été récemment étudié par P. STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium*, I. *Vorgeschichte*, Göttingen, 1968.

4. La joie de l'attente (vv. 7-9)

Une des caractéristiques du Deutéro-Isaïe est qu'il invite à la joie : notre texte le prouve bien. Il va de soi que cette joie découle de la joyeuse nouvelle fondée sur la puissance de Dieu qui manifeste sa gloire comme Sauveur en créant une paix universelle.

Il faut retenir deux aspects fondamentaux de ce thème qui sera repris par la lecture chrétienne : la joie d'une réalisation immédiate et la tension vers les derniers temps. A vrai dire, c'est là une perspective commune à toute la révélation biblique. L'expérience de la révélation faite par Dieu à son peuple comporte toujours la réalité d'une Présence efficace et en même temps invite à l'Attente. Mais les prophètes insistent beaucoup là-dessus, et en particulier, sous certains aspects, le Deutéro-Isaïe, précisément en tant que prophète de l'exil et de la libération. L'expérience d'un tel temps de crise provoque une si forte réaction personnelle du prophète qu'elle l'oriente d'une manière décisive vers la joie messianique et eschatologique.

Dans cette joie se retrouve la distinction des deux temps. D'une part, le thème du retour d'exil lui conserve un caractère terrestre et un contenu limité : la Présence efficace de Dieu en tant que libérateur s'y manifeste. D'autre part, cette solution historique plus ou moins joyeuse, mais toujours insuffisante, le prophète la « voit » dépassée dans l'avenir eschatologique : aussi la joie de la Présence divine devient-elle un heureux avant-goût de l'attente des temps nouveaux et définitifs.

II. L'EVANGILE DU CHRIST

La lecture chrétienne des textes d'Isaïe suppose résolu le problème général de l'interprétation de l'A.T. De toute évidence on ne peut l'aborder ici. Disons simplement qu'il faut éviter de s'en tenir à des applications qui se contenteraient de juxtaposer ou de rapprocher les expressions. Nous voudrions au contraire proposer quelques réflexions sur les thèmes parallèles du N.T. qui en réalité développent spontanément ceux que nous avons déjà rencontrés. L'agencement heureux des textes liturgiques nous y invite.

1. Le Christ, gloire du Père et roi de l'univers

Il pourrait sembler étrange que le Deutéro-Isaïe — les chants du Serviteur de Yahvé constituent un problème à part — ne présente jamais la figure du Messie. Yahvé lui-même intervient comme sau-

veur pour ramener son peuple et ouvrir ainsi la route du salut à toutes les nations. Pourtant cette perspective est tout à fait conforme au développement du thème messianique et elle met en relief un de ses aspects qu'on passe parfois sous silence, au risque de fausser la vision biblique du mystère du salut. Le fondement en est l'amour du Dieu vivant, qui subsiste à jamais. Il se manifeste, tout au long de la révélation qu'il donne de lui-même, comme le Père qui envoie le Fils dans l'Esprit Saint.

Dès lors, la lecture chrétienne du texte d'Isaïe ne fait qu'approfondir le sens de celui-ci, lorsqu'elle reconnaît le Christ dans la manifestation puissante de la gloire divine (Jn 1,14 : le Christ révèle sa gloire « qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité »). La puissante révélation du Seigneur atteint son sommet dans l'Incarnation ; et d'autre part, on ne peut comprendre le Christ qu'en admettant qu'il est intimement uni avec son Père.

De là vient cette prérogative spéciale qui manifeste la plénitude de la royauté de Yahvé : le règne du Seigneur est le thème fondamental du message évangélique ; en même temps il advient en fait par l'intronisation royale du Christ (He 1 ; cf. Ph 2,9-11). Il est important de souligner encore une fois l'harmonie qui existe au sein d'un tel monde où, selon l'affirmation de saint Paul, le chrétien se trouve engagé s'il veut avoir « droit à l'héritage dans le royaume du Christ et de Dieu » (Ep 5,5).

2. « Nous avons vu sa gloire » (Jn 1,14)

La « vision » de l'avenir est le thème fondamental de la prophétie. Même si une certaine conception, assez mathématique et inadéquate de l'interprétation prophétique, n'est pas fondée, il reste que les prophètes sont les hommes de la « vision » et que toute leur œuvre est projetée dans l'avenir. Notre texte d'Isaïe fournit un exemple typique de cette ouverture eschatologique. Dans le N.T., c'est Jean qui se situe le plus souvent dans cette perspective. Il suffirait d'examiner le sens plein que prennent chez lui les verbes « voir », « contempler », « témoigner », etc. Il s'agit de saisir, à travers toute son existence personnelle, la réalité du Dieu vivant manifestée dans le Christ, et dès lors d'y adhérer sans condition. De cette expérience de foi et d'amour jaillit cette joie profonde, qui est de nouveau le thème fondamental du discours après la Cène (Jn 14,28 ; 15,11 ; 16,24).

L'évangéliste souligne lui-même l'aspect universel de cette vision et de cette joie. Grâce à la présence efficace du Dieu vivant par son Christ, elles s'étendent à tous les hommes de tous les temps : « Abraham, votre père, exulta à la pensée de voir mon Jour ; il l'a vu et s'est réjoui » (Jn 8,56).

3. L'Eglise en attente

La venue extraordinaire du Dieu vivant en la personne du Christ change radicalement la situation de l'homme dans l'histoire du salut. Il n'en vit cependant pas moins un temps d'attente. Le Règne de Dieu a été définitivement inauguré par le Christ, mais ce n'est qu'à la Parousie qu'il sera parfaitement établi, lorsque le Christ « remettra la royauté à Dieu le Père... et que le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15,24.28).

Dans la période actuelle de l'histoire du salut, on retrouve, quoique d'une manière radicalement nouvelle, les deux données d'Isaïe : réalité de la Présence et espérance de l'Attente. Le contexte d'Isaïe, comme celui de l'Evangile, souligne que Dieu opère une réelle transformation (restauration post-exilienne ; nouveauté de la vie chrétienne) ; aussi l'homme doit-il y aspirer dans une attente laborieuse et vigilante. Celle-ci consiste à se renouveler sans cesse, parce que le Seigneur revient à Sion et compte y trouver un peuple préparé par l'annonce de sa venue.

Mais à cette responsabilité du peuple de Dieu vis-à-vis de lui-même s'en ajoute une autre toujours urgente et actuelle, aujourd'hui plus qu'hier. Nous l'évoquerons en guise de conclusion pratique à ces réflexions.

CONCLUSION

Le thème de l'attente nous amène nécessairement à réfléchir sur le devoir du témoignage. En Is 52,7.10, Israël se voit placé face aux nations. Dans sa lecture chrétienne, c'est l'Eglise, face au monde contemporain. L'unique citation explicite de cet oracle par le N.T. se trouve en Rm 10,15. Paul reprend l'expression de « messager de la bonne nouvelle » (Is 52,7) lorsqu'il traite du problème du refus qu'Israël oppose au Christ.

La question se repose aujourd'hui, mais sur une échelle plus vaste, universelle, comme dans Isaïe. Il s'agit du témoignage qu'il incombe à l'Eglise de rendre à l'Evangile dans le monde. Le chrétien se voit du même coup acculé à faire un examen de conscience. Par l'adhésion totale de sa vie à l'Evangile — le témoignage est vie avant d'être parole — révèle-t-il vraiment au monde qu'il a mission de le transformer et que tout à la fois, loin de fixer ses projets, il attend le monde à venir avec une confiance sans bornes ? C'est là que le Règne de Dieu s'accomplira de manière définitive, lorsque la tristesse et l'angoisse présentes céderont la place à cette joie parfaite, que nul ne pourra nous ravir (cf. Jn 16,20-22).

Deuxième lecture

Messe de la nuit : Tt 2,11-14

Messe de l'aurore : Tt 3,4-7

Messe du jour : He 1,1-6

La grâce de Dieu s'est manifestée

Tt 2,11-14

PAR LUCIEN DEISS
de la Congrégation du Saint-Esprit

Le ton de cette péricope est particulièrement solennel, plus proche du style des anciens prophètes que de celui d'une lettre proprement dite. Les formules relatives au retour du Seigneur, celles qui exprimaient l'attente « de la bienheureuse espérance et de la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur » devaient être très populaires dans les communautés primitives où l'attente eschatologique était particulièrement vive. Forgées par la piété des premiers chrétiens, s'enracinant volontiers dans le cadre du vocabulaire vétéro-testamentaire, elles sont antérieures à la lettre de Paul et pouvaient être utilisées dans le contexte de prières liturgiques¹. A vrai dire, c'est dans ce même contexte liturgique qu'elles retrouvent toute leur authenticité et leur puissance émotive. Ainsi, par-delà deux mille ans d'histoire, la chrétienté primitive enseigne la communauté liturgique d'aujourd'hui.

La manifestation de la grâce de Dieu (v. 11)

Paul vient de parler (2,1-10) des devoirs des divers membres de la communauté chrétienne : vieillards, femmes âgées, épouses, mères, esclaves, tous doivent « faire honneur à la doctrine de notre Dieu Sauveur » (2,10). Il indique maintenant le fondement sur lequel s'édifie cette parénèse : c'est la manifestation de la grâce de Dieu.

1. Les formules eschatologiques figurent parmi les plus anciennes formules de la littérature chrétienne. Cf. B. RIGAUX, *La seconde venue du Messie* (Coll. « Recherches bibliques », VI), p. 180. — D'autres formules liturgiques se lisent dans les épîtres pastorales : 1 Tm 1,17 ; 3,16 ; 6,15-16 ; 2 Tm 1,11-13.

Il y a, a-t-on dit, « une morale de la Rédemption »². La morale chrétienne ne s'inscrit plus dans le cadre d'une loi, elle s'enracine dans cette nouveauté qui domine les siècles : le Seigneur Jésus est venu, sa grâce s'est manifestée.

Concrètement, cette grâce est le Christ dans les mystères de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, le Christ tel que le présente la prédication apostolique. C'est bien toute la vie du Seigneur qui est grâce pour ceux qui croient en lui.

Pour caractériser cette venue, Paul emploie le verbe *épéphané*. Dans le vocabulaire des Septante, « épiphanie » évoque la venue de Dieu dans un contexte de lumière et de puissance, pour sauver son peuple. Paul utilise le substantif et le verbe dans les épîtres pastorales, soit pour désigner la venue du Christ selon la chair (Tt 2,11 ; 3,4 ; 2 Tm 1,10), soit sa seconde venue dans la gloire (Tt 2,13 ; 1 Tm 6,14 ; 2 Tm 4,1,8).

Sans doute l'« épiphanie » du Christ dans la chair se fit d'abord dans l'humilité d'une étable, puis dans le déchirement de la passion, dans l'anéantissement de la croix, et enfin dans la gloire de la résurrection. Mais la tradition chrétienne a aimé projeter sur la première venue du Seigneur, la gloire que sa foi attribuait à sa glorieuse résurrection et que son espérance désirait pour sa seconde venue.

La naissance de Jésus, c'est l'aurore du salut ; c'est le « soleil levant qui illumine (*épéphanéi*) ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort » (Lc 1,78-79). En contemplant cette venue, on peut chanter « la grâce manifestée par l'épiphanie de notre Sauveur, le Christ Jésus... qui a fait briller la vie et l'immortalité » (1 Tm 1,10).

La grâce nous enseigne (v. 12)

Cette grâce nous enseigne. Jadis, c'était la loi qui était « pédagogue » (Ga 3,24) ; elle conduisait au Christ. Maintenant que le Christ est venu, c'est sa grâce qui devient notre pédagogue. Toute la vie du Seigneur est une prédication. Ainsi sa venue n'est pas seulement un mystère que l'on contemple du dehors, voire même que l'on admire ou que l'on croit : elle s'insère au plus profond de notre être religieux pour nous enseigner à mener « une vie digne de l'Evangile » (Ph 1,27).

Cet enseignement est multiple. Il porte d'abord sur le renoncement à l'impiété et aux désirs de ce monde.

Piété : mot cher aux Pastorales (1 Tm 2,2 ; 3,16 ; 4,7,8 ; 6,3,5,6,11 ; 2 Tm 3,3 ; Tt 1,1). La piété s'intègre dans l'ensemble des dispositions

2. H. ROUX, *Les Epîtres Pastorales* (Labor et Fides), p. 184.

intérieures qui constituent la vie selon l'Evangile, comme nous le montre cette litanie de vertus que nous lisons en 1 Tm 6,11 : « la justice, la piété, la foi, la charité, la patience, la douceur ».

L'impiété, par opposition, n'est pas simplement la vie païenne avec son cortège d'ignorances et de folies, et — tristesse suprême — l'absence de la foi et de cette chaleur que donne l'espérance. Plus encore, elle est une infidélité positive, la négation du Christ.

Elle est accompagnée des « désirs de ce monde ». Le monde est pris ici en mauvaise part (comme souvent dans le vocabulaire johannique et paulinien). Il ne s'agit pas du monde en tant qu'il est pécheur. Car le péché n'a jamais été un obstacle au Royaume : c'est précisément pour sauver du péché que le Christ est venu. Il s'agit plutôt du monde en tant qu'il est attaché au péché, en tant qu'il l'alimente comme une source (cf. 1 Jn 2,16). Voilà ce à quoi la grâce nous demande de renoncer. Et ce renoncement peut être si brûlant que Paul le compare ailleurs à une crucifixion : « Ceux qui appartiennent au Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises » (Ga 5,24).

Positivement, la grâce nous demande de vivre « avec réserve, justice et piété » :

- avec réserve, ce qui caractérise notre position vis-à-vis de nous-mêmes, et qui s'oppose à la tyrannie des désirs de ce monde ;
- avec justice, ce qui caractérise notre relation avec le prochain ;
- avec piété, ce qui caractérise notre relation avec Dieu.

Sans doute convient-il de ne pas durcir ces distinctions. Le texte est trop vivant pour se laisser emprisonner dans le cadre d'une classification rigide. Disons donc qu'il s'agit tout simplement d'une vie selon la « piété », c'est-à-dire selon la « morale de la rédemption ».

En attendant la bienheureuse espérance (v. 13)

L'idéal chrétien se vit face à la parousie, en présence du Christ qui revient (Ph 3,20 ; 1 Co 1,7 ; 1 Th 1,10 ; 1 Tm 6,14 ; He 10,25 ; Je 5,8-9 ; 1 P 4,7 ; 2 P 3,12).

« Attendre l'espérance » est un hébraïsme qui signifie attendre l'objet que l'on espère. Cette espérance porte sur « la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ ». Paul peut dire que cette espérance est bienheureuse : elle apporte la joie. Dieu est l'infiniment heureux, il vit dans une joie qui est aussi infinie que son éternité (cf. 1 Tm 1,11). La venue de Jésus Christ marque l'irruption de la joie du ciel dans le monde de la tristesse. La première venue avait déjà été célébrée dans la joie des anges chantant la gloire de Dieu et la paix pour les hommes. La seconde venue portera cette joie à sa plénitude.

Pour les fidèles qui ont ainsi renié les désirs du monde et qui vivent dans la piété, le Jour du retour du Seigneur sera le jour tant désiré de la rencontre avec le Seigneur, le jour béni où la joie et la paix eschatologiques couleront vers eux comme un fleuve (cf. Is 66, 12), le jour où, pour eux, les arbres des forêts danseront de joie, les fleuves battront des mains, les montagnes sauteront d'allégresse à la face du Seigneur qui vient (cf. Ps 96,12-13 ; 98,8-9), le jour où Dieu exaucera enfin leur cri : « *Marana tha*, Seigneur, viens ! » (1 Co 16,22).

On a dit que les fidèles d'aujourd'hui ne portaient pas suffisamment sur leur visage cette joie de la bienheureuse espérance. Sans doute est-ce parce qu'ils oublient parfois de fixer leur regard sur le Seigneur qui vient, qu'ils s'attardent à regarder l'amertume de « la figure de ce monde qui passe » (1 Co 7,31). En vérité, la joie de la première venue est la prophétie de la joie du retour du Seigneur. En d'autres termes : la joie de Noël doit toujours illuminer notre regard, plus particulièrement quand il se porte sur le futur, sur le Seigneur qui vient.

L'espérance chrétienne porte aussi sur la manifestation de sa gloire. La communauté primitive était tendue vers cette manifestation de la gloire. Car la vie du Seigneur avait été humiliation extrême, et sa mort, un « anéantissement » (Ph 2,7). Certes, la résurrection l'avait intronisé Fils de Dieu (Rm 1,4), mais ce triomphe restait comme enfermé dans les limites de la communauté croyante. Le Seigneur était ressuscité avant tout dans le cœur de ses croyants. Sa victoire sur la mort n'avait pas terrassé par sa lumière et sa puissance ceux qui refusaient de croire.

Plus encore, les oppositions que Jésus avait rencontrées durant sa vie continuaient de peser maintenant sur ses fidèles. Bref, le mystère de l'humiliation du Christ continuait maintenant dans la communauté chrétienne. Voilà pourquoi elle désirait tant cette manifestation qui ferait éclater — enfin, et pour toujours ! — la gloire seigneuriale. « Il viendra dans sa gloire, escorté de tous les anges, et prendra place sur son trône de gloire » (Mt 25,31), disait-on dans la communauté primitive. Et encore : « Lors de la révélation de sa gloire, vous serez dans la joie et l'allégresse » (1 P 4,13).

Jésus est appelé ici « notre grand Dieu »³. L'expression est unique dans le N.T. C'est qu'elle répond à la situation unique qui sera celle du Christ lors du second avènement.

3. Certains commentateurs traduisent : « de notre grand Dieu (= le Père) et du Sauveur, le Christ Jésus ». Cf. J. JEREMIAS, *Das Neue Testament Deutsch*, 9, pp. 64-65. La lecture « de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ » semble s'imposer ici. Cf. P. DORNIER, *Les Epîtres Pastorales* (Coll. Sources Bibliques), p. 144.

Entre la grâce et la gloire

Notons le lien qui existe entre le v. 11 et le v. 13, c'est-à-dire entre les deux manifestations du Christ, celle de sa grâce et celle de sa gloire. Toute la vie chrétienne, avec son poids de renoncements et la tension de sa piété, se situe maintenant entre ces deux avènements, entre sa venue dans l'humilité de Bethléem et sa venue dans la gloire du ciel. Notre vie est comme insérée dans l'avènement du Christ ; ou encore : l'avènement du Seigneur nous entoure comme d'une chaîne de grâce et de gloire, tout en nous plaçant dans la joie de l'espérance.

Cette gloire elle-même de Dieu n'écrase pas l'homme de sa splendeur, ne l'aveugle pas de sa clarté : elle se situe dans le prolongement de la grâce, c'est-à-dire de son amour. Grâce et gloire sont liées par cette chaîne qu'est l'amour de Dieu. Le « grand Dieu et Sauveur », qui se manifestera avec éclat quand le livre de l'histoire sera scellé, est aussi celui qui a révélé sa bonté et son amour pour les hommes (cf. Tt 3,4) dans le petit enfant de Noël. Jusque dans l'immensité de sa gloire, le Seigneur révélera d'abord l'immensité de son amour.

Il s'est donné lui-même pour nous (v. 14)

Le texte de ce verset est particulièrement riche. Sans citer explicitement l'A.T., il en adopte le vocabulaire et en actualise la théologie dans la perspective du Christ. Le texte le plus proche semble être Ez 37,23, qui évoque le retour de la captivité de Babylone : « Je les rachèterai de leurs iniquités, je les purifierai, ils seront pour moi un peuple ». Le contexte de l'Exode est aussi évoqué dans le souvenir d'Ex 15,13 : « Je vous rachèterai, pour moi, comme peuple » ; et encore : « Vous serez pour moi un peuple particulier parmi toutes les nations » (Ex 19,5 ; cf. Dt 7,6 ; 14,2 ; 26,18).

Le verbe « racheter » évoque bien l'idée de délivrance d'une servitude (cf. Lc 24,21 ; 1 P 1,18). Mais ici, ce n'est plus l'Egypte ou Babylone qui retient le peuple de Dieu, c'est l'iniquité qui était sa prison, et c'est d'elle que le Christ libère son peuple.

Libéré du péché, le peuple devient le bien particulier de Dieu. L'Exode se conclut par l'Alliance. Comme jadis le peuple de l'Exode fut libéré de la servitude et devint, dans la perspective de la théologie deutéronomique (cf. Dt 7,7-11 ; etc.), le bien particulier de Yahvé, ainsi le nouveau peuple de Dieu, libéré par le Seigneur, devient son bien particulier.

L'Ecriture aime affirmer que c'est le Père qui livre son Fils pour le salut des hommes (cf. Rm 8,32 ; Jn 3,16). Elle insiste ainsi sur le fait que le plan de la rédemption s'origine dans l'amour du Père :

En ceci consiste son amour :
ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu,
mais c'est lui qui nous a aimés
et qui a envoyé son Fils
en victime de propitiation pour nos péchés (1 Jn 4,10).

Ici, Paul affirme que c'est le Christ qui s'est livré lui-même. C'est dire que le don de l'amour du Père se traduit par l'amour du Fils : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2,20 ; cf. Ep 5,25). En d'autres termes : le cœur du Père est la patrie de tous les hommes ; l'amour du Fils est le chemin qui nous y conduit.

Ce peuple « est plein d'ardeur pour les belles œuvres ». A l'amour du Christ, le fidèle répond par la pratique des « belles œuvres » (cf. aussi 2 Co 5,14-21). Telle est la morale de la Rédemption : faire de sa vie selon l'Evangile une réponse au Christ « qui s'est donné lui-même pour nous ».

COMME UN IRIS INNOMBRABLE

Sous la forme d'un « tout-petit » entre les bras de sa mère, conformément à la grande loi de naissance, Vous avez pris pied dans mon âme d'enfant, Jésus. Et voici que, répétant et prolongeant en moi le cercle de votre croissance à travers l'Eglise, voici que votre humanité palestinienne s'est peu à peu épanouie, de toutes parts, comme un iris innombrable où votre Présence, sans rien détruire, pénétrait, en la suranimant, n'importe quelle autre présence autour de moi.

TEILHARD DE CHARDIN⁴

4. *Le Cœur de la Matière*. Texte cité par H. de Lubac : *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, p. 55.

La bonté et la «philanthropie» de Dieu notre Sauveur

Tt 3,4-7

PAR LUCIEN DEISS

de la Congrégation du Saint-Esprit

La péricope de Tt 3,4-7 présente le même style hiératique que la section précédente 2,11-14. Comme cette dernière, elle commence par la mention de l'épiphanie (*épéphanè*) de l'amour de Dieu (2,11 et 3,4), évoque également le salut apporté par le Christ Sauveur (2,14 et 3,6), présente enfin cette dimension eschatologique que nous ouvre l'espérance chrétienne (2,13 et 3,7).

J. Jeremias pense que le fragment Tt 3,4-7 constitue une ancienne hymne d'action de grâce baptismale (rédigée à la première personne du pluriel : « nous »). La fin de l'hymne est clairement indiquée par le v. 8 : « Elle est sûre cette parole » ; cela revient à dire que cette hymne est digne d'être crue. La première partie du v. 5 semble avoir été insérée dans le texte à un autre niveau rédactionnel ; elle est plutôt une phrase stéréotypée de la prédication de Paul, comme le montre le parallèle de 2 Tm 1,9 ; elle n'appartient donc pas à l'hymne primitive. En l'omettant et en décalquant rigoureusement le grec, on obtient le texte hymnique suivant :

¹ Lorsque la bonté et la philanthropie se sont manifestées
de Dieu notre Sauveur,

² il nous a sauvés (...) par le bain de la régénération,
(et) rénovation de l'Esprit Saint,

³ qu'il a répandu sur nous avec richesse
par Jésus Christ notre Sauveur,

⁴ afin que, justifiés par sa grâce,
nous héritions, selon l'espérance, de la vie éternelle.

Particulièrement important est le contexte dans lequel Paul introduit ce texte hymnique. On peut le résumer ainsi :

— Il nous faut être prêts « à toute œuvre bonne » : 3,1-3.

— Hymne : 3,4-7.

— Il faut « exceller dans la pratique du bien » : 3,8.

Notre hymne se trouve donc au centre d'une parénèse sur les bonnes œuvres. L'appel aux bonnes œuvres en 3,8 fait inclusion avec l'appel de 3,1-3. L'hymne forme donc le fondement dogmatique de ce qu'on a appelé « la morale de la Rédemption » (H. Roux). Si le chrétien doit mener une vie digne de l'Évangile, cette obligation, qui inclut celle du Décalogue, se fonde maintenant sur l'épiphanie de bonté de Dieu notre Sauveur et de son amour pour les hommes. Dans l'A.T., le Décalogue se situait dans le contexte de l'Alliance. Cette économie n'est pas supprimée. Mais Noël nous révèle que la nouvelle Alliance, c'est maintenant ce petit enfant en qui l'humanité a rencontré aujourd'hui son Dieu.

L'épiphanie de la bonté et de la «philanthropie» de Dieu

La venue du Christ dans la chair réalise l'épiphanie de la bonté de Dieu et de son amour pour les hommes.

Le terme *chrèstotès*, que nous traduisons par *bonté*, signifie dans son acception littérale la bonne qualité d'une chose (d'un fruit par exemple) dont on peut se servir. Le vocabulaire du N.T. a habillé le mot d'une nuance de tendresse. Ainsi en Rm 2,4, Paul parle des « richesses de bonté, de patience et de longanimité de Dieu », et en 11,22, il oppose cette bonté à la sévérité. En Col 3,12, la *bonté* est associée à une expression ravissante et proprement intraduisible : « entrailles de compassion », c'est-à-dire cœur compatissant, comme nous dirions aujourd'hui. En Ga 5,22-23, la *chrèstotès* apparaît comme un fruit de l'Esprit Saint, avec la charité, la joie, la longanimité, la serviabilité, la confiance, la maîtrise de soi. La tradition primitive a signifié toute l'attention qu'elle accordait à cette bonté lorsqu'elle fait dire au Rabbi doux et humble de cœur que son fardeau est bon (*chrèstos*) et son joug léger (Mt 11,30).

Le terme *philanthropia* (amour pour les hommes) est assez fréquent dans les textes hellénistiques. Les empereurs aimaient se parer du titre de *philanthropes*. Lc 22,25-26 fait écho à cette vanité impériale : « Les rois des nations en sont les seigneurs et leurs princes se sont appelés bienfaiteurs ». Jésus avait ajouté : « Pour vous, qu'il n'en soit pas ainsi ! » Appliqué aux hommes, le titre de bienfaiteur ou de philanthrope a pu paraître usurpation d'un titre réservé à Dieu. Lui seul possède la vraie *philanthropie*, cet

amour, disons le mot, cette « humanité » qu'il a révélée dans l'humanité de Jésus.

Paul ne dit pas quand se sont manifestés la bonté et l'amour de Dieu. On pensera, bien sûr, au mystère de Noël. Mais à vrai dire, toute la vie du Seigneur, et plus particulièrement sa mort (cf. Rm 5,8) et sa résurrection furent épiphanie de son amour.

Sauvés par miséricorde

Réfléchissant sur le salut, la méditation de Paul rassemble autour de ce mystère différents thèmes qui forment comme la base de son Evangile. On les retrouve non seulement en Tt 3,4-5, mais également en Ep 2,3-10, qui peut servir de commentaire au texte de Tite.

a) Le salut ne vient pas des œuvres

« Il nous a sauvés, non pas en vertu d'œuvres que nous aurions accomplies dans la justice » (v. 5). Ep 2,8-9 est encore plus explicite : Le salut « ne vient pas de vous, il est un don de Dieu, il ne vient pas des œuvres ». Cette affirmation de l'impossibilité du salut par les œuvres n'est pas mépris de l'activité humaine, mais bien plutôt adoration de l'action de Dieu et de sa gratuité, « afin que nul ne puisse se glorifier » (Ep 2,9).

b) Il vient de la miséricorde de Dieu

Ep 2 commente magnifiquement le texte de Tt : Dieu nous sauve « parce qu'il est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés » (2,4). Sans doute cette insistance de Paul révèle-t-elle un aspect particulier de sa piété. Dans les Pastorales, c'est presque une confession : « Il m'a été fait miséricorde... Il m'a été fait miséricorde, pour qu'en moi, le premier, Jésus Christ manifestât toute sa longanimité, faisant de moi un exemple » (1 Tm 1,13.16). Paul est un exemple. Mais non un cas particulier. Car la règle générale est que l'amour de Dieu devance tout désir humain : « Il nous a aimés le premier » (1 Jn 4,19).

c) L'amour de Dieu est un amour sauveur

La bonté de Dieu (le Père) est celle de notre Sauveur (v. 4) et il réalise ce salut par Jésus Christ notre Sauveur ; dans la même phrase, Paul attribue le titre Sauveur au Père et au Christ Jésus. De son côté, Ep 2,5.8 affirme que nous sommes sauvés « par sa grâce ». Comme la précédente, l'affirmation des Pastorales équivaut à une confession. En 1 Tm 1,15, avec une extrême humilité, Paul dit : « Le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis, moi, le premier ».

Le bain de la régénération et de la rénovation

L'homme entre dans le salut de Jésus Christ par le bain de la nouvelle naissance (régénération) et de la rénovation.

Visiblement, Paul parle là du baptême chrétien. Mais l'image est originale. On la rencontre ici en Tt pour la première fois. Nul doute qu'elle a dû plaire aux Crétois de Tite. Derrière les mots « bain de la régénération » se profile en effet le vocabulaire des religions à mystères, où les rites d'initiation et de purification équivalaient à une nouvelle naissance. Mais le contenu religieux du baptême chrétien, qui est une insertion dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ (cf. Rm 6), est totalement différent.

Le terme *palingénésia*, régénération, est rare dans le N.T. (il ne revient qu'en Mt 19,28, où il se situe à un niveau rédactionnel assez tardif). Il appartient au vocabulaire du stoïcisme et désigne le nouvel état de ce monde qui surgirait de la conflagration universelle et de l'universelle destruction par le feu. Dans le judaïsme, il reçut une note religieuse : le monde n'est nouveau que s'il est celui dans lequel la justice habitera (cf. 2 P 3,13). La comparaison du baptême avec une régénération peut être considérée comme un héritage du judaïsme. Celui qui quittait la vieillesse du paganisme, affirmaient les rabbins, pour entrer dans la sphère de la Loi, devenait comme une nouvelle créature, comme un enfant nouveau-né. Le christianisme a hérité de ces images et les a appliquées à la situation nouvelle créée par le salut de Jésus Christ : le fidèle qui s'attache à Jésus Christ devient « un homme nouveau créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ep 4,24 ; cf. Col 3,10). Il parle de « création nouvelle » (2 Co 5,17 ; Ga 6,15) ; on est « régénéré » (1 P 1,3), « réengendré » (1 P 1,23 ; cf. Jn 3,3-8), « comme des enfants nouveaux-nés » (1 P 2,2), comme « prémices des créatures » (Jc 1,18). C'est toute cette richesse qui est comme ramassée dans le terme de *palingénésia*. Il s'y ajoutait une nuance cosmique et eschatologique (Mt 19,28) qui ne devait pas déplaire à l'Apôtre.

Le second mot employé par l'Apôtre, *anakainosis*, rénovation, ne revient ailleurs qu'en Rm 12,2 : Paul parle de la transformation intérieure qu'apporte la *rénovation* de l'esprit. Ici, ce terme veut simplement enrichir l'idée de régénération en insistant sur une nuance particulière : une seconde naissance n'est désirable que si elle est, à la lettre, une naissance nouvelle. Il ne s'agit pas tant de naître à nouveau, que de naître rénové.

L'Esprit répandu sur nous

Le but de la mission du Christ, c'est de plonger l'humanité tout entière dans l'Esprit Saint, c'est-à-dire de la plonger dans la vie

sainte de Dieu : « C'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint », dit Jean à propos de la mission du Christ (Jn 1,33). L'Esprit reposa d'abord sur le Messie lui-même (Mt 3,16 ; Mc 1,10 ; Lc 3,21 ; cf. Lc 4,18 ; Mt 12,18 ; Ac 10,38). Après sa Résurrection (cf. Jn 16,7-8 ; 20,22 ; Ac 2,1-4), Jésus le communique à l'humanité sauvée. Ainsi vivra-t-elle de son « Esprit » et continuera-t-elle sa mission.

Pour signifier le don de l'Esprit, Paul utilise l'image de l'eau qui coule et se répand : Il l'a répandu (*ekcheō*) sur vous. L'image est originale. En effet, on ne « verse » pas un esprit, on le donne plutôt, ou encore on le « souffle » sur quelqu'un (cf. Jn 20,22). Mais Joël, qui est le prophète classique du don de l'Esprit aux temps messianiques (Jl 3,1-5 = Ac 2,17-21), avait déjà utilisé cette comparaison : « Je répandrai (*ekcheō*) mon Esprit sur toute chair ». Notons que Rm 5,5 l'a reprise : « L'amour de Dieu est versé dans vos cœurs par le Saint-Esprit qui vous est donné ». On la trouve aussi dans le texte mystérieux de Jn 7,38 : « De son sein — du corps du Christ (?) — couleront des fleuves d'eau vive » ; et Jean explique : « Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui ».

Y aurait-il donc une parenté entre le thème de l'eau et celui de l'Esprit ? Oui, car l'eau, comme l'esprit, donne la vie, c'est une eau vive et vivifiante. On sait l'importance du thème de l'eau vive dans la tradition biblique. Dans la littérature patriarcale, les puits d'eau vive jalonnent l'itinéraire spirituel des patriarches et du peuple de l'Exode (Gn 26,14-22 ; Ex 15,22-27 ; etc.) ; dans la littérature prophétique, on annonce le jaillissement des sources vives aux temps du renouveau : « Avec joie vous puiserez de l'eau aux sources du salut » (Is 12,3 ; 49,10 ; 55,1 ; cf. Jr 2,13 ; Ez 47,1-12 ; Ap 7,17 ; 22,17).

Aux temps messianiques, où se révèlent la bonté du Père et sa philanthropie, la prophétie arrive à la plénitude de sa spiritualisation et de son accomplissement : le don de l'eau vive se réalise maintenant dans l'effusion de l'Esprit de Jésus, et la source que l'humanité a rencontrée dans le désert de son Exode est aujourd'hui le corps du Christ ressuscité.

L'Apôtre note aussi l'abondance de cette effusion de l'Esprit : Il est versé sur nous *plousiōs*, richement, avec la richesse royale du don de Dieu. Paul aime parler de la richesse de Dieu, de sa grâce (Ep 1,7 ; 2,7 ; 3,16 ; Col 1,27 ; Rm 9,23 ; cf. Ph 4,19), de sa miséricorde (Ep 2,4), de sa bonté (Rm 2,4), de la gloire (Ep 1,18), ou plus simplement du Christ (Ep 3,8). Dieu ne mesure pas son Esprit. Il le donne avec la mesure royale qui est le propre de la richesse de son amour.

Héritiers de la vie éternelle

La finale de notre hymne est coulée dans les formes traditionnelles du genre. Elle rappelle la vie éternelle que les prédicateurs ne manquent pas de souhaiter à leur auditoire à la fin de leur homélie. Pour conventionnelle qu'elle paraisse, cette évocation de l'éternité rappelle néanmoins que c'est bien « pour nous et notre salut » (*Credo*) que le Père a révélé sa bonté et sa philanthropie dans le Christ Jésus.

Le vocabulaire est strictement paulinien (*justifier* revient 27 fois en Paul, sur 39 fois dans le N.T. ; *grâce*, 100 fois sur 155 fois dans le N.T. ; *héritier*, 8 fois sur 15 fois dans le N.T.). Comme le v. 5a, cette phrase faisait partie du fonds homélitique de Paul et reflète ses habitudes de langage, ainsi que celles des premiers prédicateurs chrétiens (1 P 1,3-5 présente des développements analogues). Dès maintenant, le chrétien est pleinement justifié dans le Christ Jésus (Rm 3,24 ; 5,19 ; 8,30 ; 1 Co 6,11), il devient héritier de la vie éternelle, participe à l'héritage messianique (Rm 8,16-17 ; Ga 3,29 ; 4,7 ; Col 3,24 ; 1 Co 6,10-11), l'Esprit lui est donné comme prémices d'éternité (Ep 1,13-14). Mais ce salut, bien que radicalement donné en Jésus Christ, demeure encore « objet d'espérance » (Rm 8,24 ; cf. 5,2 ; Ep 1,18 ; 1 P 1,4), « il nous est réservé dans les cieux » (Col 1,5).

Conclusion

Paul a lourdement surchargé cette phrase. Dans le grec, elle commence au v. 4 et se termine au v. 7 : toute la péricope ne forme qu'une seule phrase ! Paul a délibérément sacrifié le style à la pensée. Et cette pensée lie dans une immense période :

- le salut accompli par le Père, aux temps de l'épiphanie de sa bonté et de sa philanthropie,
- la réalisation de cette volonté salvifique par le Christ Jésus,
- et enfin l'effusion de l'Esprit aux temps messianiques.

Ainsi la Trinité tout entière habite au cœur de l'homme et réalise en le sauvant la manifestation de l'amour de Dieu.

Qui est Jésus Christ ?

He 1,1-6

PAR CLAUDE BOURGIN
Dominicain de Grenoble

La veille au soir, dans la nuit et à l'aurore de Noël, l'Eglise nous a remis en mémoire les circonstances de la naissance de Jésus. Lors de la quatrième célébration, elle nous invite à prendre du recul : dans les lectures, il s'agit désormais du fait et de son sens. L'attendrissement doit faire place à l'émerveillement. Un homme et une femme sont fiers lorsqu'ils peuvent dire : nous avons mis au monde un fils. L'humanité doit prendre conscience de sa dignité lorsqu'elle peut chanter : « Un fils nous est donné », puisqu'il s'agit du « Fils de Dieu ».

Mais il ne suffit pas d'énoncer un fait, si merveilleux soit-il ; il faut encore, pour mieux s'émerveiller, le comprendre. Que veut donc dire ce titre ? Essentiellement ceci : Jésus est le messager, le révélateur parfait de Dieu. Car Dieu parle. Et pas n'importe comment : « par un Fils »¹.

I. DIEU A PARLÉ...

Autrui ne me rencontre que dans ma parole, pour autant qu'elle lui communique ma pensée. Les paroles utilitaires et banales de la vie quotidienne mises à part, l'initiative de parler à quelqu'un ne peut avoir qu'un sens : j'entends plus ou moins m'ouvrir à lui pour me lier à lui. De même, si Dieu nous parle, c'est qu'il veut entrer en société avec nous : la révélation amorce la communion (Gn 17,1-2 ; Ex 19,1-8 ; etc. ; Jn 1,12). En effet, Dieu ne peut se communiquer à nous sans nous faire prendre conscience de ses dons. Il ne veut pas nous investir sans nous demander notre consentement

1. Pour plus de détails, voir notre commentaire de He 1,1-12 dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 10, pp. 25-43.

libre (Ex 19,5). Il ne peut donc entrer en société avec nous sans se proposer à notre intelligence : il se doit de nous traiter en hommes, et il nous le doit.

Sans son intervention, il est des vérités que nous ignorerions ; des vérités essentielles et pourtant si hautes que nous n'aurions pu les découvrir par nos propres forces : le mystère de Dieu, que les philosophes jugeaient impénétrable, nous est ouvert. Le croyant est donc avant tout un homme qui a accès à la pensée de Dieu, un initié. Pratiquement, cela revient à dire que, son intelligence croyante ayant sur Dieu une certaine prise, il doit s'efforcer de pénétrer le mystère autant qu'il lui est possible, même si ce possible est peu par rapport à l'inépuisable réalité divine, même si ce possible est beaucoup par rapport à la faible capacité de son intelligence humaine. Nous devons à Dieu d'accueillir ses initiatives et d'entrer dans leur mouvement. Croire, c'est entendre et obéir, c'est-à-dire non seulement acquiescer (dans les faits comme en théorie), mais aussi, pour mieux acquiescer, chercher à comprendre : agréer des formules dont on ne pénétrerait pas le sens ne saurait être un acte humain.

Tous les actes de la vie chrétienne reposent sur cette première assise : l'audition de la Parole par l'homme, c'est-à-dire l'évangélisation de son intelligence. Voilà pourquoi le premier devoir des pasteurs est d'annoncer l'Evangile. Veiller à la moralité et à la pratique religieuse sans se soucier de la culture de la foi serait travailler pour rien ou presque, puisque la foi vive donne seule un contenu de vie divine aux entreprises où s'accomplit la croissance humaine, et mesure l'efficacité surnaturelle des sacrements.

*... dans le passé... dans les derniers temps,
dans ces jours où nous sommes...*

Puisque l'humanité est prise dans le mouvement d'une histoire où les générations se succèdent, la révélation suit les progrès de la conscience de ceux à qui elle est adressée. Un temps vient où les auditeurs sont mûrs : Dieu peut dire tout ce qu'il veut ; alors il envoie son Fils.

Cette manifestation suprême détermine deux époques dans l'histoire de l'humanité vue sous l'angle de la foi. Parce que Dieu n'a rien à ajouter à ce qu'il dit en son Fils, l'époque inaugurée par cette venue est caractérisée par un accomplissement (Ga 4,4) : elle porte en elle la plénitude de la Parole et débouche sur la plénitude du Règne de Dieu. L'humanité est donc entrée dans les derniers temps : Dieu a donné aux hommes tout ce dont ils ont besoin pour faire route jusqu'à lui ; quelle que soit la durée du monde, il n'y a plus

à attendre une autre intervention de Dieu susceptible de changer le cours de l'histoire du salut.

Corrélativement, l'époque précédente, qui va du péché d'Adam à Jésus Christ, apparaît comme le temps où se prépare l'accomplissement.

... à nos pères... à nous...

Ce contraste entre deux époques détermine un contraste entre deux groupes d'auditeurs. Cependant, le contraste n'est pas tel qu'il faille songer à une opposition. Le peuple choisi pour entendre la Parole au temps des préparations n'a pas pu se garder ethnologiquement pur. Mais la Parole déterminait en lui une unité plus profonde que les liens du sang : les croyants qui se succédaient de génération en génération étaient plus les fils de leurs pères au plan spirituel qu'au plan charnel, bien qu'ils eussent reçu une révélation plus proche de son achèvement. C'est la Parole qui appelle le peuple de Dieu à l'existence, mais elle ne le crée qu'en se frayant la voie, qu'en se faisant jour en lui.

... par les prophètes...

Quand on affirme que Dieu parle, il faut s'entendre : Dieu n'a ni bouche, ni voix. La communication qu'il veut établir entre les hommes et lui ne peut être que spirituelle. Mais les hommes sont esprit et chair.

Dieu doit donc, ou bien se révéler à chaque personne, ou bien se servir de porte-parole qui puissent parler à leurs frères un langage humain. C'est ce dernier moyen que Dieu a choisi. Il s'accorde parfaitement avec le caractère social de la nature humaine : chaque personne n'y parvient à son achèvement que dans un réseau de relations avec ses semblables. Mises à la portée des hommes par les témoins de Dieu, les réalités divines deviendront accessibles à leurs intelligences et seront authentiquement révélées sans pour autant être déformées (Dt 18,18).

Parlant au nom de Dieu, ces porte-parole sont des prophètes. Le mot, ici, ne désigne pas les auteurs des livres dits prophétiques, mais tous les hommes qui, occasionnellement ou de façon plus durable, ont été envoyés à Israël pour lui faire entendre la Parole de Dieu.

Hommes d'action ou de pensée, tous furent des inspirés : Dieu élevait leur intelligence et leur cœur jusqu'à leur faire comprendre quelque chose de la vérité religieuse et leur donnait, selon leur génie propre, de l'exprimer. Ils apparaissaient dans le peuple, et la Parole

poussait en eux de l'intérieur. Leurs propres paroles, leurs actes, et parfois des actions symboliques qui furent de vrais mimes, étaient comme le corps dans lequel se manifestait au peuple la réalité de l'appel divin. La fixation par écrit en fut donc tenue pour inspirée : ainsi apparut la parole écrite, cristallisation durable de ce qui avait été événement passager.

...tant de fois...

L'évolution de l'humanité s'accomplit, du moins à l'origine, suivant une loi de progression lente. Nous commençons à mesurer scientifiquement quel patient travail a préparé notre espèce et l'a conduite de son enfance au point actuel de son développement. De même, quand un fils d'homme vient au monde, nous savons que, pour le conduire à la maturité, il faudra beaucoup de temps : l'éducation est une longue patience.

Il en va un peu ainsi au plan surnaturel : dans le laps de temps où les Hébreux portaient l'espérance surnaturelle du monde, Dieu, pour faire entendre sa voix, a procédé à la manière d'un éducateur qui amène à la maturité par acquisitions successives. De même qu'il faut un certain âge et l'expérience pour « réaliser » certaines vérités, il a fallu au peuple de Dieu l'expérience de deux mille ans pour assimiler progressivement les vérités révélées dans l'expérience spirituelle des prophètes.

En effet, l'immaturité humaine n'est pas un obstacle à la Parole : bien plutôt, c'est grâce à la Parole et à la vie dans la foi que l'immaturité se change en maturité. Cette vérité est grosse de conséquences : aujourd'hui encore des personnes et des peuples reçoivent la Parole sans accéder d'un coup à la plénitude de la vérité morale. Il ne faut pas en conclure qu'ils sont indignes ou qu'ils n'entendent pas la révélation : ils en reçoivent ce qu'ils peuvent et, de ce fait, Dieu même éduque leur aptitude à recevoir. Sans doute il y faut du temps ; mais Dieu respecte les lois de sa création. Ainsi jadis n'envoya-t-il son Fils qu'au temps opportun ; de par sa longue histoire, le peuple était devenu apte à recevoir le Verbe fait chair.

...sous des formes variées...

Le lecteur qui ouvre une Bible à la table des matières ne peut manquer d'être déconcerté : tant de livres, et si divers ! Dieu n'aurait-il pu proposer sa Parole sous forme d'un ouvrage clair, rigoureux et bien composé ?

Pourtant, à la réflexion, cette variété ne fait que souligner davantage la pédagogie, et donc la philanthropie de Dieu. Il a voulu que sa Parole surgisse parmi les hommes sans les forcer, en épousant toutes les voies de leur génie. La Parole de Dieu, n'étant pas un genre littéraire, peut les épouser tous. Dieu, pour inspirer un homme, ne le réduit pas à la fonction d'un secrétaire sans initiative ; il ne lui impose pas non plus de s'adonner à l'écriture automatique sous hypnose ; il le laisse à sa liberté et se coule dans les chemins de son génie. Mais, nous en sommes sûrs dans la foi, il veille à ce que son message passe, quels que soient la culture et le goût des écrivains inspirés.

Compte tenu des genres littéraires, c'est donc bien la Parole de Dieu que nous déchiffrons dans les livres qui nous déconcertent parfois si fort. Certes, les modes d'expression orientaux rendent plus laborieuse l'initiation aux livres saints, plus lent le contact avec la révélation. Mais cette lenteur relève d'une mystérieuse pédagogie : à force de déchiffrer la « sagesse infinie en ressources déployée par Dieu » (Ep 3,10) dans les créations littérairement limitées de divers génies humains, peut-être entendrons-nous mieux le Verbe éternel dans le très simple Evangile de Jésus Christ.

II. ... PAR UN FILS...

Car Dieu a fini par récapituler son message *en un* (être qui est) *Fils*. Ce bref énoncé contraste avec l'abondance pourtant concise des formules précédentes. On ne peut rien dire de plus fort en effet. Jusqu'alors les éléments de la révélation n'étaient pas absolument noués, car l'objectif final restait mystérieux. En Jésus Christ, le dessein divin est manifeste : tout est dit. Le programme est simple : Dieu veut tellement se donner à l'humanité qu'il s'unit à elle le plus étroitement possible, dans la personne de son Fils. La suprême révélation — qui est la suprême communication — aboutit à la suprême communion.

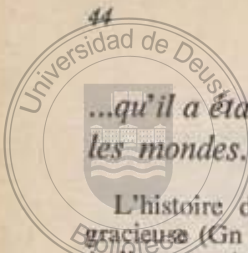
Dieu n'a rien à dire, ni rien à donner que soi ; c'est pourquoi, en définitive, « le Verbe se fait chair » (Jn 1,14). Habités à penser que Dieu parle, que les gestes, les paroles et les écrits des inspirés le révèlent, les Israélites n'étaient pourtant pas préparés à découvrir la Parole sous forme de personne vivante et à entendre la révélation inouïe : Dieu est une société de personnes ; sa Parole est tellement vivante (He 4,12) qu'elle est pour lui comme un enfant pour son père ; l'Unique a un Fils, et c'est ce Fils qu'il nous envoie.

Certains cercles juifs avaient, il est vrai, pressenti que Dieu viendrait régner en personne, afin d'assurer la stabilité de l'ordre moral, comme, dans la création, il avait assuré celle de l'ordre physique (cf. Ps 93 ; 96—100) ; d'autres s'étaient représenté son intervention comme celle d'un être céleste à figure humaine (Dn 7,13-14) ; d'autres avaient personnifié en une figure mystérieuse la sagesse divine (Pr 8,22-31), sans toutefois en faire un être distinct de Dieu.

Mais, de là jusqu'à accepter les paroles du Christ, le chemin demeurait difficile. En se présentant comme l'instaurateur du Règne de Dieu (Mt 12,28), voire même comme le Fils de l'homme céleste (Mc 14,62), ou la Sagesse en personne (Mt 11,19), Jésus chargeait ses paroles d'un sens qui dépassait infiniment les plus hautes perceptions des hommes de l'ancienne Alliance. On le verrait bien au procès, où, alléguant Dn 7,13-14 et le Ps 110, il donnerait une portée inouïe à l'intuition prophétique : Christ-Roi, oui ; Fils du Béni, c'est-à-dire, selon l'expression de l'A.T., adopté par Dieu, en vue d'être chargé de mission et d'accomplir la volonté divine (Sg 2,13-20), à la manière du roi d'Israël (Ps 110), oui ; mais aussi Fils de l'homme, être céleste, assis dans la gloire à la droite de la majesté divine, associé au pouvoir divin dans le monde proprement divin, lui, un homme comme les autres en apparence ; et donc Fils de Dieu (Mc 15,39 ; cf. Jn 19,7). Peut-être l'affirmation ne nous émeut-elle plus : nous y sommes habitués. Elle a été, dans le procès de Jésus, le « blasphème qui mérite la mort » (Mc 14,64).

Désormais, croire au Dieu vivant, c'est croire « au nom du Fils unique de Dieu » (Jn 3,18), adhérer à la personne de Jésus Christ, « car il n'y a pas d'autre nom sous le ciel donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (Ac 4,12). Non que Yahvé ne fût pour les Israélites une personne vivante. Mais en Jésus, Dieu s'est singulièrement rapproché de l'humanité : désormais, les hommes ont accès à l'intimité divine, et c'est Jésus, homme véritable, qui leur en ouvre le chemin. Aussi bien, celui qui croit au Fils de Dieu ne peut-il lire sans une joie spontanée la phrase admirable où l'auteur de l'épître aux Hébreux récapitule les titres du Christ, afin d'ouvrir simultanément à la foi toutes les avenues du mystère.

Jésus est prophète, puisque Dieu a parlé en lui ; prêtre, puisqu'il a accompli la purification des péchés ; roi, puisqu'il s'est assis à la droite de la majesté divine au plus haut des cieux. Il est aussi terme et principe du dessein divin, puisqu'il hérite de l'univers dont il est le créateur. En lui, nous contemplons Dieu en personne : son être glorieux et sa sagesse dans le gouvernement du monde. Enfin, il est l'acteur principal du salut, celui par qui Dieu abolit le péché et règne sur le monde. Détaillons sommairement cet inventaire.



...qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a créé les mondes...

L'histoire du salut commence par un appel et une promesse gracieuse (Gn 12,1-3). On parlera donc d'héritage et l'on en viendra à dire que si la terre promise est l'héritage d'Israël, le peuple, lui, est l'héritage de Dieu. Après l'exil, les païens eux-mêmes deviendront héritiers. Quand le Christ paraît, tout se précise : l'héritage n'est plus une terre, mais le monde éternel, c'est-à-dire divin (He 9,15), autrement dit, le royaume eschatologique. L'héritier n'est plus le peuple, mais avant tout le Christ : sa mort l'habilite à tester en notre faveur, et c'est lui qui ouvre aux patriarches eux-mêmes l'accès à la perfection, c'est-à-dire à l'héritage éternel promis.

Héritier, le Christ est aussi créateur : en raison de l'union de son humanité à la personne du Fils, il a droit à tous les titres divins. C'est donc par lui que Dieu a créé les mondes. La formule n'a rien de surprenant. Elle est dans la ligne de l'A.T. (Ps 33,6 ; Pr 8,27-31 ; Sg 7,21 ; 9,9) et du quatrième évangile (Jn 1,1-3) : Dieu crée par sa Parole.

Ainsi, le Verbe incarné récapitule en sa personne le dessein de Dieu. Créateur avec le Père, il introduit ses cohéritiers (Ga 3,16.26.29 ; Rm 8,16-17) dans l'héritage éternel. L'auteur semble bien insinuer que s'il n'a pas été établi héritier au titre de Fils, mais au titre de sa mort rédemptrice, c'est néanmoins sa qualité de Fils qui explique l'acquisition du droit à l'héritage.

...lumière éclatante de la gloire du Père, expression parfaite de son être...

Le point de départ de la notion de gloire réside dans le phénomène de l'éclair (Ex 19,16 ; Ps 29,7) qui évoque à la fois la puissance créatrice et la transcendance divine. Dans les traditions sacerdotales relatives à la sortie d'Égypte, le feu qui accompagne la nuée où Dieu se révèle comme sous un voile (Ex 13,22) prend tout naturellement le nom de gloire. La puissance que Dieu déploie en faveur de son peuple, et dans laquelle il se manifeste à lui, n'est-elle pas splendide ? Dieu a promis d'être avec le peuple. Aussi la gloire vient-elle habiter les sanctuaires que le peuple édifie (Ex 40,34-35 ; 1 R 8,10-11), comme elle les quitte lorsqu'il trahit son Dieu (Ez 9,3 ; 10,4.18.19 ; 11,22-23) pour revenir dans le sanctuaire futur (Ez 43,1-9). Enfin, peu avant le Christ, un sage parle de la sagesse divine comme d'une « effusion toute pure de la gloire du Tout-Puissant... reflet de la lumière éternelle » (Sg 7,25-26).

C'est le mot que reprend notre auteur : le Fils est la lumière éclatante qui émane en permanence du foyer divin et donc en révèle parfaitement la splendeur. C'est dire qu'il est constamment engendré par le Père, dans une parfaite égalité de nature avec lui. A ce titre il est l'expression parfaite de son être, littéralement l'empreinte de sa substance. Le Fils ne fait pas qu'émaner du Père comme un reflet de même nature, il est distinct de lui comme l'empreinte est distincte du cachet. Et, puisque le sceau garantit l'authenticité du document sur lequel il est apposé, le Fils garantit l'authenticité de la révélation qu'il apporte. De Dieu, nul ne parlera mieux, ni plus complètement que lui.

Mais n'oublions pas les textes relatifs au sanctuaire : à cause d'eux, Jean n'hésitait pas à dire que le Verbe avait « dressé sa tente parmi nous » (Jn 1,14). Le Christ Jésus est donc le véritable sanctuaire, la tente où habite la gloire. Moïse et Elie (Ex 34,29 ; 1 R 19,9-18) avaient contemplé la gloire de Yahvé. Nous contemplons la gloire de Dieu sur le visage de Jésus, le « Seigneur de la gloire » (1 Co 2,8 ; cf. 2 Co 4,6 ; Jn 1,14) et, comme Moïse, par cette contemplation, nous la réfléchissons à notre tour (2 Co 3,7-18).

...ce Fils qui porte toutes choses par sa parole puissante...

Il ne s'agit plus de la création, mais du gouvernement divin : par sa parole — une parole qui exprime la toute-puissance, souverainement efficace donc et réalisatrice (He 4,12) — Dieu conserve l'existence à l'univers et l'oriente vers la fin qu'il veut (Is 55,10-11). Le Fils, qui a droit à tous les titres divins, porte donc l'univers. Non pas comme Atlas, passivement, mais en donnant au monde l'impulsion en vertu de laquelle il progresse vers le terme que le Créateur lui a assigné.

...après avoir accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la majesté divine au plus haut des cieux...

L'auteur a campé sous nos yeux la personnalité divine du Verbe incarné ; il en vient maintenant à son action dans l'œuvre de notre salut. Or, ce faisant, il passe sur toute la vie terrestre de Jésus et ne fixe son attention que sur les événements historiques décisifs : la mort et l'exaltation, ou le mystère pascal.

L'œuvre du Christ est sacerdotale et royale. Le pardon efficace des péchés est son œuvre personnelle ; cette tâche sacerdotale fait

en quelque sorte partie de sa définition : il est substantiellement prêtre. Il est aussi revêtu du suprême pouvoir, en vue du gouvernement naturel du monde et du gouvernement surnaturel des hommes ; en même temps, il est pour nous un intercesseur souverain (He 7,25 : 9,24).

L'usage liturgique de ce texte, le jour de Noël, est donc significatif : Jésus n'est venu au monde que pour parvenir à l'heure de la croix et de la gloire. Il faut interpréter Noël dans la perspective de Pâques. Si l'on regarde l'enfant Jésus dans la lumière de sa personnalité divine et de sa médiation souveraine, notre destin s'éclaire. Cet enfant est en effet le Verbe incarné : notre prêtre voué à la croix, notre roi, promis à la gloire d'être le Sauveur. Du coup, chaque fils d'homme ne vient au monde que pour mourir et ressusciter : la vie consiste à passer de ce monde au Père.

...il est placé bien au-dessus des anges, car il possède par héritage un nom bien plus grand que les leurs...

Que Dieu parle et agisse par un Fils, relègue au second plan tous les intermédiaires dont il s'était servi jusqu'alors. Les anges d'abord, en lesquels on avait fini par voir les médiateurs obligés de toute communication entre le créateur et la création, si bien — Paul lui-même en fait foi (Ga 3,19) — qu'on les considérait comme mandataires de Dieu et partenaires de Moïse dans la conclusion de l'alliance.

De ce fait, un esprit juif ne pouvait manquer d'être heurté par l'affirmation de la souveraineté absolue de Jésus Christ. Soucieux de manifester le caractère caduc de l'ancienne économie et d'affirmer que le Fils de Dieu est le médiateur parfait de la nouvelle Alliance, l'auteur de l'épître aux Hébreux ne pouvait éviter une comparaison en règle entre les anges et le Christ, pour exalter, bien entendu, ce dernier. En outre, la comparaison doit être fondée dans l'Écriture ; c'est pourquoi l'auteur allègue plusieurs textes. Les trois premiers, seuls retenus dans la lecture liturgique, affirment que le Messie est Fils de Dieu et que les anges doivent l'adorer. Il n'y a donc pas lieu de chercher longtemps quel est le nom excellent dont Jésus a hérité : c'est incontestablement celui de Fils.

Mais l'auteur dit qu'il a été placé bien au-dessus des anges, littéralement, qu'il leur est devenu supérieur. Cela implique qu'il leur ait été inférieur. De fait, il a été, par sa passion, « abaissé un moment au-dessous des anges », mais, par sa session à la droite de Dieu, il a été « couronné de gloire et d'honneur » (He 2,9). Autrement dit, si Jésus est supérieur aux anges, c'est qu'il est roi de l'univers ; mais s'il possède cette dignité, c'est qu'il est Fils. En Jésus, supérieur

aux anges parce que Fils de Dieu, notre nature revêt une dignité hors de pair, elle est honorée, promue à un rang supérieur. Quelle que soit leur noblesse naturelle, les anges sont désormais soumis à la royauté du Dieu fait homme, et, serviteurs de Dieu, deviennent aussi nos serviteurs (He 1,14). On voit de quel amour de prédilection Dieu aime l'homme, créature infime dans l'ordre des esprits. En un temps où la croyance prométhéenne dénonce l'aliénation religieuse, il vaut la peine de noter que la foi au Christ affirme une promotion inouïe de l'humanité.

CONCLUSION

Si, devant tout fils d'homme, les adultes se demandent avec une pointe d'anxiété : « que deviendra cet enfant ? », ils peuvent se souvenir de l'enfant de la crèche : le Fils de Dieu a introduit dans la gloire la nature humaine qu'il n'avait pas craint d'assumer dans le sein de la Vierge-Mère. Sachant qui est Jésus Christ, ils savent ce que tout fils d'homme peut devenir, à condition de s'unir à lui par la foi. Ils n'ont donc rien de mieux à faire que le contempler pour s'identifier à lui et le révéler dans leur maturation humaine, en attendant de le rejoindre dans la gloire de Dieu.



DEPUIS TOUJOURS, TON NOM RÉSONNE

Seigneur Dieu,
depuis toujours ton nom
résonne dans le monde,
parole qui nous tient en haleine
car remplie de sens et de promesse.
Mais ce nom
Tu l'as révélé, pour de bon,
par la vie et la mort de Jésus-Christ ;
en Lui, Tu t'es montré notre père,
Il est ta parole et ta promesse
dans tout ce qu'Il accomplit.

HUUB OOSTERHUIS ¹

L'HUMANITÉ DE DIEU

Seigneur Dieu,
Tu nous as envoyé ton fils,
merveille d'humanité et d'amour,
parole qui libère
et crée un espace nouveau ;
là où Il vient
la vie n'est plus obscure ni angoissante.
Nous T'en prions :
qu'en chacun de nous
sa vie grandisse,
que nous ne soyons plus enlisés dans le désarroi
ni possédés par le doute et la discorde
mais remplis de foi et de courage,
de simplicité et de paix.

HUUB OOSTERHUIS ²

Evangile

Messe de la nuit : Lc 2,1-14

Messe de l'aurore : Lc 2,15-20

Messe du jour : Jn 1,1-18

1. *Quelqu'un parmi nous*, p. 47.

2. *Ibid.*, p. 60.

« Il vous est né aujourd'hui un Sauveur »

Lc 2,1-20

PAR AUGUSTIN GEORGE

Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Le merveilleux récit de la naissance de Jésus est une des pages les plus connues de l'évangile de Luc. L'art chrétien l'a reproduit d'âge en âge et, dans nos églises comme dans nos maisons, nombreuses sont les crèches qui l'évoquent pour les jeunes et pour les vieux.

Cette page n'est pas sans difficultés pour le lecteur moderne : les discussions des exégètes sur les évangiles de l'enfance retentissent aujourd'hui jusque sur la place publique. Mais que ces difficultés bien réelles ne nous privent pas de chercher d'abord le message profond que Luc a voulu faire passer en son récit délicat.

On présentera donc d'abord rapidement la méthode de Luc dans son récit de l'enfance. On essaiera ensuite de lire son récit de la naissance de Jésus. Il sera temps alors d'examiner les problèmes que ce récit pose à l'historien. On pourra enfin reconnaître le propos de Luc et le sens qu'il donne à cette page si pleine.

I. LA MÉTHODE DE LUC DANS SON ÉVANGILE DE L'ENFANCE

Aux premières lignes de son livre, Luc a déclaré qu'il va parler des « événements accomplis parmi nous », qu'il s'en est informé avec soin, qu'il va en présenter un récit ordonné et sûr (Lc 1,1-4). Son intention est claire : il veut présenter des faits bien assurés. Encore faut-il examiner dans son œuvre comment il s'est acquitté de cette tâche. A partir de son chap. 3, il est facile de s'en rendre

compte par comparaison avec les récits parallèles de Marc (qu'il a sans doute utilisé comme source) et de Matthieu. Mais pour les récits de l'enfance, il est indépendant et de Marc, qui n'en possède point, et de Matthieu, dont la narration relève évidemment d'autres traditions.

Les récits de Lc 1—2 présentent trois caractéristiques principales :

1° Tandis que les récits de Lc 3—24 vont montrer la lente découverte par les disciples du mystère de Jésus et leurs tâtonnements dans l'expression de leur foi imprécise, les récits de l'enfance présentent, dans une série de messages angéliques et de paroles prophétiques, les expressions les plus explicites de ce mystère (1,32-33.35.43 ; 2,11.30-32.34-35.49). Il est clair que Luc veut faire de son évangile de l'enfance un exposé du mystère de Jésus, un prologue christologique comparable à celui que Jean placera en tête de son évangile (Jn 1,1-18). Nous verrons qu'il utilise pour cela plusieurs expressions de la prédication chrétienne¹.

2° Pour construire son récit, Luc recourt à un procédé familier aux historiographes grecs de son temps, et que Plutarque va bientôt utiliser : la technique du parallèle². Pour caractériser leurs personnages, ces auteurs aiment les présenter en parallèle avec des héros analogues ; cela leur permet de faire ressortir leur originalité en même temps que les constantes de l'histoire. Luc, qui emploie une technique analogue dans son livre des Actes pour présenter Pierre et Paul, construit son évangile de l'enfance comme un parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus : l'un et l'autre sont annoncés par Gabriel (1,5-25.26-38), puis mis en présence par leurs mères (1,39-56) ; ensuite la naissance et la circoncision de Jean introduisent à la proclamation prophétique de sa mission par Zacharie (1,57-66.67-79), et le récit se termine par une brève notice sur la jeunesse du précurseur (1,80) ; l'enfance de Jésus comporte des épisodes analogues (2,1-21.22-39.40). Dans chacune des scènes parallèles, des expressions choisies soulignent la correspondance des deux événements. Ce procédé manifeste l'unité du dessein de Dieu ; il interdit d'opposer Jean à Jésus, comme les disciples de l'un et de l'autre ont été tentés de le faire au premier siècle de l'Eglise (cf. Jn 3,25-36) ; il fait surtout ressortir la supériorité de Jésus, sa nouveauté

1. Ce fait a été présenté notamment par L. LEGRAND dans ses deux articles : *L'arrière-plan néo-testamentaire de Lc 1,35*, et *L'évangile aux bergers* (Lc 2,8-20), dans la *Revue biblique*, LXX (1963), pp. 161-192 et LXXV (1968), pp. 161-187. Nous renverrons souvent à ce dernier article au cours de cette étude.

2. Nous avons étudié ce fait dans notre étude : *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Luc 1—2 dans Mélanges bibliques en hommage au R.P. Bêda Rigaux*, Gembloux, 1970, pp. 147-171.

unique. On verra comment ce procédé éclaire le récit de la naissance de Jésus.

3° Les deux premiers chapitres de Luc sont aussi caractéristiques par leurs références constantes à l'A.T.³ Ces références sont de trois sortes. La langue du récit est souvent celle de la Bible grecque (le fait sera nettement plus rare dans les chap. 3-24), et cela confère à la narration un caractère sacré. Certains fragments sont structurés suivant les formes littéraires de l'A.T. (les récits d'apparitions angéliques et les annonces de naissance reprennent la structure des scènes correspondantes ; les hymnes suivent les lois des psaumes du culte antique). Enfin les thèmes théologiques sont ceux de l'espérance prophétique (le Messie, les signes, le salut, la paix, la révélation aux nations...) : cela fait sentir comment l'événement de Jésus est l'accomplissement des promesses des prophètes.

II. LE RÉCIT DE LA NAISSANCE DE JÉSUS

Dans la construction de Luc, le récit de la naissance et circoncision de Jésus (2,1-21) correspond aux mêmes épisodes pour Jean (1,57-66). Mais l'histoire de Jean insiste davantage sur la circoncision, parce que c'est l'accord inattendu de Zacharie et Elisabeth sur le nom de l'enfant qui constitue le signe de l'intervention de Dieu. L'histoire de Jésus s'arrête plutôt sur la naissance misérable qui constitue le signe à discerner par les croyants (v. 12).

Cette naissance est racontée en trois scènes : la description de l'événement (vv. 1-7), le message des anges qui révèlent aux bergers le sens de cet événement (vv. 8-14), la transmission de ce message par les bergers (vv. 15-20).

La naissance (vv. 1-7)

Les premiers mots du récit nomment le maître du monde d'alors, César Auguste, et disent son décret pour faire recenser le monde entier, entendons l'empire romain (v. 1). Le fait de ce recensement pose un problème historique que l'on examinera plus loin. Mais sa mention par Luc à ce point de l'évangile est pleine de sens. Elle a d'abord une fonction historique, en situant la naissance de Jésus dans le cadre de l'histoire générale : comme les historiens de son temps, Luc s'intéresse aux repères chronologiques (cf. 3,1-2). Mais elle a une bien autre portée. En désignant Octave par son surnom

divin *Auguste*, Luc évoque le culte païen de l'empereur. Plus encore, il nomme un roi de la terre au moment où il va proclamer la royauté du Messie (il le fera souvent encore : en 3,1.22 ; 9,7-9.18-21 ; 13,31.35 ; 22,25.29-30 ; cf. 4,3.6 ; 23,2-3.37.42)⁴. L'empereur romain fait contraste avec le Christ Seigneur (v. 11). César Auguste commande et le Messie doit se soumettre ; obéissant dès sa naissance, il va naître misérable dans l'étable de Bethléem ; ainsi, plus tard, sera-t-il livré comme accusé aux mains de Pilate qui proclamera avec orgueil son pouvoir sur lui (Jn 19,10). Mais cette maîtrise du César païen sur l'enfant Messie n'est que provisoire. Elle sera dépassée dans la gloire de l'intronisation pascalle (Lc 24,36 ; Ac 2,36). Et déjà les anges vont le proclamer : l'enfant de la crèche est le seul à posséder en fait les titres dont se pare César : il est le seul Sauveur, le seul Seigneur (v. 11), le seul en qui les hommes puissent trouver la paix (v. 14).

Si le recensement s'opérait en Italie, il suffirait que le chef de famille se rende au chef-lieu de sa circonscription administrative. En Palestine, l'administration romaine doit s'adapter aux usages locaux. Elle doit exiger que chacun revienne se faire recenser au lieu de sa résidence habituelle. Il ne semble pas que tous les descendants de David aient été obligés de revenir à Bethléem, ni que Marie ait été contrainte d'accompagner Joseph^{4 bis}.

L'attitude de Joseph est significative (v. 4). Devant l'ordre de l'empereur païen, les Zélotes se révoltent (Ac 5,37), les Pharisiens se soumettent. Joseph obéit de même, bien qu'il soit fils de David, bien qu'il voie dans l'enfant qui va naître le Messie libérateur. Comme plus tard son fils, il rend à César ce qui est à César (Lc 20,25). Il monte « à la cité de David qui s'appelle Bethléem ». La formule est unique dans la Bible, où la cité de David est toujours Jérusalem (de 2 S 5,7 à 1 M 14,36). Par cette dénomination exceptionnelle de Bethléem, Luc veut peut-être suggérer que le décret d'Auguste accomplit la prophétie de Mi 5,1, saluant Bethléem comme la cité où doit naître le Messie. Cette idée, que l'on retrouve chez Mt 2,5-6 et Jn 7,42, n'apparaît pas dans les textes juifs anciens qui ne semblent pas se préoccuper du lieu de la naissance du Messie⁵. Elle doit provenir d'une lecture chrétienne de Mi 5⁶.

4. Cf. notre article *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, XVI (1962), p. 65.

4 bis. Cf. P. BENOIT, « Non erat eis locus in diversorio », dans les *Mélanges bibliques B. Rigaux*, op. cit., p. 174.

5. Cf. l'opinion des gens de Jérusalem rapportée par Jn 7,27. L'idée de la naissance du messie à Bethléem se trouve dans un texte rabbinique du IV^e siècle (H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.*, I, München, 1922, p. 83).

6. B. LINDARS, *N.T. Apologetic*, Londres, 1961, p. 194.

3. Ce procédé, universellement reconnu, a été notamment examiné par R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, pp. 64-119.

Enfin Marie est nommée (v. 5). Luc définit sa situation en quelques mots délicatement précis : elle est l'épouse virginale de Joseph⁷ ; elle est enceinte, et les lecteurs de Luc savent comment elle l'est devenue. Le don ineffable de Dieu ne préserve pas de la pire détresse la jeune femme, contrainte aux aléas du voyage, loin de la maison familiale.

La naissance de l'enfant (vv. 6-7) est rapportée dans les termes de Gn 25,24, comme celle de Jean (1,57). En désignant Jésus comme le premier-né de Marie, il est peu probable que Luc veuille dire que Marie eut par la suite d'autres enfants : il a déjà insisté sur la virginité de Marie (1,27.34), il se montrera fort réservé sur la tradition des frères de Jésus (qu'il nomme seulement en 8,19-20 ; Ac 1,14 et qu'il évite en 4,22 ; Ac 12,17 ; 15,13 ; 21,18) ; et l'on connaît des textes juifs où une femme meurt en donnant naissance à son fils premier-né⁸. Luc veut sans doute préciser par ce terme la situation légale de Jésus : non pas un droit d'aînesse qui lui assurerait l'héritage messianique (dès Salomon la succession royale n'est pas toujours revenue à l'aîné dans la dynastie de David), mais plutôt sa qualité de consacré ; l'évangéliste la relèvera un peu plus loin (2,23) en citant la loi des premiers-nés (Ex 13,2 ; 34,19).

Le caractère religieux que Luc note par ces termes dans la naissance de Jésus n'atténue pas son dénuement paradoxal. Celui que l'ange va nommer le Sauveur et le Christ Seigneur est pauvre parmi les pauvres. Il n'a pas pour l'accueillir une maison familiale, mais un gîte d'étape en quelque étable⁹ ; il lui faut être langé et sa mère est seule pour lui donner ce soin ; elle doit le mettre dans une mangeoire d'animaux (cf. 13,15) pour le garder d'être foulé aux pieds par les bêtes. La pauvreté qu'il prêchera si souvent, surtout dans l'évangile de Luc, constitue le trait le plus marquant de sa première enfance. L'ange du Seigneur va le dire : elle est un signe (v. 12).

7. Le mot « épouse » est le même qu'en 1,27. Il indique dans ce dernier texte le mariage légal, souvent conclu assez longtemps avant l'union conjugale. On le traduit parfois par « fiancée » (surtout en 1,27) pour souligner la virginité de Marie ; mais le Judaïsme n'a pas d'équivalent aux fiançailles de notre temps.

8. J.B. FREY, *La signification du terme prototokos d'après une inscription juive*, dans *Biblica*, XI (1930), pp. 373-390.

9. On traduit souvent, comme la Vulgate : « il n'y avait pas de place à l'hôtellerie ». Mais Luc emploie un autre terme pour désigner une hôtellerie en 10,34-35, et celui qu'il utilise ici désigne en 22,11 la « salle » de la dernière Cène. Il doit donc vouloir indiquer qu'il n'y a pas de place dans la salle commune de l'habitation ; toutefois son texte n'exclut pas absolument que la mangeoire se trouve dans cette salle (cf. P. BENOTT, *art. cit.*, pp. 177-189). La tradition sur la grotte de la nativité, fort vraisemblable à Bethléem, est attestée dès le II^e siècle par Justin (*Dial.* 78) et on la retrouve dans le Protévangile de Jacques (18), chez Origène (*Contra Celsus* I, 51) et Jérôme (*Ep.* 58). Origène sera le premier à parler du bœuf et de l'âne, en citant Is 1,3.

Cette pauvreté de la naissance de Jésus est soulignée par le parallèle avec la naissance de Jean : l'ascète du désert naît dans le confort d'une demeure sacerdotale, les voisins et les parents sont nombreux à venir féliciter la vieille mère et à lui offrir leurs services (1,58) ; on parlera de son enfant dans toute la montagne de Judée (1,65). Par contraste, l'événement historique de la naissance de Jésus apparaît plus encore misérable et obscur.

Le message des anges aux bergers (vv. 8-14)

C'est dans cette misère même et cette obscurité qu'éclate la gloire de Dieu et de son Messie, si éloignée des rêves des hommes. Toute la seconde partie du récit va dire maintenant cette gloire, révélée aux bergers pour qu'ils en portent la bonne nouvelle. Et Luc veut sans doute présenter ici une préfiguration du message du salut proclamé par les apôtres¹⁰.

Les porteurs de cette bonne nouvelle sont les bergers des environs de Bethléem (v. 8). Plusieurs ont vu dans leur intervention une allusion à David, jadis berger à Bethléem (1 S 16,11 ; 17,15 ; 2 S 7,8). Mais rien n'indique que Luc soit sensible ici à ce symbolisme. Suivant ses perspectives habituelles, il semble plutôt voir dans ces bergers les pauvres qui lui sont si chers. Les rabbins d'alors se montraient sévères pour eux, parce que leur profession les tenait à l'écart de l'enseignement des synagogues et des minuties des observances. En eux, au contraire, Luc doit reconnaître les « petits » auxquels le Père a voulu révéler son mystère (10,21) parce qu'aucun orgueil ne les ferme à sa grâce.

Le message du salut leur est apporté par l'ange du Seigneur (v. 9), qui est un personnage classique de l'A.T. Il vient annoncer la naissance du Messie, comme il annonçait celle d'Ismaël à Agar (Gn 16) et celle de Samson à sa mère (Jg 13), ou comme il transmettait le message du salut à Moïse (Ex 3,2—4,17) ou à Gédéon (Jg 6,11-24). Mais cette fois l'ange se manifeste avec une transcendance inconnue jusqu'ici : autour des bergers fulgure la Gloire qui a manifesté la présence divine à Israël durant l'Exode (Ex 16,10 ; 24,16-17 ; Nb 14,10) et lors de la consécration du Temple (1 R 8,11). Devant cette épiphanie mystérieuse que les prophètes avaient annoncée pour le jour du salut (Ez 43,1-12 ; Is 40,5 ; 60...), les bergers sont remplis de crainte (cf. 1,12.29) comme les prophètes ou les voyants à la vue du Seigneur (Is 6,5 ; Dn 8,17 ; 10,7-11). Il ne s'agit pas là d'une peur servile, mais de l'effroi sacré que le mystère de Dieu inspire par sa grâce autant que par ses exigences.

10. Cf. L. LEGRAND, *L'évangile aux bergers...*, notamment pp. 165-169.

La première parole de l'ange aux bergers, comme à Zacharie et à Marie (1,13.30), est pour écarter toute peur de la crainte sacrée qu'ils éprouvent (v. 10). Les théophanies s'accompagnent habituellement de cette invitation à la confiance (Gn 15,1 ; 21,17 ; 26,24 ; Jg 6,23 ; Dn 10,12). Le message de l'ange est un message de joie (1,14.28), déjà un « évangile » (1,19 ; 4,17). Transmis maintenant aux bergers, il concerne en fait tout le peuple de Dieu, car il s'agit du Messie désormais présent, et Luc, qui emploie si souvent le verbe « évangéliser »¹¹, marque ici le point de départ du message des apôtres.

Le mystère de Jésus est défini maintenant (v. 11) avec une précision et une transcendance qui dépassent de loin toutes les espérances du Judaïsme, et aussi le langage des disciples de Jésus tout au long de la vie terrestre de leur maître. En effet, deux des titres qui sont donnés au nouveau-né ont une résonance divine.

Il est « un Sauveur »¹². Ce terme fait allusion peut-être au nom de Jésus (« Yahvé sauve » ; cf. Mt 1,21) ; il évoque le salut attendu depuis les plus vieilles prophéties messianiques de l'A.T. Mais il ne correspond pas exactement à l'usage biblique : l'A.T. hébreu parle souvent de « Dieu notre salut » ou de « Dieu qui nous sauve », mais il n'a pas de substantif « Sauveur » ; la Bible grecque possède ce substantif et l'applique 35 fois à Dieu, 5 fois à des hommes (Jg 3,9.15 ; 12,3 ; Ne 9,27 ; Est 8,12n), mais jamais au Messie. Les évangiles synoptiques ne donnent nulle part ailleurs ce nom à Jésus, tandis qu'on le retrouve chez Luc dans les Actes (5,31 ; 13,23), comme chez Paul (Ph 3,20 ; Ep 5,23), les épîtres pastorales (2 Tm 1,10 ; Tt 1,4 ; 2,13 ; 3,6), Jean (4,42 et 1 Jn 4,14), et la 2^e épître de Pierre (1,1.11 ; 2,20 ; 3,2.18). Il s'agit manifestement d'un vocable chrétien utilisé dans les églises hellénistiques, en réponse aux religions païennes qui l'appliquaient aux « dieux sauveurs » et tout spécialement au César divinisé¹³. Luc l'emploie ici pour proclamer le vrai Sauveur face à l'empereur païen.

11. Ce mot apparaît 1 fois chez Mt, 0 chez Mc, 10 chez Lc, 0 chez Jn, 15 dans les Actes, 21 chez Paul (tandis que « l'évangile » y est employé respectivement : 4, 8, 0, 0, 2, 60 fois). La préférence de Luc pour le verbe pourrait provenir de l'influence de la langue de la Bible grecque, qui emploie 20 fois le verbe et 3 fois le substantif.

12. Sur ce titre, cf. O. CULLMANN, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-Paris, 1958, pp. 206-212 ; R. DEVILLE, *Jésus, unique Sauveur du monde*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 12, pp. 28-43 ; L. LEGRAND, *L'évangile...*, pp. 163-164.

13. Cf. L. CERFAUX - J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai, 1957 ; pour César, p. 287 ; pour Auguste, pp. 316, 318, 320, 327, 332. On peut voir notamment l'inscription de Priène, en 9 avant notre ère, citée par l'article de L. Legrand, p. 163.

Le titre de *Christ Seigneur* n'est pas moins original¹⁴. La Bible hébraïque nomme plutôt le « Messie de Yahvé », en une douzaine de cas, que la Bible grecque traduit « le Christ du Seigneur ». On trouve cependant « le Christ Seigneur » dans le grec de Lm 4,20 et de Ps. Salom. 17,36 ; mais il n'est pas exclu que ces textes aient subi une influence chrétienne. Luc est le seul des synoptiques à nommer habituellement Jésus « le Seigneur » dans son évangile (14 cas à côté du cas exceptionnel de Mt 21,3 et Mc 11,3), comme il fera encore dans les Actes (sûrement 40 fois et peut-être 66), notamment dans la proclamation de Pierre à la Pentecôte, si proche du message de l'ange aux bergers : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ ce Jésus... » (Ac 2,36) ; il emprunte sans doute ce vocable à la prédication apostolique (cf. Ph 3,20), où il a déjà une résonance divine.

Deux traits encore sont significatifs dans le message de l'ange. Il annonce que l'enfant est né « aujourd'hui ». Luc, qui emploie volontiers ce terme (12 fois dans son évangile, contre 8 chez Mt), est seul à l'utiliser pour marquer l'actualité du salut (3,22 dans la lecture la plus probable ; 4,21 ; 19,9 ; 23,43 ; Ac 13,33 ; cf. Lc 13,32). Il indique par là l'ouverture du temps nouveau où vont s'accomplir les promesses de l'A.T. Ces promesses sont sans doute évoquées aussi dans la seconde mention de la « cité de David » (cf. v. 4).

À l'appui de la révélation qui leur est faite, les bergers reçoivent un signe (v. 12), comme Zacharie et Marie (1,18-20.36), et comme jadis plusieurs envoyés du Seigneur (Ex 3,12 ; 4,1-9 ; Jg 6,17.36-40 ; 1 S 10,1-9 ; 2 R 20,8 ; Is 7,11.14). Mais, dans l'A.T., les signes présentaient en général un caractère exceptionnel qui manifestait la puissance de Dieu et offrait ainsi une garantie de l'accomplissement du salut promis. Ici, le signe est un fait banal et quotidien : un nouveau-né misérable dans la mangeoire des animaux. Il suffit à convaincre les bergers que le message des anges n'est pas un rêve. Mais il est aussi une révélation : cet enfant est le Sauveur attendu, et sa pauvreté montre à celui qui sait l'accueillir comment Dieu accomplit le salut. Ce signe est assez semblable à ceux qu'offrent les prédicateurs de l'évangile en confirmation de leur message : ils opèrent parfois des miracles (Ac 3,1-10 ; 5,12.15-16 ; 9,32-42 ; 14,8-12 ; 28,8-9 ; cf. 2 Co 12,12 ; Rm 15,19), mais ils présentent le Sauveur crucifié, scandale pour les Juifs qui exigent des signes sensationnels, signe efficace de la puissance et de la sagesse de Dieu.

14. Sur ce titre, cf. L. CERFAUX, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, dans la *Revue des Sc. philol. et théol.*, XII (1923), pp. 125-153 (= Recueil L. Cerfaux, I, Gembloux, 1954, pp. 35-63), notamment pp. 128, 138 (= 38, 49) ; R. LAURENTIN, *op. cit.*, pp. 127-130 ; L. LEGRAND, *L'évangile...*, pp. 165-167.

pour ceux qui savent l'accueillir dans la foi (1 Co 1,22-25)¹⁵. Dans la misère de l'enfant de la crèche apparaît, à qui sait la voir, la présence libératrice de Dieu.

Soudain, à l'appui du message de l'ange du Seigneur, c'est toute l'armée céleste (la Bible grecque parle plutôt de « l'armée du ciel » : Mt 18,10 ; 19,13...) qui apparaît (v. 13). Elle exerce ici la fonction liturgique qui est le premier rôle des anges dans l'A.T. (Is 6,3 ; Jb 38,7 ; Ps 29,1-2 ; 103,20-21 ; 148,1-2) comme dans le Judaïsme.

L'hymne qu'elle chante (v. 14) est de forme sémitique¹⁶. Il proclame la Gloire de Dieu dans son domaine surnaturel du ciel, la transcendence mystérieuse qui lui appartient à jamais ; cette acclamation triomphale deviendra celle des disciples de Jésus (Lc 19,38), puis le *Gloria in excelsis* de notre liturgie. Mais Dieu met sa gloire à faire grâce. Il veut combler les siens de la paix qu'il a promise pour les jours du salut (Mi 5,4 ; Is 9,5-6 ; 11,6 ; 53,5 ; 60,17 ; 66,12...) ; elle n'est pas la *pax romana*, la sécurité temporelle que le monde d'alors attend d'Auguste, mais la plénitude de vie surnaturelle que peut seul assurer le Seigneur. Lui seul est source du salut véritable. Lui seul peut l'accorder avec sa liberté souveraine. Il le donne d'abord aux pauvres (Lc 10,21), mais Luc sait d'expérience que ce don n'est refusé à personne et qu'il est offert à tous, Juifs et Gentils.

La transmission du message par les bergers (vv. 15-20)

L'apparition des anges ne dure qu'un instant. Mais les bergers ne doutent pas du message qu'ils viennent d'entendre (v. 15). Leur cœur simple l'accueille sans réserve. Pour eux, c'est une parole¹⁷ du Seigneur, un fait certain. Ils se hâtent vers Bethléem (comme Marie vers la ville d'Elisabeth en 1,39) ; ils y constatent la réalité du signe qui leur a été offert : l'enfant est là, tel que l'ange l'a décrit ; et Marie, nommée la première, est le témoin par excellence de son mystère (v. 16).

15. Cf. L. LEGRAND, *L'évangile...*, pp. 169-173.

16. D'abord par sa forme de distique en parallélisme : Gloire à Dieu dans le ciel // Paix aux hommes sur la terre (ce qui est peu favorable à la construction ternaire que l'on trouve en nombre de manuscrits, de versions et de Pères : Gloire à Dieu dans les hauteurs / sur la terre paix / pour les hommes bienveillance ; il faut ajouter que la paix n'est pas pour la terre, mais pour les hommes). Ensuite par l'accumulation de termes bibliques (la gloire, les hauteurs suprêmes, la paix) et notamment par l'hébraïsme : « les hommes (objets) de sa bienveillance », plusieurs fois attesté dans les textes de Qumrân (1 QH 2,8 ; 4,32-33 ; 11,9...). La traduction de la Vulgate (« les hommes de bonne volonté ») rend mal cet hébraïsme et convient peu à ce contexte qui chante le salut par pure grâce.

17. Dans la langue biblique, ce terme indique aussi bien une parole (1,38 ; 2,17, 29,50) qu'un événement (1,37 ; 2,15.19.51).

La pauvreté de la crèche, qui rebuterait les grands de ce monde, assure la foi des bergers. Ils reconnaissent le fait qui confirme leur vision, et ils racontent celle-ci au petit groupe qui entoure l'enfant (v. 17).

A Bethléem, les auditeurs ne doivent pas être nombreux pour accueillir leur message (v. 18). Si Luc parle de « tous ceux qui l'entendirent », c'est parce que cette amplification lui est familière, mais plus encore parce qu'il pense à tous ceux qui recevront plus tard le message de l'évangile¹⁸.

L'« émerveillement » des auditeurs, analogue à celui que provoque le signe de la circoncision de Jean-Baptiste (1,63), est apparemment plus proche de l'étonnement que de la foi. Luc, qui notera souvent une réaction semblable devant les paroles de Jésus (4,22 ; 20,26) ou devant ses miracles (8,25 ; 9,43 ; 11,14), fera volontiers sentir combien elle reste loin de l'intelligence du mystère (4,22-24 ; 8,25 ; 11,14-16 ; 20,26 ; 24,12.41). Il oppose aussitôt à cet étonnement superficiel l'attitude de Marie (v. 19). Elle est « celle qui a cru » (1,45). L'évangile de l'enfance montre souvent le réalisme humain de sa foi : il dit son trouble profond devant la salutation de l'ange (1,29), ses questions (1,34 ; 2,48), son étonnement devant l'oracle de Syméon (2,33) et la conduite de Jésus (2,47), son impuissance à pénétrer totalement le mystère de son fils (2,50). Mais Luc met ici en contraste avec l'étonnement des assistants sa fidélité à conserver ces événements dans son cœur (cf. 2,51 et 1,66). L'expression est celle de Dn 7,28 (et 4,28 dans le texte des Septante) et de plusieurs apocalypses, où elle montre le voyant conservant pour l'avenir la révélation qu'il a reçue et qui est encore ignorée de ceux qui l'entourent¹⁹. Mais ici Marie n'est pas seule à recevoir le message des bergers. Par contre, elle est la seule dont on dit qu'elle le médite, qu'elle cherche à le pénétrer dans la foi. Dès maintenant, elle est le type de tout auditeur de la Parole, de l'Eglise qui en vivra à jamais.

Le récit s'achève sur le retour des bergers « chantant la gloire et les louanges de Dieu » (v. 20), comme l'avait fait avant eux l'armée céleste (vv. 13-14). Luc rapportera souvent des hymnes semblables des témoins et des bénéficiaires des miracles de Jésus (5,25-26 ; 7,16 ; 13,13 ; 17,15 ; 18,43 ; 19,37), des apôtres devant la manifestation du Ressuscité (24,53 ; Ac 2,47), des participants à leurs miracles (Ac 3,8-9 ; 4,21), des auditeurs des progrès de l'évangile (Ac 11,18 ; 21,20), des destinataires de leur message (Ac 13,48). Dès la naissance du Sauveur, l'action de grâce liturgique des bergers

18. Cf. L. LEGRAND, *L'évangile...*, pp. 176-177.

19. Cf. F. NEIRYNCK, *L'évangile de Noël*, Bruxelles-Paris, 1961, pp. 51-57 ; J. DUPONT, *Jésus à douze ans*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 14, pp. 35-36.

rejoint le culte céleste des anges et prélude au culte de l'Eglise. Car le culte est la réponse des créatures au don de Dieu.

III. LES PROBLÈMES DE LA CRITIQUE HISTORIQUE

Une des premières questions que se pose le lecteur moderne devant ce récit est : « Que s'est-il passé en fait ? » Les pages précédentes, d'ailleurs, ont pu parfois accentuer son malaise, en marquant quelle part il faut accorder dans cette page aux procédés littéraires de Luc et à ses intentions théologiques.

Il faut donc maintenant procéder à une étude des problèmes historiques soulevés par ce récit. Elle comportera trois étapes : on recherchera d'abord les informations dont Luc a pu disposer ; puis on étudiera si sa méthode lui a permis de traiter ces informations avec exactitude ; on examinera enfin les problèmes que pose la nature même du fait rapporté.

Les informations de Luc

Plusieurs critiques des récits de l'enfance ont proposé de reconstituer les sources dont Luc se serait servi pour rédiger sa narration. Le problème reste fort discuté aujourd'hui²⁰. Pour ce qui est du récit de la naissance de Jésus, il est si manifestement lucanien dans sa construction, son vocabulaire, son style et sa pensée, qu'il faut renoncer à reconstituer la source dont Luc aurait pu se servir²¹.

Ce n'est pas dire pour autant qu'il soit impossible de retrouver dans ce récit plusieurs matériaux dont il aurait disposé. On peut en discerner quelques-uns dans la première scène de sa narration :

— Le recensement de l'empire romain par Auguste (v. 1) est un fait public qui a dû laisser quelques traces dans l'histoire romaine.

20. On a souvent supposé que Luc utilisait une source sémitique. Cf. R. LAURENTIN, *Le problème du substrat hébreu de Luc 1-2*, dans *Biblica*, XXXVII (1956), pp. 449-456. Mais d'autres admettent que Luc rédigeait dans le grec des Septante les traditions dont il disposait : F. Blass, G. Dalman, A. Harnack ; M.J. Lagrange... ; cf. P. BENOIT, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1*, dans *N.T. Studies*, III (1957), pp. 169-176.

21. Cf. L. LEGRAND, *L'évangile...*, pp. 183-184, qui s'appuie sur l'étude du récit par R. MORGENTHAU, *Statistik des n.t. Wortschatzes*, Zürich-Francfort, 1958, pp. 62-63, 187.

Mais, précisément, Auguste a-t-il jamais porté un édit de recensement universel de son empire²² ? Il n'y en a pas trace dans les sources actuelles, mais on sait qu'il a fait recenser tous les citoyens romains en l'an 8, qu'il a organisé aussi des recensements en diverses provinces : en Egypte (vers 30), en Gaule (à partir de 27), en Syrie... Le plus probable est que Luc regroupe ces divers recensements échelonnés sur une trentaine d'années, en les rattachant à un seul décret de l'empereur. C'est alors une simplification de l'histoire comme on en trouve chez les historiens antiques, plus soucieux de la forme littéraire que des détails matériels²³. Ici Luc est informé, mais il traite son information avec liberté.

— La mention de Quirinius au v. 2 pose un autre problème. Publius Sulpicius Quirinius est un personnage connu par Tacite, Strabon, Flavius Josèphe et plusieurs inscriptions contemporaines. Après diverses activités politiques et militaires en Orient, il fut gouverneur de Syrie, comme le dit Luc. D'après l'historien juif Flavius Josèphe, il présida au recensement de la Palestine en l'an 6 de notre ère. Comme Mt 2,1-12 et Lc 1,5 attestent que Jésus est né sous le règne d'Hérode le Grand, mort en 4 avant notre ère, il semble qu'il y a un désaccord chronologique de dix ans entre Luc et Josèphe. Les critiques ont pris sur ce problème les positions les plus diverses²⁴ : rejet de la date de Luc ou de celle de Josèphe, hypothèse de deux recensements de Quirinius en Palestine... Cette dernière hypothèse est possible, mais incontrôlable. On ne peut donc écarter absolument une inexactitude de Luc, d'autant que son autre mention du recensement en Ac 5,37 soulève un problème du même genre. Ici encore, Luc apparaît informé, mais peu soucieux d'exactitude chronologique.

— Les noms des parents de Jésus, Joseph et Marie, sont une donnée commune aux récits de l'enfance de Mt et de Lc (qui affirment l'un et l'autre la descendance davidique de Joseph en Mt 1,16.20 et Lc 1,27 ; cf. 3,23) et à plusieurs autres passages des évangiles (pour Joseph : Lc 4,22 ; Jn 1,46 ; 6,42 ; pour Marie : Mt 13,55 ; Mc 6,3 ; Ac 1,14). C'est là une information bien attestée.

— La localisation de la naissance de Jésus à Bethléem (vv. 4-6. 11.15), alors qu'il sera toujours connu comme « Jésus de Nazareth », est un point où Luc s'accorde avec Mt 2,1. Cet accord des

22. Sur ce problème, cf. E. STAUFFER, *Jésus, Gestalt und Geschichte*, Berne, 1957, pp. 26-31.

23. H.J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, New York, 1927 (repr. Londres, 1958), pp. 127-208, a comparé en détail les procédés de Luc à ceux des historiens de son temps, et montré leurs ressemblances. Cf. notamment pp. 155-168.

24. Cf. les commentaires de Luc, ainsi que E. STAUFFER, *op. cit.*, pp. 31-33 ; W. TRILLING, *Jésus devant l'histoire*, Paris, 1968, pp. 98-100.

deux récits indépendants donne beaucoup de poids à la donnée de Luc. Il y a peu de probabilité que cette localisation ait été créée artificiellement pour accomplir la prophétie de Mi 5,1 : comme on l'a dit en commentant le v. 4, il ne semble pas que les Juifs de l'époque aient trouvé dans le texte de Michée une indication sur le lieu de la naissance du Messie.

Pour les vv. 8-20 du récit, la nature même des faits rapportés ne permet guère d'en trouver confirmation dans des sources profanes. Ils n'en trouvent pas davantage dans le reste du N.T. qui ne revient nulle part sur la naissance de Jésus. Le cas n'est pas rare dans les évangiles, où plusieurs épisodes importants ne sont attestés qu'une seule fois chez Mt, chez Lc ou chez Jn. Pour juger de l'information de l'auteur sur de tels récits isolés, la critique historique ne dispose que de critères généraux : le propos de l'auteur, la critique de sa méthode, la vraisemblance du fait examiné.

En faveur d'informations de Luc à la base des vv. 8-20, on peut faire valoir l'importance que Luc attache aux faits de l'histoire de Jésus (cf. 1,1-4) et spécialement à celui-là auquel il consacre une narration si longue. Mais l'historien doit examiner si sa méthode lui a permis de rendre exactement ces informations et plus encore si la nature même de ce fait tombe sous les vérifications de l'histoire.

Les procédés narratifs de Luc

Il est commode de les examiner en reprenant les caractéristiques de la méthode de l'évangile de l'enfance, telles qu'on les a présentées au début de cet article.

1° Dans la définition du mystère de Jésus par l'ange du Seigneur au v. 11, Luc utilise deux expressions de la prédication chrétienne. Comment les bergers de Bethléem auraient-ils compris les titres de « Sauveur » ou de « Christ Seigneur », alors que les Douze eux-mêmes ne les emploieront jamais avant la Pentecôte et auraient été incapables d'en pénétrer le sens avant leur expérience pascale ? Il est clair que Luc formule ces titres dans la lumière de Pâques. C'est cette même lumière qui donne tout leur sens à des termes comme la « Bonne Nouvelle » au v. 10, le « signe » au v. 12, la « paix » au v. 14. Ce vocabulaire chrétien montre que Luc mêle à la narration du passé une interprétation ultérieure.

2° Le parallèle que Luc établit entre Jean-Baptiste et Jésus est un procédé qui n'est pas sans danger pour un narrateur. En le construisant, ce dernier risque d'être conduit à porter son attention

sur les seuls points qui permettent une correspondance, à forcer les ressemblances ou les contrastes. Il faut reconnaître ici que le parallèle des deux naissances de Jean et de Jésus se borne à quelques phrases d'introduction (1,57 et 2,6-7) et de conclusion (1,59 et 2,21 ; 1,63 et 2,18 ; 1,66 et 2,19). Cette sobriété montre que les deux récits n'ont pas été systématiquement rapprochés l'un de l'autre. Quant au contraste des deux naissances, confortable et misérable, publique et secrète, il semble tenir au milieu social des deux enfants et aux circonstances de leur naissance. Le procédé du parallèle ne semble pas avoir forcé l'information.

3° L'A.T. a fourni au récit de la naissance de Jésus son langage et ses thèmes théologiques, ce qui est fort naturel dans ce milieu. Il est aussi la source de deux formes littéraires qu'il nous faut examiner.

Le cantique des anges au v. 14 rentre dans la catégorie des hymnes cultuelles. Il est proche de l'antique prière juive de la *Qedusha* et cela suggère que Luc l'emprunte à la liturgie palestinienne (juive ? judéo-chrétienne ? Le fragment est trop concis pour qu'on ose préciser exactement son milieu et sa fonction originels). En tout cas, il est significatif que Luc recoure à un matériau liturgique pour exprimer le chant des anges.

Pour décrire l'intervention de l'ange du Seigneur (vv. 8-12), Luc utilise comme en 1,8-22 et 26-38 le schéma classique dans l'A.T. des apparitions de Yahvé ou de son ange. Ce schéma comporte à peu près constamment un certain nombre d'éléments : la présentation des voyants, l'apparition, la crainte du voyant, l'adresse rassurante (« Sois sans crainte »), le message, la disparition de l'apparition. On trouve des variantes quand il s'agit d'une vocation (Ex 3,1-4,17 ; Jg 6,11-21 ; Is 6 ; Jr 1 ; Ez 1,1-3,21), d'une annonce de naissance (Gn 16,7-14 ; 17,15-22 ; 18,1-16 ; Jg 13,1-25 ; Is 7,10-25) ou d'un autre message (Gn 15 ; Dn 8,15-27 ; 9,20-27 ; 10,7-21 ; Tb 12,11-21). Les récits de vocation comportent naturellement un ordre de mission et le plus souvent une objection de l'appelé, ainsi qu'un signe pour le convaincre ; les annonces de naissance définissent le rôle de l'enfant, souvent en donnant son nom.

Dans le cas présent, Luc utilise librement le schéma traditionnel, en ouvrant le message par l'annonce de la bonne nouvelle à porter à tout le peuple, en proclamant le rôle de Jésus, en l'éclairant par un signe qui n'est plus comme dans l'A.T. une garantie exceptionnelle pour fonder la foi mais un appel à l'exercer, en appuyant le message par le chant de l'armée céleste, en montrant le message transmis par les bergers. On voit ici la liberté avec laquelle il adapte à l'originalité de l'événement la forme classique dont il se sert : il

n'en est pas l'esclave, et ce peut être un indice de sa fidélité aux traditions dont il dispose.

S'il recourt à la forme classique des apparitions pour raconter la naissance de Jésus, c'est parce qu'il voit en celle-ci un événement surnaturel. Mais la critique peut-elle accueillir un récit sur un fait surnaturel ?

La nature du fait rapporté

Un critique distingue normalement dans le récit de Luc deux sections fort différentes : la naissance de Jésus à Bethléem sous l'empire de César Auguste, la vision éprouvée et rapportée par les bergers. La première se rapporte à un fait banal dans l'histoire, qui relève incontestablement de la critique historique. La seconde présente un fait surnaturel où un messenger divin définit le mystère de Jésus. Celle-ci est un récit comme on en trouve dans toutes les littératures religieuses : les croyants les admettent, les incroyants les refusent. Quant à l'historien comme tel, qu'il soit croyant ou non, il constate qu'une telle donnée échappe à sa compétence ; car celle-ci est limitée aux faits naturels qui relèvent de la critique scientifique, fondée sur les lois de l'expérience courante ; et il prétend porter des jugements valables pour tout homme quelles que soient ses options personnelles.

Pour juger de la réalité et du sens de l'apparition des anges aux bergers, comme des interventions de Dieu dans l'A.T. ou de la divinité de Jésus, il faut quitter le plan de la critique historique ; il faut passer au plan de la foi où l'on s'engage soi-même en reconnaissant Dieu et son action dans la totalité de l'histoire sainte. La foi, certes, n'est pas renoncement à la critique. L'exégèse actuelle suffirait à le montrer, comme auparavant les enquêtes sur les apparitions et les miracles de Lourdes, ou les procès de canonisation. Mais, dans l'examen des faits surnaturels, le critique croyant recourt à des critères homogènes à ces faits, essentiellement à la cohérence de la révélation. Il entend chercher la vérité avec autant de loyauté et de rigueur que l'incroyant. Mais, pour lui, la vérité a une autre dimension que pour l'incroyant, car elle est personne vivante.

Essayons de comparer comment s'exerce la critique de l'incroyant et du croyant sur le récit de la révélation des anges à la naissance de Jésus. L'un et l'autre peuvent s'accorder à dire que Luc veut exprimer ici le mystère de Jésus, qu'il le fait décrire par des anges selon une forme classique de l'A.T., avec des termes christologiques de l'Eglise naissante. Dans cette présentation de Jésus, l'incroyant

voit une interprétation théologique ; il peut lui trouver une valeur symbolique, une signification, mais ce ne peut être pour lui la réalité. Quant à l'apparition des anges aux bergers, ce ne peut être pour lui qu'une expression de foi (de la communauté palestinienne ? hellénistique ? de Luc ?), non un fait.

Le croyant reconnaît dans la présentation de Jésus par ce récit sa foi personnelle et celle de son Eglise ; il sait combien elle a mis de temps à se formuler, et combien elle reste à jamais mystérieuse, transcendante à toute formulation ; mais c'est pour lui la vérité qu'il cherche sans cesse à approfondir dans toute sa vie et d'abord dans son approche de Jésus Christ. Quant à l'apparition aux bergers de Bethléem, il ne trouve en sa foi aucun interdit de la critiquer. Il reconnaît aussi bien que l'incroyant le travail littéraire de Luc dans ce récit : son langage, son schématisme biblique, et l'anachronisme qui fait remonter jusque-là les formules de foi chrétienne. Il n'est pas même gêné pour poser la question de la réalité d'une apparition des anges à ce moment. Car le seul fait qui importe à la foi est : « Qui est Jésus Christ ? », et non pas : « Quand a-t-il été connu ? ». Il sera pourtant porté à admettre quelque événement surnaturel au moment de la naissance de Jésus. Par une raison critique d'abord, parce qu'il paraît peu vraisemblable que Luc ait créé ce récit de toutes pièces et que, s'il dépend d'une tradition palestinienne, il y a quelque excès à supposer que celle-ci soit née de rien. Mais aussi par sa foi, car celui qui croit à la divinité de Jésus croit aussi que cette divinité a été manifestée : essentiellement à Pâques et dans l'Eglise, mais d'abord aux témoins de sa vie terrestre qui ont été si longs à la percevoir ; et pourquoi pas aux témoins de sa naissance, selon leur culture biblique, et sous une forme qui pouvait leur être accessible et salutaire ?

Notre enquête sur les problèmes historiques que soulève le récit de la naissance de Jésus aboutit ainsi à quelques conclusions historiques fragmentaires et au vaste problème de l'histoire et de la foi :

— Le fait de la naissance de Jésus à Bethléem paraît sérieusement fondé ; sa relation avec le recensement de Quirinius semble assez lâche ; quant à la description de l'événement des bergers, il nous est difficile de discerner ce qui revient à la tradition originelle de ce que Luc y a introduit par sa construction littéraire et son langage biblique et chrétien.

— Cet événement, pour Luc comme pour nous, ne prend toute sa dimension et son sens que dans la foi en la divinité de Jésus :

car c'est là ce qui en fait l'intervention dans l'histoire du salut de Dieu. C'est sur cette foi de Luc qu'il nous faut conclure.

IV. LA FOI DE LUC

Luc veut décrire un fait qui s'est passé à Bethléem au temps de César Auguste et dont il reçoit l'information et l'intelligence dans la tradition de l'Eglise. Il s'intéresse à ce fait comme à un événement précis et localisé, mais il manifeste vis-à-vis de ses détails un certain détachement.

Ce qui intéresse dans ce fait, c'est sa signification dans l'histoire du salut. Pour lui, c'est l'aujourd'hui du salut (v. 11). Et cet aujourd'hui s'étend à toute la vie de Jésus, de Bethléem à Pâques. Quand il définit Jésus comme Sauveur, comme Christ Seigneur, il n'entend pas dire ce qu'on a compris de Jésus au jour de sa naissance, mais ce qu'il est pour toujours. Quand il raconte l'histoire des bergers, il pense à tous ceux qui ont transmis ce message dans la prédication apostolique, à tous ceux qui l'ont reçu. C'est pour cela que ce récit nous concerne aujourd'hui. Pour lui, le mystère s'unit indissolublement à l'histoire. Il croit que le salut a été donné dans l'événement de Jésus. Et c'est pour cela qu'il écrit son livre.

Sa foi, comme la nôtre, ne se fonde pas sur ce seul récit. Elle naît de la connaissance de Jésus dans toute son histoire, dans sa personnalité mystérieuse lentement révélée, dans son message à jamais salutaire, dans son rayonnement permanent. Car la révélation de Jésus est un fait unique qui s'est accompli dans le temps de Jésus et qui se prolonge jusqu'à nous dans le temps de l'Eglise. Chacun de nous est invité à se prononcer sur ce fait. Cette décision est difficile, parce qu'elle nous engage tout entiers. Elle n'est jamais achevée, car la connaissance de Jésus, plus encore que celle de toute autre personne, est une découverte qui dure toute la vie.

C'est pour celui qui a trouvé en Jésus le Sauveur, le Christ Seigneur, que le récit de la naissance à Bethléem prend tout son sens. Il fait éclater le paradoxe de Jésus, sa pauvreté et sa gloire, également déconcertantes pour les Juifs de son temps et pour tous les hommes : le dénuement de l'enfant désarmé, soumis dès sa naissance aux décrets de l'empereur païen, accueilli loin de sa maison par sa mère sans secours, par un artisan de village et par quelques bergers... l'apparition fulgurante de l'armée céleste, la Gloire divine, la proclamation du Sauveur, du Christ Seigneur. Cette rencontre de la misère des hommes et de la Gloire de Dieu, c'est l'entrée de

Dieu dans notre histoire : une communion à toute notre humanité pour y susciter l'espérance, une présence pour toujours dans l'amour.

Ce n'est pas le mystère seulement de Noël. Toute la vie de Jésus va prolonger cette rencontre, depuis les miracles et les épreuves de la vie terrestre jusqu'à la gloire pascalle, triomphale et imperceptible au monde. Tout au long du temps, cette présence de Dieu au cœur de notre humanité demeure le fait de l'Eglise, lourde de nos impuissances, source permanente du salut de Dieu. En elle, en nous, comme à Noël et à Pâques, « c'est dans la faiblesse que se déploie la puissance » de Dieu (2 Co 12,9).

UN SIGNE VOUS EST DONNÉ

Selon Luc son historien
 Cette histoire est pleine de signes
 Il voulut n'en omettre rien
 Qui pût la rendre plus insigne.

Il n'est de signe que pour ceux
 Qui secrètement les accueillent
 Dieu les gaspille sous nos yeux
 Sans trouver âme qui en veuille.

Mais à l'heure de s'incarner
 Il s'entoura de son mystère
 Ses signes ne furent donnés
 A quelques-uns que pour les taire.

PIERRE EMMANUEL ²⁵

25. *Évangélaire* (coll. « Livre de vie »), Paris, Seuil, p. 51.

Le Prologue de saint Jean

Jn 1,1-18

PAR PAUL DE SURGY

Professeur à l'Université Catholique d'Angers

Ce texte est d'une telle densité que l'on ne peut songer à faire percevoir, en quelques pages, toute sa richesse et, bien moins encore, à fournir une justification détaillée de l'exégèse que sa présentation suppose. Cet article se contentera d'introduire à la lecture du Prologue dans la foi et de souligner quelques données fondamentales du message inspiré que l'Eglise proclame en la fête de Noël. Après quelques mots sur le rôle du Prologue de Jean, un bref examen de sa présentation littéraire servira d'introduction à son commentaire. Celui-ci permettra de découvrir comment le Prologue est révélation de Jésus Christ et annonce de la Nouvelle Alliance.

ROLE DU PROLOGUE

La densité du Prologue ne permet pas d'en définir aisément le rôle et la place dans le quatrième évangile. Trois expressions complémentaires peuvent cependant aider à les percevoir. Pour C. Spicq, le Prologue est une *préface solennelle* de l'évangile : le style du morceau et l'annonce des principaux thèmes johanniques justifient cette appréciation. D'après R. Bultmann¹, le Prologue est comme l'*ouverture* de l'évangile, au sens où un opéra a une ouverture : les thèmes majeurs seront, en effet, repris dans le corps de l'évangile (Vie, Lumière, Vérité, Gloire, Fils, foi, filiation divine, Monde, Ténèbres, etc.). Enfin, selon A. George, on ne peut parler, à propos des vv. 1-18, de prologue ou de préface : ces versets sont « l'évangile même en une vue synthétique et profonde ; toute la suite du récit

ne fera qu'en reprendre le message dans le détail d'épisodes concrets où apparaît la venue du Verbe en ce monde et le partage mystérieux des hommes devant Lui »².

PRÉSENTATION LITTÉRAIRE

L'hymne se présente en trois strophes :

1° *Le Verbe dans ses rapports avec Dieu* (vv. 1-2), avec la création (v. 3), avec les créatures (vv. 4-5) ;

2° *La venue de la Lumière* (vv. 6-13) ;

3° *L'incarnation du Verbe et la Nouvelle Alliance* (vv. 14-18).

La pensée progresse par vagues successives, d'une strophe à l'autre, pour s'épanouir à la dernière. Ainsi, la première strophe ne comporte qu'une allusion générale au temps de l'Incarnation, la seconde parle de la venue de la Lumière chez les siens, la troisième de l'habitation du Verbe parmi les hommes. De même, la première strophe affirme que le Verbe de Vie est Lumière pour les hommes, la seconde précise qu'il donne aux croyants de devenir enfants de Dieu, la troisième parle des dons de l'Alliance Nouvelle, la Grâce et la Vérité qui nous sont venues du fait de l'Incarnation et de la réalisation de la Nouvelle Alliance. Quant à l'accueil reçu par le Verbe, la première strophe ne traite expressément que de son refus par les ténèbres, la seconde met en opposition le refus des siens et l'accueil des croyants, la troisième passe sous silence l'attitude de refus et ne parle que de la Grâce et de la Vérité qui sont venues par Jésus Christ.

Variantes

En comparant les traductions du Prologue, on relève des variantes aux vv. 4, 9 et 13.

Aux vv. 3-4, certains auteurs lisent : « et sans Lui rien n'a été fait de ce qui fut fait. En Lui était la vie... » Cette variante s'explique par l'absence de ponctuation dans les manuscrits des premiers siècles. Le problème est de savoir s'il faut ainsi rattacher les mots

1. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1952², p. 1.

2. A. GEORGE, « L'Heure » de Jean XVII, dans *Revue Biblique*, 1954, p. 396 (non souligné dans le texte).

« ce qui a été fait » au v. 3, ou si l'on doit les relier au v. 4 : « Ce qui a été fait en Lui était vie ». Le témoignage des plus anciennes versions et des citations patristiques invite à choisir cette dernière solution.

Au v. 9, au lieu de : « La Lumière, la vraie, qui éclaire tout homme, venait dans le monde », on pourrait lire : « C'était la Lumière, la vraie, qui éclaire tout homme venant dans le monde ». Cette variante provient de ce que, grammaticalement, le participe « venant dans le monde » peut se rapporter soit à « la Lumière », soit à « tout homme ». Au point de vue du sens, il s'impose, néanmoins, de relier l'expression au mot « Lumière » si l'on ne veut faire dire à l'évangéliste une banalité, à savoir que tout homme vient dans le monde.

Plus importante est la variante du v. 13. Doit-on lire le pluriel : « Eux qui ne sont nés ni du sang..., mais de Dieu », ou le singulier : « Lui qui n'est né ni du sang..., mais de Dieu » ? Dans le premier cas, l'auteur insisterait sur le caractère surnaturel de la nouvelle naissance accordée à ceux qui ont cru au Verbe incarné ; dans le second, il affirmerait que Celui qui leur a donné de devenir enfants de Dieu est Celui qui est né de Dieu (naissance éternelle au sein de Dieu et naissance virginale ici-bas). En théologie johannique, les deux lectures sont également vraisemblables. Au point de vue du déroulement de la pensée, les deux sont possibles dans le contexte où se situe le v. 13, et il faut reconnaître que la seconde constituerait une excellente transition entre le v. 12 et le v. 14. Au point de vue de la critique textuelle, les études de F.-M. Braun et de M.-E. Boismard ont dégagé plusieurs arguments en faveur de la seconde ; toutefois le témoignage des manuscrits grecs, y compris le papyrus Bodmer II, donne la probabilité la plus forte à la première.

Procédés d'exposition

La présentation littéraire du Prologue appelle l'attention, car elle est révélatrice des intentions de l'auteur. La composition en stiques courts, souvent reliés l'un à l'autre par des mots-crochets ou placés en parallélisme, contribue à donner à cette page un caractère de prose rythmée qui en fait une sorte d'hymne liturgique au Verbe incarné et invite à être particulièrement attentif au message qu'il contient. La mention de l'existence éternelle du Verbe en Dieu (v. 1) et celle de la présence du Fils au sein du Père (v. 18) encadrent le Prologue : par l'usage de l'inclusion sémitique, l'auteur veut souligner la permanence éternelle du Fils dans l'intimité du Père et présenter l'Incarnation comme un mystère qui vient de Dieu et conduit à Lui.

Le Fils de Dieu n'est appelé « le Verbe » qu'au v. 1, où l'emploi de l'imparfait marque son existence éternelle en Dieu, et au v. 14,

où l'usage de l'aoriste montre son entrée dans l'histoire par l'incarnation au milieu des hommes : cela manifeste l'intention de l'évangéliste de faire ressortir le caractère inouï du mystère de transcendance et de proximité qu'il proclame.

COMMENTAIRE

Strophe 1

Jean commence par situer le Verbe en Dieu dans sa condition d'éternité : il annonce successivement sa préexistence éternelle, son intimité avec le Père et sa distinction d'avec Lui, enfin sa divinité. L'auteur de la Genèse avait mis en exergue du récit de la création : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ». Jean emploie une formule parallèle : « Au commencement était le Verbe » (Gn 1,1 ; cf. Pr 8,23). Il remonte dans le temps aussi loin qu'il le peut, et affirme qu'à ce moment le Verbe durait dans l'existence : c'est une des tournures sémitiques les plus aptes à exprimer l'éternité du Verbe. Au v. 15, Jean le Baptiste justifiera la prééminence de Jésus en rappelant son existence et sa transcendance éternelles : « Avant moi, Il était » (cf. Jn 8,58). Le Verbe était « auprès de Dieu », c'est-à-dire se trouvait en union étroite avec le Père (« Dieu » avec l'article), tout en restant distinct de Lui. Bien plus, le Verbe lui-même était Dieu : cette fois, le mot « Dieu », employé sans article, indique la nature du Logos, et Jean l'a mis en tête de la proposition : « Il était Dieu, le Verbe ». Récapitulant ses affirmations précédentes, l'évangéliste insiste à nouveau sur la préexistence du Verbe et revient à l'idée du « commencement », ce qui lui permet de passer des rapports du Verbe avec Dieu à son action créatrice.

L'A.T. célébrait Yahvé qui a créé le monde par sa parole (Ps 33,6) et insistait sur l'universalité de son œuvre créatrice. Jean proclame l'universalité de l'œuvre créatrice de Celui qui est la Parole éternelle de Dieu, et, pour marquer l'ampleur de cette œuvre proprement divine, il se sert d'un procédé littéraire bien connu des Sémites, le parallélisme antithétique :

*Tout a été fait par Lui,
et sans Lui rien n'a été fait (v. 3).*

Ce verset peut s'entendre, purement et simplement, comme l'affirmation du rôle créateur du Verbe. Il peut aussi s'entendre — compte tenu des prépositions employées et du fait qu'une parole est toujours la parole de quelqu'un — du rôle médiateur du Verbe dans la création (cf. He 1,2). Cette explication, qui se recommanderait de

la parenté entre l'hymne au Verbe et les hymnes à la Sagesse³, ne s'impose pas, mais elle est possible, ce rôle médiateur n'incluant aucune infériorité et devant être compris en référence aux données johanniques sur l'égalité des Personnes et l'unité d'action du Fils et du Père (v. 1 ; 10,30-38). Quoi qu'il en soit, Jean affirme le rôle créateur du Verbe, signe de sa transcendance et expression de sa bonté : cela contribuera à mettre en relief la grandeur de l'Incarnation et l'ingratitude du « monde ».

Le Verbe n'est pas seulement créateur : il est *la Vie et la Lumière des hommes*. « Ce qui a été fait en Lui était vie », écrit saint Jean, soit, probablement, que, dans une formule de transition entre ce qui concerne la création dans son universalité et ce qui touche plus directement les hommes, il veuille affirmer que le Verbe est source de toute vie, naturelle et surnaturelle, pour les créatures, soit, à la rigueur, qu'il veuille signifier que le fruit de sa présence parmi les hommes a été la manifestation et la communication de la vie surnaturelle⁴. De toute manière, le Verbe est présenté comme source de la vie. Bien plus, Il est, par excellence et personnellement, *la Vie*, et le terme doit s'entendre, non pas de la vie physique, mais de la vie « éternelle », c'est-à-dire, selon l'acception johannique, de la vie surnaturelle et divine (1 Jn 1,2 ; Jn 14,6).

Il est aussi, personnellement, *la Lumière*, non pas la lumière cosmique, mais la Lumière divine et surnaturelle : n'est-Il pas la Parole même de Dieu, le Fils révélateur du Père, la Lumière qui guide les hommes ? Il est « la Lumière du monde » (Jn 8,12) : le Serviteur de Yahvé devait être « lumière des nations » (Is 42,6) ; l'évangéliste, en qualifiant le Verbe de « Lumière des hommes », et non, simplement, de « Lumière d'Israël », indique déjà le caractère universel de la mission du Verbe parmi les hommes (vv. 7.9.12). Dès maintenant aussi, il laisse entendre que tous n'ont pas cru en Lui : « Les ténèbres ne l'ont pas reçue (ou arrêtée) » (v. 5). Les « ténèbres » représentent le monde éloigné de Dieu par l'ignorance, ou, le plus souvent, par le péché ; plus précisément, dans un contexte de lutte, ce sont les forces du mal, le monde de Satan, dans leur opposition à Dieu qui est Lumière : en restant dans le péché, les hommes demeurent dans les « ténèbres » et, dans une certaine mesure, s'identifient à elles. Le v. 5 contient probablement une première allusion à l'opposition rencontrée par Celui qui est la Vie et qui est la Lumière incarnée parmi les hommes.

3. Voir C. SMOG, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de saint Jean*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 183-195 ; et M.-E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean*, Paris, 1953, pp. 100-103.

4. M.-F. LACAN, *L'Œuvre du Verbe Incarné : le Don de la Vie (Jo. 1,4)*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1957, pp. 61-78.

Strophe 2

La Lumière est venue dans le monde précédée d'un *témoin* : Jean, fils de Zacharie. La grandeur de cet homme est d'être envoyé par Dieu et d'avoir mission de rendre témoignage à la Lumière. A première vue, il paraît surprenant que la Lumière ait besoin d'un témoin, mais cela tient au fait qu'elle n'est pas une lumière naturelle et que la Lumière est voilée par sa condition incarnée (cf. Ph 2,7). Si, dans une intention polémique contre les sectes baptistes qui s'arrêtaient à Jean sans aller jusqu'à Jésus, l'évangéliste insiste pour écarter toute confusion entre la Lumière et son témoin, la grandeur de la mission de témoignage n'en apparaît qu'avec plus de relief (vv. 8.15 ; 1,20 ; 3,30) : le Précurseur a pour vocation de conduire à la foi en Celui qui est la Lumière et qui doit prendre toute la place. Empruntant l'image de deux promeneurs, dont le second dépasse définitivement le premier, Jean, le dernier prophète de l'A.T. et le témoin de la Lumière incarnée, dira :

*Celui qui vient derrière moi
est passé devant moi,
parce qu'avant moi Il était (v. 15).*

Celui qui est la Lumière des hommes venait, en effet, dans le monde. Il y venait, non comme une lumière parmi d'autres lumières, mais comme l'authentique Lumière : Il est *la vraie Lumière*. Bien qu'elle fût dans le monde, le « monde » ne l'a pas connue, c'est-à-dire ne l'a pas reconnue et n'a pas cru en elle. Plusieurs pensent qu'il s'agit du refus du monde païen de croire en Celui qui est la Lumière et qui se trouvait dans le monde consécutivement à la création. D'autres estiment qu'il est question du refus de croire en la Lumière incarnée qui se trouvait dans le monde par suite de l'Incarnation. Aucun argument décisif ne permet de trancher avec certitude ; toutefois, comme la révélation du Verbe à travers la création n'est pas un thème johannique courant, la seconde interprétation semble plus vraisemblable. Le terme « monde », par contre, est caractéristique du vocabulaire de Jean. Il désigne parfois la totalité de l'univers créé (17,5.24), plus souvent le monde des hommes et de l'activité humaine, soit simplement l'ensemble des hommes qui vivent ici-bas (3,16), soit le groupe des hommes qui s'opposent à Dieu et se laissent guider par Satan, le prince de ce monde (12,31). Du début à la fin du v. 10, l'évangéliste passe du premier au dernier sens du mot monde :

*Il était dans le monde,
et le monde a été fait par Lui,
et le monde ne l'a pas connu.*

C'est déjà un scandale que le monde créé par le Verbe ait refusé de croire en la Lumière, mais il y a un scandale plus grave : les siens ne l'ont pas reçu. Le Peuple d'Israël était devenu, par l'Alliance, le peuple particulier de Yahvé (Ex 19,5-6 ; cf. Dt 7,6 ; 14,1s ; Ps 135,4). Ce peuple était entré, grâce à Yahvé, en possession de la terre promise à Abraham (Gn 17,8). Pourtant, si certains ont cru au Verbe incarné (v. 12), son Peuple a refusé de le recevoir, c'est-à-dire de croire en Lui (v. 11).

Par contre, à tous ceux qui l'ont reçu, Il a donné de devenir enfants de Dieu. Jean songe en premier lieu à ceux qui ont cru au Verbe incarné lors de sa venue parmi les hommes, mais il pense également à tous ceux qui, depuis l'Incarnation, ont cru ou croiront en Lui. A tous ceux-là, quels qu'ils soient, Israélites ou non, Il a donné la possibilité effective et actuelle de devenir enfants de Dieu. Si l'évangéliste emploie l'expression « enfant de Dieu » pour désigner la filiation divine du croyant et réserve le mot « fils » à la filiation divine de Jésus Christ, cette distinction ne doit pas faire sous-estimer la réalité de la filiation divine des chrétiens : celle-ci n'est pas extérieure et purement morale, mais intérieure à l'homme et réelle. Tandis que le Peuple premier-né de Yahvé (Ex 4,22 ; Sg 18,13) a refusé de croire à la Lumière incarnée, tous ceux qui ont cru en son Nom sont devenus enfants de Dieu par une naissance qui ne vient ni de la génération naturelle, ni de l'instinct ou du vouloir de l'homme, mais de Dieu même (1 Jn 3,1 ; Jn 3,1ss).

Strophe 3

A quoi se réfère cette nouvelle naissance, sinon à l'événement capital qu'il reste à mettre en évidence ?

*Le Verbe s'est fait chair,
et Il a habité parmi nous,
et nous avons vu sa gloire,
gloire de Fils unique venant du Père,
plein de grâce et de vérité (v. 14).*

« Le Verbe s'est fait chair » : Jean reprend le mot « Logos » pour souligner l'identité de personne entre le Verbe incréé et le Christ, et, au lieu de dire simplement que le Verbe s'est fait homme, proclame qu'Il s'est fait « chair ». Ce mot ne désigne pas le corps par opposition à l'âme, et n'a pas le sens péjoratif qu'il reçoit souvent chez Paul ; il désigne l'homme sous son aspect chétif, faible, périssable (Is 40,6 ; cf. Gn 6,12s). Jean souligne ainsi la transcendance et la réalité de l'Incarnation, tout en laissant pres-

sentir l'amour divin qui se révèle au cœur de cet événement : Dieu lui-même est venu jusqu'à nous, se faisant homme en Jésus Christ.

Dans l'A.T., le Dieu de l'Alliance s'était constamment manifesté comme un Dieu présent à son Peuple, habitant parmi les siens (Ex 25,8), et ce thème revenait dans les textes du messianisme royal, comme Is 7,14 :

Voici : la jeune fille est enceinte
et va enfanter un fils
qu'elle appellera Emmanuel (= Dieu avec nous).

Le Verbe incarné est, au sens propre du mot, l'Emmanuel : Il est Dieu, en personne, qui est avec nous : « Il a habité parmi nous ». Jean le présente comme le Tabernacle, le Temple, de la Nouvelle Alliance. Il emploie le verbe *skēnoō*, qui désigne, étymologiquement, l'action de planter sa tente, et, couramment, celle d'habiter. Or ce verbe, qu'on ne retrouve pas ailleurs dans le quatrième évangile, possède les mêmes consonnes que le verbe hébreu *shākan* qui était couramment utilisé pour désigner l'habitation de Dieu au milieu de son Peuple : habitation dans la Tente de Réunion au moment de l'Exode (Ex 25,8 ; 29,45s ; 40,35 ; Nb 5,3), habitation dans le Temple de Jérusalem (1 R 8,12 ; Ez 37,27 ; Jl 4,17 ; Za 2,14). De cette racine dérivait d'ailleurs la notion de *Shekinah* (l'habitation), qui, dans le Judaïsme, voulait « exprimer, sans rien diminuer de sa transcendance, la présence gracieuse de Dieu au milieu d'Israël »⁵. Il est clair qu'en choisissant le terme *skēnoō*, l'évangéliste a voulu montrer le Verbe incarné comme la véritable Demeure de Dieu parmi les hommes. En outre, l'habitation de Dieu au milieu de son Peuple était manifestée par la nuée, lumineuse la nuit, qui reposait sur la Demeure et la remplissait ; tout en la voilant, la nuée manifestait la gloire de Yahvé (Ex 40,34). Jean, qui rapproche l'habitation du Verbe et la manifestation de sa gloire, fait sûrement allusion à cette conception biblique quand il écrit :

*Il a habité parmi nous
et nous avons vu sa gloire (v. 14).*

A la Tente de Réunion, du temps de l'Exode, et au Temple de Jérusalem, succède maintenant le Verbe incarné : en sa personne, Dieu est désormais présent, d'une présence tellement extraordinaire que la foi des Juifs en la transcendance de Yahvé ne leur permettait pas de l'espérer ; en elle se manifeste la gloire même de Dieu, gloire que le Verbe possède en qualité de Fils unique envoyé par le Père.

5. R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. 2, Paris, 1960, p. 168.

La gloire du Fils unique ne doit pas s'entendre au sens grec de « renommée », mais au sens biblique de splendeur divine qui révèle la majesté, la sainteté, la puissance et le dynamisme de l'Être divin⁶. De cette gloire, manifestée par les « signes » accomplis par Jésus (Jn 2,11 ; 11,4-40), par la Transfiguration (Lc 9,32-35), et, surtout, par la Résurrection, Jean et le groupe des disciples portent témoignage :

Nous avons vu sa gloire (v. 14) ;

et le témoignage du précurseur est aussi rappelé (v. 15).

L'évangéliste continue à révéler la personne de Jésus Christ en se référant à l'A.T., où Yahvé s'était fait connaître à Moïse comme un Dieu « riche en miséricorde et en fidélité » (Ex 34,6) : en proclamant Jésus « plein de grâce et de vérité », Jean veut souligner que le Fils unique est semblable à son Père et montrer « comment la venue du Verbe dépasse en l'accomplissant l'attente du Peuple de Dieu »⁷. En liaison avec la plénitude du Fils unique, l'évangéliste parlera de la grâce et de la vérité qui nous sont venues par Jésus Christ (vv. 16-17). Or, au v. 16, le mot *charis* a le sens de « grâce, don gratuit » (sens souvent reconnu par la LXX au mot *hèsèd*, traduit par miséricorde en Ex 34,6), et la vérité est une notion johannique bien connue. Il semble donc que l'expression « grâce et vérité » soit pratiquement équivalente à celle de « vie et vérité ». Pour mieux respecter l'évocation du texte de l'Exode faite par Jean, il faudrait cependant considérer la vie et la vérité présentes en la personne du Verbe incarné, sous leur aspect dynamique (nous recevons de cette plénitude), qui exprime la miséricorde et la fidélité de Dieu dans son amour pour les hommes.

Cette plénitude de Vie et de Vérité caractérise la Nouvelle Alliance, car le Verbe a donné, à tous ceux qui l'ont « reçu » par la foi, de « recevoir » de sa plénitude (vv. 16-17). Avant le Christ, la Loi avait été donnée, au Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse, et Israël la célébrait comme un grand don de Yahvé : elle permettait au Peuple premier-né d'aimer Dieu selon les voies qu'Il avait choisies. A cette faveur de l'Ancienne Alliance, Jésus Christ — l'évangéliste emploie maintenant le nom historique du Verbe incarné — vient substituer une grâce plus parfaite qui la dépasse et l'accomplit. Il apporte la Grâce et la Vérité : ces dons de l'Alliance Nouvelle « nous sont venus par Jésus Christ », qui est la Vie et la Vérité.

6. Voir *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1962, cc. 412-419.

7. M.-F. LACAN, *art. cit.*, p. 77.

Fils unique éternellement et actuellement présent dans le sein du Père, Il révèle Dieu (v. 18) et donne aux croyants de devenir enfants de Dieu. Par l'Alliance, Jésus Christ accomplit ainsi, au-delà de toute attente, les aspirations religieuses les plus hautes des hommes : connaître Dieu et participer à sa vie.

Malgré les théophanies de l'A.T. (Gn 18,1ss ; Ex 33,9ss ; Is 6,1ss) et le souci des mystères grecs de conduire l'homme à la connaissance du divin⁸, personne, à proprement parler, n'a jamais vu Dieu ici-bas (v. 18), et l'on se souvient que Yahvé avait refusé de faire voir sa gloire à Moïse lui-même (Ex 33,18ss ; 34,5ss). Comme le don de la vie, le don de la vérité est signe de l'amour de Dieu pour les hommes (Jn 15,15). C'est pour nous donner l'une et l'autre qu'en Jésus Christ, Dieu, non seulement s'est fait proche, mais s'est fait homme parmi les hommes.

DOCTRINE

Annnonce de l'Alliance Nouvelle

A la grâce de l'Alliance mosaïque, Jésus Christ, accomplissant les promesses, vient substituer la grâce de la Nouvelle Alliance. Désormais, il n'y aura plus de territoire particulier, car l'Alliance est offerte à tous les hommes : elle s'élargit aux dimensions du monde et s'ouvre à tous les peuples. Le Peuple de Dieu ne sera plus une nation choisie parmi d'autres : il rassemble tous les croyants. Dieu ne sera plus simplement présent, d'une façon spéciale, à Israël : Il est personnellement présent à tous les hommes, de la présence la plus proche, car Il s'est fait l'un d'eux ; à la tente de l'Exode et au Temple de Jérusalem, a succédé le Verbe incarné, temple vivant où la gloire divine habite en plénitude et éclate par la Résurrection. Le médiateur de la Nouvelle Alliance n'est plus simplement un homme, mais le Dieu fait homme, Jésus Christ, Fils de Dieu incarné. Le don de l'Alliance n'est plus seulement la Loi, mais la Vie et la Vérité présentes en la personne de Jésus Christ et la participation des croyants à cette vie et à cette vérité : ils reçoivent, de la plénitude du Verbe incarné, la révélation du Père et la vie d'enfants de Dieu.

8. L'insistance sur l'impossibilité pour l'homme de voir Dieu s'expliquerait bien parce que l'évangéliste aurait principalement en vue, ici, le monde grec. Voir A. FRUHLIET, *Le prologue du quatrième évangile*, Paris, 1968, pp. 127-128 et 134-136.

Annnonce et révélation de Jésus Christ

L'Alliance est le fait d'une *Personne*, Jésus Christ, et l'on a noté la valeur personnelle d'expressions comme la Lumière, la Vie, le Verbe. Jean annonce Jésus Christ comme Verbe de Dieu, Verbe incarné, Médiateur de l'Alliance de Grâce et de Vérité.

Jamais Jésus Christ ne s'est lui-même appelé le *Verbe*, et, dans le N.T., il ne reçoit jamais ce nom en dehors des écrits johanniques. Mais il y avait, assurément, dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testaments, des préparations à la doctrine johannique du Verbe. On trouve, en effet, dans l'A.T., trois courants de pensée qui tendent à personnifier la Sagesse, la Loi et la Parole de Dieu (Pr 8,22s ; Si 24,22s ; Is 55,10s ; Sg 18,14s), ainsi qu'une tendance à identifier la Sagesse et la Parole, et même la Loi, la Sagesse et la Parole (Si 24,1.3.22ss). D'autre part, dans les premiers écrits du N.T., la Parole désignait le message du salut en Jésus Christ, et saint Paul avait présenté le Christ comme Sagesse de Dieu et doté la Parole d'attributs semblables à ceux du Christ (Ac 8,4 ; 19,20 ; 1 Co 1,24 ; Ph 2,16). Nul, pourtant, n'avait dit du Christ qu'il était le Verbe.

L'affirmation johannique représente une prise de conscience plus parfaite, une expression plus approfondie du message et du mystère de Jésus. Sans oublier la révélation biblique dont Jean était nourri et la foi de l'Eglise à laquelle il communiait, il faut dire que, si l'évangéliste appelle le Fils de Dieu « le Verbe », c'est, avant tout, à cause de la connaissance qu'il a eue du Christ, révélateur du Père, porteur de sa Parole, objet central de cette Parole, expression personnelle du Père (Jn 14,9). La diffusion du mot « logos » dans le monde grec a, sans doute, été l'occasion de son emploi par l'évangéliste : Jean reprend ce terme dans le souci missionnaire de rejoindre le monde pour lui annoncer Jésus Christ ; il veut révéler aux hommes de son temps quel est le véritable Logos. De plus, cette rencontre de Jean, théologien du Christ, et de la pensée de son temps lui a probablement permis de cristalliser en une même notion religieuse un ensemble de vérités révélées concernant le Christ. Le mot logos permettait d'exprimer, en un seul terme, le fait que le Fils de Dieu est, à la fois, la Pensée et la Parole du Père et (puisque le Verbe existe éternellement en Dieu avant toute création) le fait que ce Fils est le Verbe proféré par le Père, non seulement dans la création et la révélation, mais aussi en Dieu même. Dans la relation entre personnes, ce qu'il y a de plus intime dans une personne, c'est sa pensée exprimée par sa parole. Jean savait d'expérience qu'en Jésus Christ, et en Lui seul, nous connaissons l'intime de Dieu. La profondeur de ce qu'il nous révèle sur le Logos ne doit pourtant pas nous amener à réduire

le Prologue à une page de théologie abstraite : comme le note justement A. Feuillet⁹, « l'auteur songe sans cesse au Christ historique qu'il a vu et touché (cf. 1 Jn 1,1sq.), et c'est pour mieux disposer les âmes à la lumière que leur offre ce Révéléteur du monde divin qu'il souligne sa grandeur unique : Jésus, qui a parlé à l'humanité et lui a révélé Dieu, avait qualité pour le faire, car il est la Parole substantielle de Dieu qui exprime parfaitement sa pensée et par laquelle il a créé l'univers ».

L'évangéliste nous annonce précisément que le *Verbe s'est fait chair*. Cet événement absolument sans précédent, que Jean présente dans tout son réalisme, est, pour les hommes, le signe de l'amour de Dieu qui se fait proche (Jn 3,16) et l'appel à recevoir cet amour et à participer à la vie divine en accueillant la vie d'enfants de Dieu. Le fait que le Fils de Dieu se fait chair signifie que le Verbe qui a créé le monde nous invite à reconnaître la valeur de la création, de l'homme et des valeurs humaines. Loin de venir détruire ces valeurs ou sauver l'homme en le dégageant de l'univers, il vient, au contraire, sauver les hommes vivant au cœur du monde en les délivrant du péché et en les faisant participer à sa vie. L'incarnation du Verbe parmi les hommes et son entrée dans le temps donnent leur sens dernier au monde et à l'histoire : en Lui l'histoire devient histoire du salut.

Car la présence de Dieu à son Peuple est toujours une présence agissante, et le Verbe de Dieu vient parmi les hommes pour y devenir le médiateur de la *Nouvelle Alliance*, l'Alliance de Grâce et de Vérité : Il vient nous révéler le Père et nous donner de le « connaître » par la foi et l'amour ; Il vient, à condition que nous le recevions par la foi, nous apporter la vie éternelle, faire de nous son Peuple en nous communiquant, de sa plénitude, la vie d'enfants de Dieu. Et l'Alliance qu'Il vient réaliser entre Dieu et les hommes est aux dimensions du monde et de l'histoire : désormais, il n'y a plus de barrière entre les hommes, car tous sont appelés à recevoir, de Lui et en Lui, la Grâce et la Vérité.

9. A. FEUILLET, *op. cit.*, p. 269.



AU COMMENCEMENT

Au commencement était le Verbe
Il n'est plus haute louange
Que l'itération de ces mots
Jamais je ne suis las de les dire
Bien qu'ils n'aient été dits qu'une fois
Bien qu'ils soient encor sur la langue
De Celui qui sans cesse les dit
Quand les hommes de toute la terre
De tout temps passeraient leur vie
Sans reprendre haleine à les dire
Ils n'auraient toujours pas été dits
Alleluia

PIERRE EMMANUEL ¹⁰

Notes doctrinales

10. *Évangélaire* (coll. « Livre de vie »), Paris, Seuil, p. 27.

« Vertical » et « Horizontal » meurent à Noël

PAR JEAN-PIERRE JOSSUA

Professeur au Saulchoir

Ces chrétiens-là sont horizontalistes ! N'oubliez pas la dimension verticale ! Le verticalisme aliène l'homme ! Chrétiens, ne cédez pas à la mythologie du Dieu en haut ! Que ces termes soient positivement revendiqués par certains ou que d'autres les emploient pour étiqueter commodément ceux qu'ils veulent pourfendre, le fait est qu'ils ont connu une grande fortune en ces dernières années. On peut cependant difficilement en trouver de plus équivoques et de moins faits pour exprimer correctement l'expérience fondamentale du christianisme : relation nouvelle et unifiée à Dieu et aux autres.

L'homme écartelé par les « dimensions » du monde, partagé entre le sacré et le profane, le religieux et le souci de la terre, la contemplation et l'action, la fuite vers le Seul et le service des hommes, trouve dans la foi chrétienne un point de synthèse. Rien ne peut mieux permettre de mesurer la rigueur de cette connexion et sa dépendance directe de l'essentiel de la foi, qu'une méditation sur la fête de Noël. Noël, Dieu avec les hommes, Dieu comme homme, Dieu pour les hommes, marque la fin de tout verticalisme et de tout horizontalisme. Noël, fête où la foi célèbre l'humanité de Dieu, rappelle aussi la mort de toute religion inhumaine.

Avant de le montrer, écartons une ambiguïté que certaines présentations simplifiées de la tradition chrétienne ont souvent accréditée. Si nous parlons ici de Noël, ce n'est pas par opposition à Pâques, ou comme si « l'incarnation » suffisait à tout, étincelle divine dans la paille de notre nature. C'est en tant que fondement, germe de tout le reste, réalisation initiale de ce qui ne portera ses fruits que par la mystérieuse action conjuguée de l'acte libre du Christ et de la puissance salvifique du Père.

Les Pères de l'Eglise nous ont habitués à des formules qui ont pu faire croire à des conceptions différentes, incarnationnistes ou pascales, du salut — mais dont le rapprochement est éclairant. D'une part, Noël est la fête de notre salut, parce que par la simple venue, la seule naissance du Seigneur, tout ce dont nous avons besoin nous est donné ; nous y sommes déjà totalement comblés. Il est là, dans les bras de Marie, à la fois totalement de notre côté, pleinement homme, et totalement du côté de Dieu ; il unit les deux et cela suffit. D'autre part, Pâques est l'unique fête de notre salut, parce que dans la mort en croix et dans la résurrection du Sauveur l'événement décisif de l'histoire du monde est accompli, celui d'où toute grâce est issue.

La contradiction, évidemment, n'est qu'apparente : tout nous est donné dès qu'il est là, et tout nous est donné lorsqu'il accomplit ce qu'il est venu faire — avec le sens et la valeur du salut que confère à son enseignement et à son action le mystère de sa personne. Noël est donc entendu ici comme le symbole de tout son destin où simultanément l'évasion « religieuse » du monde est condamnée et l'homme provoqué à donner sa foi au Dieu éternel.

I. REFUS DU VERTICAL

1. Dieu qui vient : pas d'évasion

Sans vouloir approfondir l'histoire du vocabulaire « foi-religion » dans la théologie et la pastorale actuelles, ni s'arrêter à une critique des abus auxquels il donne lieu, on peut l'utiliser pour marquer la physionomie propre — si l'on ose dire — du Dieu de la Bible et l'originalité de la relation qu'il engage avec les hommes.

La découverte de Dieu apparaît au croyant non comme le fruit d'un effort de l'homme mais comme le résultat, dans l'histoire humaine comme dans sa propre vie, d'une libre initiative du Dieu Vivant qui a voulu se faire proche des hommes, leur parler, agir en leur faveur, venir vers eux pour les amener à sa communion. Ainsi le terrain de l'expérience, le lieu de la rencontre — au moins initialement pour tous et radicalement pour chacun — n'est pas d'abord l'univers, la nature, ou le cœur de l'homme, la vie mystique, mais l'histoire, où Dieu est intervenu, où sa Parole a retenti, où il a planté ses signes, où il s'est manifesté.

On comprend dès lors que la nature du lien instauré entre Dieu et l'homme ne sera pas tant la sujétion de la créature à son Créateur (lui rendant ce qu'elle lui doit), ou la conquête du bonheur (apanage du divin), qu'un lien personnel d'alliance et d'amitié. Ainsi

la façon qu'aura l'homme de vivre cette rencontre ne saurait être d'abord un culte mais, en face de l'initiative divine, elle sera la libre foi de conversion, motivée par une conviction adulte et mûrie, engageant toute la vie.

Ce qu'il est capital de noter ici, c'est que cette foi ne détourne pas l'homme du monde, tout au contraire. On ne peut même pas dire que la relation à Dieu se complète ultérieurement et comme par voie de conséquence, d'une action en faveur de ceux qu'il nous donne à aimer comme des frères. En rigueur de termes, la foi ne se réalise, ne s'effectue que par la charité, par le service : service personnel du prochain, service « politique » des frères que l'on ne peut atteindre que par le détour d'une action sur les structures de la société et les mécanismes complexes de la Cité.

Cet amour jaillit du cœur même de la foi, de la rencontre avec le Dieu qui vient, se livre et appelle l'homme à suivre son mouvement de don et de service, à engager la libération des hommes et leur marche vers un avenir de réconciliation : un peuple unanime en sa présence dans l'amour (Ep 1). Tel est bien le Dieu de Jésus Christ, manifestation du Père et prophète, dénonçant toute injustice et ouvrant la porte de l'espérance.

Deux élargissements de perspective sont enfin à noter, si l'on veut exprimer fidèlement la spécificité de la foi biblique. D'abord, l'offre divine est universelle, adressée à tous les hommes sans aucune distinction. Ensuite, l'opposition du sacré (la sphère de ce qui est atteint par le rayonnement du divin) et du profane (ce qui est hors de cet espace et donc sans valeur véritable) est abolie. De par l'universalité du dessein divin — le salut, c'est la pleine réussite de toute la création — comme de par le don total de soi que fait l'homme, réalisateur de ce dessein par son invention libre d'une histoire, la foi « consacre » tout l'univers en même temps qu'elle le « désacralise ».

Rien dans le monde n'est plus indifférent à la vie de l'homme avec Dieu et rien n'est plus tabou. Ainsi la « sécularisation » du monde, le fait que des secteurs de plus en plus étendus de la vie sociale, politique, scientifique, culturelle, éthique, échappent à l'influence « religieuse » (c'est-à-dire confessionnelle et ecclésiastique), ne s'oppose en rien à la foi au Dieu de la Bible. L'autonomie de l'homme ne gêne pas Dieu, mais toute sa pédagogie a pour but de la susciter, au contraire, et quel qu'ait été le rôle ambigu des Eglises, on peut dire que le christianisme a eu dans ce processus une influence décisive.

Dans une telle perspective : foi biblique ou rapport religieux original, comme on voudra, on voit que l'image de la relation « verticale », l'opposition de la contemplation et de l'action, l'appel

à la fuite ou au « mépris » du monde pour trouver Dieu, sont totalement dénués de sens. S'il est légitime, pour marquer le visage propre du christianisme de le caractériser comme foi, distinguée de la « religion », il faut alors dire qu'il a été bien souvent vécu comme « religion » plutôt que comme foi. C'est pourquoi il est bien difficile de faire un usage apologétique de cette dialectique, comme si elle mettait magiquement la foi à l'abri de la critique.

Mais nous n'avons pas encore saisi à quelle profondeur se réalise cette unité en nous de la vocation et de l'humanité. Pour exorciser toute tentation de dualisme, il nous faut revenir à Noël. Certes, l'enseignement, l'œuvre et le mystère du Christ étaient sous-jacents à tout ce que nous venons de dire. Mais de méditer à nouveau sur l'incarnation nous permettra de mieux comprendre qu'il ne suffit pas de rejeter un verticalisme sommaire pour échapper au risque de le retrouver sous forme d'empilement d'étages hiérarchisés d'existence.

2. Dieu comme homme : pas de dualisme

Pour bien poser notre problème, reprenons de façon aussi concrète que possible ce que nous venons d'établir. Le Christ ne nous a pas appelés à fuir, pour le rencontrer, notre monde et notre existence humaine terrestre : c'est à travers celle-ci qu'il nous attend, nous rejoint et nous juge. Cette existence, assurément, a sa valeur en elle-même que nous ne saurions télescoper : saveur de la terre et du temps, joies petites, satisfaction du travail bien fait, rêves de l'imaginaire et de l'art, bonheur de l'amitié, luttes partagées qui font des frères. Par le Christ, elle prend seulement un sens autre : les rencontres cachent le mystère de sa présence, l'amour humain devient sacrement de l'amour éternel, les tâches quotidiennes sont chargées de la valeur qu'une espérance aimante leur confère, le chant du monde s'élève désormais à travers nous pour Lui, les luttes en faveur de l'homme réalisent quelque chose du Royaume qu'il est venu bâtir, la joie, la souffrance et même la mort débouchent sur Lui.

Nous savons cela, mais il est vrai aussi que nous avons une tendance presque irrépressible à voir en tout ce qui vient d'être dit un registre subalterne, humain, temporel, terrestre, de notre vie chrétienne auquel un autre serait superposé, plus noble, surnaturel, tout juste tangent à notre pauvre monde : celui de la prière, de la vie sacramentelle, du témoignage évangélique « spécifique », de la vie interne et de la charité de la communauté Eglise. En vérité, c'est mal comprendre et le mystère du Christ et celui de l'existence chrétienne qui en est inséparable.

Contrairement à une représentation courante et même à une théologie répandue, Dieu n'était pas revêtu, en Jésus Christ, de forme humaine, tout prêt à la faire éclater, ou au moins à resplendir par-dessous cette défroque. Il faut bien reconnaître que le schème de juxtaposition des deux « natures », si précieux qu'il ait été historiquement, se prêtait mieux à ces confusions qu'à exprimer vraiment l'engagement de Dieu et l'originalité de cet homme (non ses « privilèges »...).

En effet, en Jésus Christ, Dieu n'était là présent que comme *homme*, dans la vie d'un homme. Mais quel homme ! L'homme enfin réalisé à l'image de Dieu (union filiale adoptive, communion), image qui était le but de la création tout entière et n'était jusque-là déposée en l'homme que comme une possibilité et comme un appel. Davantage, l'homme qui est le Fils éternel du Père, l'homme dans la vie duquel on peut découvrir Dieu-avec-nous : union filiale personnelle dont il fallait bien aussi que notre humanité, en sa perfection suprême, fût capable...

Le plus transcendant se révèle donc par le plus humain (et non par le surhumain !), par une conscience, un agir, une liberté humaine en face du Père et des hommes. Par la vie de Jésus de Nazareth et par sa mort, drame humain, remise totale que fait cet homme de sa vie à Dieu — et manifestation suprême de l'Amour. La mort de Dieu en croix est bien essentielle à la foi chrétienne : mais non point au sens d'un amoindrissement de Dieu (théologies romantiques de la kénose), ni au sens d'une auto-annulation de Dieu pour que l'homme vive (« théologies » actuelles de « la mort de Dieu », avec leurs diverses variétés athées ou confusionnistes).

Cela ne commande-t-il pas une certaine conception de la vie chrétienne elle-même ? Cela n'invite-t-il pas à ce que le lieu du plus mystérieux de l'expérience chrétienne, de la rencontre personnelle de Dieu et du témoignage qui lui est rendu, soit la vie humaine du chrétien et non un registre du surhumain, du merveilleux, de l'insolite, du spécial ? Il faut toutefois refuser ici de se laisser aller à des simplifications. Si le principe d'un christianisme rejetant tout dualisme et intégralement humain — au sens ouvert de l'humain dont nous avons parlé pour le Christ — est à notre sens valable pour tout aspect de l'expérience chrétienne, ce n'est cependant pas sans de sensibles nuances qui doivent être respectées dans sa mise en œuvre. Procédons à une petite revue qui permettra de montrer l'unité de la perspective et la diversité des applications.

a) Nous faisons allusion ci-dessus à des expériences et à des conduites humaines que la foi chrétienne ne modifierait par hypothèse en aucune façon, mais auxquelles elle donnerait un *sens* nouveau.

b) Nous ne sommes plus déjà tout à fait dans le même cas, si la foi commande, ailleurs, un certain style ou certains *choix* à opérer dans la multiplicité des attitudes humaines possibles. En éthique, en politique, par exemple, l'Evangile n'est pas neutre, et des options s'imposent au chrétien qui sont cependant des options humaines (la preuve en est que des hommes non-croyants peuvent fort bien s'y accorder avec lui). Cela est d'une importance décisive, car ces options — sans aucunement se constituer en « idéologie » — dessinent à l'existence individuelle et collective des chrétiens une physionomie nullement indifférenciée, offerte, avec son prix inestimable, aux hommes qui cherchent une vie authentique, et leur faisant signe en direction du mystère qui la fonde. L'exercice des béatitudes, la vie de charité ne représentent-ils pas une existence humaine, allant jusqu'au bout d'elle-même, et ne manifestent-ils pas humainement la vie du Christ en nous ?

c) Au fait, la foi elle-même ne se présente-t-elle pas comme un projet, une conviction, un risque, une fidélité, orientés certes pour une part vers un au-delà de l'humain, et dont Dieu a le secret, mais constituant d'abord des attitudes humaines, comparables à d'autres, et susceptibles de diverses interprétations ? Le témoignage qu'elle rend, incontestablement paradoxal, est-il pour autant moins humain ?

d) Mais qu'est-ce qui échapperait à cette condition parmi les expériences où nous reconnaissons une participation à la vie même de Dieu ? Sa Parole elle-même ne nous est communiquée que par des mots empruntés à notre vie et livrés à travers l'expérience et la réflexion des croyants de jadis. La prière, où s'exerce le plus spécifique de notre existence filiale, est finalement une expérience humaine assez simple, même si elle pose à l'homme d'aujourd'hui une singulière question. Les sacrements ne sont-ils pas des gestes ordinaires où Dieu se laisse « toucher » à travers le symbole ?

On pressent peut-être les conséquences que l'on peut tirer de cela quant au style de vie chrétien, au nouveau visage à donner à la liturgie, à la vie sacramentelle, aux ministères, à la communauté religieuse. Une certaine « sécularisation », non plus du monde mais de la vie chrétienne, est souhaitable — mais sans évacuer le paradoxe, nous y reviendrons, et sans rêver d'atteindre la limite : l'« incognito » dont, comme le dit Kierkegaard au sujet du Christ, la forme absolue ne serait plus miséricorde mais ironie.

Le programme des chrétiens ne devrait être que celui-ci : être des hommes véritables vivant dans l'amitié de leur Dieu. Si nos contemporains incroyants ne semblent même pas envisager l'hypothèse de nous suivre dans la foi, ne serait-ce pas parce que nous

leur demandons d'entrer dans un monde étrange, et cela sans même leur avoir montré la fécondité de l'Évangile pour la vie présente ? En revanche, qu'aurions-nous encore à leur dire si, sous prétexte d'humanité, nous avons évacué de notre vie le mystère qui seul lui donne son prix ? C'est l'autre volet du problème, auquel il nous faut venir, ne fût-ce que plus succinctement.

II. REJET DE L'HORIZONTAL

Faut-il encore insister, après tout ce qui vient d'être dit, sur l'insuffisance de l'« horizontal » pur, de la réinterprétation purement séculière et terrestre du christianisme ? C'est bien des réinterprétations systématiques qu'il s'agit ici, précisons-le, car l'accueil du Christ dans le service du prochain — sans dommage pour la consistance et la gravité de l'amour fraternel lui-même — est la plus traditionnelle des approches de Dieu en christianisme et constitue même le test de vérité de toutes les autres. On peut fort bien admettre que tel chrétien, à tel moment de son existence, vive *surtout* ou même ne puisse vivre *que* cette voie — mais pourquoi cet accent, voire cette concentration opérée pour survivre, doivent-ils fournir la base d'une idéologie négatrice de tout ce qui n'entre pas dans son expérience de départ et dans sa rationalisation ?

On a pu voir, chemin faisant, que la vision chrétienne était plus ample. La rencontre du Dieu qui vient à Noël ne peut pas ne pas mener son interlocuteur à l'action en faveur des autres hommes, s'il se laisse guider par la Parole de Dieu et par sa façon de conduire notre vie — mais il faut qu'il y ait rencontre ! L'engagement de Dieu comme homme pour le salut des hommes ne peut que mener celui qui l'accueille à répudier toute inhumanité et tout folklore sacré — mais encore faut-il qu'il soit accueilli !

On aura compris que les véritables discussions de fond ne peuvent avoir lieu ici. Ce n'est évidemment pas pour le plaisir que ces réinterprétations sont menées, mais pour des raisons critiques fondamentales qui semblent insurmontables à leurs tenants. Discuter l'option en faveur d'un sauvetage de l'inspiration chrétienne dans une culture acceptée comme définitivement athée — avec corrélativement un Christ compris comme un pur appel à l'authenticité de la vie humaine terrestre — ce serait soulever tout le problème de l'athéisme.

Est-il vrai que la liberté humaine implique le rejet de Dieu (Sartre) ? Que l'expérience du mal rende moralement absurde son

existence (Camus) ? Que l'homme ne puisse jamais aimer au-delà de l'humain (Jeanson) ? Que le fait religieux, et en particulier le christianisme, soit toujours la projection aliénante du meilleur de nous-mêmes dans un être imaginaire (Feuerbach) : opium des dépossédés et justification des possédants (Marx), force illusoire des faibles (Nietzsche), visage à la fois consolant et sévère du père que nous cherchons (Freud) ? Difficultés sérieuses, entre quelques autres ! Mais si la réponse est totalement fermée, s'il n'y a plus d'espace pour la simple question de Dieu, pourquoi s'user en des combats d'arrière-garde : ayons le courage de l'athéisme, et de reconnaître que nous ne sommes plus chrétiens, au sens que ce mot a eu jusqu'à présent. Peut-être cependant que, tout en touchant des aspects très réels du fait religieux, ces critiques ne représentent pas le dernier mot de la question...

Notons ici que le terme « d'horizontalisme » est équivoque, et que l'on ne devrait pas lui faire désigner à la fois un simple projet humain inspiré par l'Évangile (Hamilton), et la recherche obstinée de la transcendance, à travers l'amour d'autrui ou dans l'avenir des relations humaines, qui anime l'effort théologique d'un Robinson ou d'un Cox. Mais pas plus qu'aux préalables de l'athéisme (et donc de l'humanisme évangélique post-chrétien), il n'est possible de s'affronter ici aux préalables de ce christianisme « areligieux », où l'opposition entre foi et religion est poussée au maximum, et où le Christ apparaît comme « l'homme pour les autres » comme s'il n'avait pas été tout autant « l'homme pour Dieu », où tout le christianisme est investi dans le service fraternel, chemin vers Dieu.

Puisque les difficultés majeures semblent concerner la connaissance de Dieu ainsi que la « relation personnelle » de la prière, il faudrait ouvrir les dossiers immenses de la valeur des symboles bibliques (y a-t-il une approche de l'Absolu qui ne soit symbolique ? peut-on se passer en christianisme du symbole de la « rencontre interpersonnelle » entre Dieu et l'homme ?) et de la possibilité d'une intériorité authentique (toute intériorité est-elle mystifiée ou aliénée ? et si j'étais authentiquement présent à autrui et à Dieu à proportion de ma présence à moi-même et à Dieu, cela ne retournerait-il pas la question ? le schème de l'action pure ne serait-il pas, lui aussi, une façon de se vider de soi-même ?).

Tout ce que l'on peut faire pour terminer, c'est sans entrer dans des justifications critiques de cette nature, reprendre encore une fois le mystère du Christ et celui de la foi chrétienne. Il s'agit de montrer avec plus de précision qu'en christianisme la perspective ne peut être que celle qui a été exposée ci-dessus à propos de la critique du « verticalisme ». Le christianisme, entendu en ce sens, est-il encore possible aujourd'hui ? — c'est là une autre question.

Le christianisme n'est pas fondé sur n'importe quelle identification de Jésus Christ, mais sur la confession de foi christologique, c'est-à-dire sur la reconnaissance qu'en lui le Transcendant, l'Absolu, l'Autre, Dieu est donné et livré pour le salut dans les conditions de l'histoire et de l'humain. De façon corrélatrice, il y a au cœur du christianisme une détermination de la foi et de l'existence chrétienne tout entière. Celle-ci peut s'exprimer comme le paradoxe d'une adhésion inconditionnelle de l'homme, d'un choix radical, d'un risque absolu en face de l'engagement et du risque pris par Dieu en Jésus Christ. La liberté du choix humain est rendue possible par le clair-obscur de la manifestation de Dieu.

Ainsi, tout en étant conviction, décision, projet humain, elle ne saurait se ramener à un pari ou à une orientation pris en face de soi-même et des autres et conçus dans les limites de l'action et de la vie présentes (humanisme athée post-chrétien). On ne peut renoncer à chercher la trace de Dieu. Mais cette détermination paradoxale de la foi dit beaucoup plus qu'un simple dynamisme. Elle est faite d'une dualité de « moments » inséparables l'un de l'autre et qui répondent au mystère même du Christ.

a) Puisque Dieu m'interpelle en Jésus Christ pour m'amener à sa communion, la foi comporte un moment de gratuité, de rencontre mystérieuse, de réponse personnelle faite à Dieu, de confession, de prière ; elle n'est pas seulement un choix fait pour ou devant Dieu, mais en face de Dieu.

b) Nous avons assez parlé de l'autre volet : rencontre de Dieu dans sa venue même et dans l'humain, la foi ne se réalise que dans le monde et dans l'histoire, en s'engageant dans le mouvement d'amour servant de son Seigneur. N'apparaît-il pas clairement que ce dernier ne se peut séparer de l'autre ? Que toute réponse inconditionnelle à l'appel du Christ par l'accueil du frère n'est pas encore celle que Dieu a voulu susciter en se faisant homme à Noël (christianisme « areligieux ») ? On ne peut renoncer à chercher le visage de Dieu.

CONCLUSION

On espère avoir éveillé en ces quelques pages le sentiment que le mystère du Christ est inépuisable quant à sa capacité d'éclairer et de rectifier notre conception de la foi et de l'existence chrétiennes. Pour conclure sur une note un peu humoristique, nous

dirions que sans nécessairement partager, en ce qu'elle a d'un peu restrictif, la confession de foi du célèbre médecin Gui Patin († 1672) : « Credo in Deum Christum crucifixum... et de minimis non curat practor », l'on souhaiterait que la méditation des chrétiens, plutôt que de s'abîmer dans des discussions de rubriques et des problèmes d'organisation, revienne à ce cœur de la foi : Dieu fait homme, Dieu connu comme homme (Jn 1,14 ; 1 Jn 1,1 ; He 1,3 ; 5,9 ; Col 1,15.19), antidote parfaite aux rêveries de la religion « verticale » ou du surnaturel séparé, et aux oublis du christianisme athée ou « areligieux ».

INCARNE EN NOUS TA DIVINITÉ

Seigneur Jésus Christ,
nous ne te demandons pas de renouveler pour nous
- comme tu l'as fait autrefois en ce jour -
ta naissance selon la chair,
mais nous te demandons
d'incarner en nous ton invisible divinité.
Ce que tu as réalisé corporellement en Marie,
réalise-le maintenant de façon spirituelle
en ton Eglise :
que sa foi assurée te conçoive,
que son intelligence immaculée t'enfante,
et que son âme prise sous la puissance du Très-Haut
te conserve toujours.

LITURGIE MOZARABE ¹

1. *Sacramentaire mozarabe*, éd. Férotin, Paris, 1912, col. 54 : oraison de la messe de Noël.



A consulter _____

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

MESSE DE LA NUIT

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

Deuxième lecture : N° 8, pp. 109-111 (A.C. RENARD) ; N° 10, pp. 75-92 : *Noël dans la tradition latine*, par G. HUDON.

Evangile : N° 8, pp. 87-101 : *L'originalité du mystère de Noël*, par J. SAUVAGE ; N° 9, pp. 93-103 : *Noël et Pâques, mystères de paix*, par P. DANET ; N° 12, pp. 28-43 : *Jésus, unique Sauveur du monde*, par R. DEVILLE.

MESSE DE L'AURORE

Première lecture : N° 80, pp. 29-51 : *Marie, Fille de Sion*, par L. DEISS.

Deuxième lecture : N° 9, pp. 85-86 (L. MATHIEU) ; N° 57, pp. 53-66 : *La philanthropie de Dieu chez les Pères grecs*, par N. EGENDER.

Evangile : N° 10, pp. 104-114 : *Noël et notre temps*, par G. SÉVÈRE.

MESSE DU JOUR

Première lecture : N° 11, p. 37 (F. NEIRYNCK) ; N° 9, pp. 7-22 : *L'intronisation royale de Dieu*, par E. LIPINSKI.

Deuxième lecture : N° 10, pp. 25-43 : *Qui est Jésus-Christ ?* par C. BOURGIN ; N° 9, pp. 53-69 : *La Parole de Dieu*, par L.-M. DEWAILLY.

Evangile : N° 9, pp. 31-52 : *Le Prologue de saint Jean*, par P. de SURGY ; N° 10, pp. 58-74 : *L'habitation de Dieu parmi nous*, par M.-F. LACAN.



Tirée sur les presses
de l'Imprimerie Saint-Paul
à Bar-le-Duc (Meuse)

cette première édition de

Assemblées du Seigneur
Fête de Noël

a été achevée d'imprimer
le 30 septembre 1970

Dép. lég. : 3^e trim. 1970
N^o éd. 5971 - N^o IV-70-521

Imprimé en France

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. Epiphanie 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 1970

Première lecture

« Un enfant nous est né... » (Is 9) J. Ponthot . . .	6
Dieu visite son peuple (Is 62) A. Duprez	13
Le Dieu qui vient (Is 52) F. Festorazzi	19

Deuxième lecture

La grâce de Dieu s'est manifestée (Tt 2) L. Deiss .	26
La bonté et la « philanthropie » de Dieu notre Sauveur (Tt 3) L. Deiss	32
Qui est Jésus Christ ? (He 1) C. Bourgin	38

Evangile

« Il vous est né aujourd'hui un Sauveur » (Lc 2) A. George	50
Le prologue de saint Jean (Jn 1) P. de Surgy	68

Notes doctrinales

« Vertical » et « Horizontal » meurent à Noël J.-P. Jossua	82
--	----
