

SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, plus de 6000 pages de théologie; et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La série complète du n° 1 au n° 61 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, car épuisées) est disponible pour la somme de 90 € - 130 FS (frais de port en sus), soit une remise de 75 %.

Abonnement de découverte 2003 offert pour tout achat de la série complète. Écrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

David Gonzalez : responsable de ce numéro

Adresses de la rédaction : D. Gonzalez, 17, av. Nationale, F-91300 Mussy

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grégoire,
F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Comité de rédaction : Marc Barthélémy, Jean Decorvet, Pierre de Mareuil, Christophe Desplanque, Marc Gallopin, Laurent Gautheron, Peter Gelb, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Gérard Pella, Fred Samtchar, Daniel Schibler.

Les abonnements généralement au
prix des articles publiés
à l'adresse de la rédaction
et pour tous autres
services de la revue contactez-les.

Composition et mise en page :

Scriptura
44, ch. de Gery, F-26200 Montélimar,
Tél. 03 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :

Impresso - 30100 Le Bagnol de Mazenc,
Tél. 04 79 06 55 00

04 66 61 70 52

QUELLE PLACE POUR LE SAINT-ESPRIT DANS LA TRINITÉ ?

UNE RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA QUESTION DU FILIOQUE¹

par
Jean DECORVET,
pasteur dans la
paroisse de
Lonay-Préverenges
(Eglise Evangélique
Réformée du Canton
de Vaud, Suisse)

« Je crois en l'Esprit Saint »² disait avec force Yves Congar. Ce titre accrocheur, sur fond de confession, appelle une question : « Mais qui est le Saint-Esprit ? Et d'où vient-il ? ». Lorsque le croyant appelle Dieu son Père, il trouve dans l'expression un large spectre d'images susceptibles de l'aider à comprendre le mystère de Dieu. Avec le Père véritable, on entre dans l'intimité du foyer familial ; on se sait soutenu par un amour inconditionnel ; on est assuré d'une présence qui connaît les besoins de ses enfants et qui y pourvoit ; on se sent un enfant aimé. En revanche, le nom Saint-Esprit communique moins l'image d'un Dieu vivant et aimant qu'une idée abstraite d'éloignement, voire d'imperson-

¹ Ce texte reprend, dans une version révisée et augmentée, la seconde partie d'un mémoire interdisciplinaire de licence en théologie défendu à l'université de Lausanne en octobre 2000. Le premier volet du travail, consacré au Nouveau Testament, faisait l'exégèse des cinq promesses du Paraclet présentes dans les discours d'adieux de l'évangile selon saint Jean. Il s'agissait de comprendre le contexte et la théologie des principaux textes bibliques relatifs à la question de la procession du Saint-Esprit. La seconde partie, consacrée à la théologie systématique, tentait de reprendre théologiquement l'épineux problème du lien entre le Fils et l'Esprit Saint en théologie trinitaire. C'est ce second volet qui est reproduit dans le présent article, les considérations méthodologiques pour penser l'interdisciplinarité en moins. Cela dit, un important travail de révision a été entrepris pour rendre la lecture plus fluide et pour développer les retours au texte biblique. Mais l'article garde sa tournure technique. Puisse l'Esprit, malgré cela, rendre à cet austère travail de recherche un souffle à la gloire de Dieu !

² Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vol., Paris, Cerf, 1979-1980.

nalité. Abraham Kuyper lui-même reconnaît que « nous ne savons pas ce que sont les esprits, ni même ce qu'est notre propre esprit »³. L'identité de l'Esprit de Dieu interroge donc : qui est-il, et d'où vient-il ?

Les grands conciles œcuméniques des 4^e et 5^e siècles se sont d'abord attachés à expliquer l'identité du Fils avant celle de l'Esprit. Mais ils ont quand même fixé un cadre théologique suffisamment clair pour que l'on cesse de penser l'Esprit en terme de puissance impersonnelle ou de sous-divinité : Dieu est une essence en trois Personnes égales, Père, Fils et Esprit. L'Esprit donc est une Personne, et c'est une Personne divine. Bien. Mais d'où vient l'existence personnelle du Saint-Esprit, ou, pour le dire de façon plus théologique, d'où le Saint-Esprit procède-t-il ? Du Père seul, *a Patre solo* ? Ou du Père et du Fils, *a Patre Filioque* ?

Cette question apparemment anodine représente l'un des carrefours théologiques les plus emmêlés et peut-être l'un des plus douloureux dans l'histoire de ces douze derniers siècles. Elle est à l'origine du grand schisme d'Orient en 1054 et demeure toujours, à l'heure actuelle, un sujet de divergences entre les Eglises orthodoxes d'un côté et le catholicisme suivi traditionnellement par les Eglises protestantes, de l'autre.

S'attaquer à un tel morceau ne va donc pas sans risques tant les questions de traditions, d'identité religio-culturelle et d'interprétations s'entremêlent, sans compter la masse de la littérature écrite à ce propos. J'ai pourtant relevé le défi, conscient de mes nombreuses limites mais croyant qu'il n'est pas inutile de s'intéresser à ce nœud fondamental de la théologie trinitaire. Je pense même que l'une des meilleures clés pour construire une théologie de la troisième Personne est d'aborder de front la question du *Filioque*. Loin d'être l'apanage des spéculateurs abscons et inaccessibles, la question de la procession du Saint-Esprit nous emmène aux origines d'une rupture toujours aiguë. Parvenir à en dégager les enjeux historiques et doctrinaux, c'est permettre de comprendre la logique des arguments avancés et la cohérence des constructions théologiques en jeu, occidentales et orientales – ce sera le sujet de cette première partie. C'est donc aussi éviter – ou tout au moins tenter d'éviter – de caricaturer l'autre et de l'enfermer dans une position peu confortable. Et puis, traiter la question du *Filioque*, c'est aussi devoir choisir l'une des options occidentale ou orientale, voire une tierce position, dans le but de penser la place du Saint-Esprit dans la Trinité et d'esquisser une construction théologique de la troisième Personne. Mais avant de trancher et de construire, il faudra évaluer et démontrer. Ce sera la seconde partie de cet article qui paraîtra dans le prochain numéro de *Hokbma*.

³ Abraham Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, New York, Funk & Wagnalls, 1900, p. 118, cité par : Sinclair Ferguson, *L'Esprit Saint* (coll. Théologie), Cléon d'Andran, Excelsis, 1999, p. 9.

1. Ce qui est en jeu

La question de la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*, du Père et du Fils, a toujours occupé une place centrale dans les rapports qu'entretiennent les Eglises dites d'Orient (orthodoxies grecque et russe) et celles dites d'Occident (Eglise catholique et Eglises protestantes)⁴. On en fait communément l'une des causes principales du grand schisme de 1054. S'il est reconnu que des raisons d'ordre politique, ainsi que des rivalités personnelles, pesèrent un lourd poids dans la balance, la querelle du *Filioque* fut davantage qu'un simple prétexte à l'excommunication réciproque. Le 6 juillet 1054, les légats du pape Léon IX, emmenés par le belliqueux cardinal Humbert de Moyenmoutier, déposent sur le grand autel de l'église Sainte Sophie un acte d'excommunication à l'encontre du patriarche de Constantinople Michel Cérulaire. Quatre jours plus tard, un synode réuni à Constantinople prononce à son tour l'anathème contre le pape. Le schisme est consommé⁵.

Les causes de la rupture furent multiples. On peut mentionner en vrac : la divergence de langue et de mentalité ; une structure politico-religieuse différente ; les diverses querelles autour du célibat, de la tonsure et du rasage des prêtres, du pain azyme, du baptême (par aspersion en Occident, par immersion en Orient), des icônes ; les démêlés au 9^e siècle entre le pape Nicolas I^{er} et le patriarche Photius de Constantinople (~820-892)⁶ qui avaient déjà abouti à une première excommunication réciproque en 867 ; etc. Mais les motifs essentiels du schisme (celui de 1054 bien sûr, mais aussi, et peut-être surtout, celui de 867) furent, d'une part, l'absolutisme papal – le pape voulant exercer sa domination jusqu'en terres byzantines – et, d'autre part, l'ajout du *Filioque* par les Latins au symbole œcuménique de Nicée-Constantinople que l'on formulait ainsi : « Nous croyons (...) en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui vivifie ; qui procède du Père *et du Fils* ; qui ensemble avec le Père et le Fils est adoré et glorifié ; qui a parlé par les prophètes »⁷. La

⁴ Pour une vue d'ensemble des enjeux historiques liés au *Filioque*, consulter : Gerald Bray, « The *Filioque* Clause in History and Theology », *Tyndale Bulletin*, 32/1983, pp. 91-144 ou Claude Gerest, « Une querelle de plusieurs siècles : le *Filioque* », *Verbum Caro*, 19/1965, N° 75, pp. 39-56.

⁵ La première visite officielle d'un pape en terre orthodoxe, depuis 1054, n'eut lieu qu'au printemps 1999 !

⁶ Les dates de Photius ne sont pas établies avec certitude tant la perte des documents de l'époque est importante. Les spécialistes situent la naissance du patriarche vers les années 810-827 et sa mort entre 891 et 898 mais en privilégiant l'option ~ 820-892, cf. Pierre-Thomas Camelot, « Photius », in *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, publ. sous la dir. de Gérard Mathon et alii, Paris, 1988, p. 230-236.

⁷ « Le symbole de Nicée-Constantinople » in *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Olivier Fatio éd. (Publications de la faculté de théologie de

querelle du *Filioque* s'enracine donc dans l'histoire. Elle est même certainement le point où se sont focalisées les différences d'approche du mystère de la Trinité. C'est donc avec le dossier historique – l'histoire des événements et celle de la pensée – que nous serons le mieux à même de comprendre ce qui est en jeu.

1.1. Histoire d'une rupture

L'addition du *Filioque* au *a Patro* du symbole œcuménique de Nicée-Constantinople ne s'est fait ni instantanément ni uniformément. Si la doctrine est déjà apparue en filigrane chez Tertullien et saint Hilaire⁸ puis fut systématisée par saint Augustin, ce n'est qu'en 589, au troisième concile de Tolède, qu'on la voit exprimée pour la première fois dans les actes d'un colloque. Plus tard, Alcuin l'introduisit à la cour de Charlemagne qui fit pression pour proclamer unilatéralement le *Filioque*. En 794 à Francfort, puis à nouveau en 809 à Aix-la-Chapelle, l'empereur décréta que le *Filioque* devait être introduit dans le *Credo*. Les protestations du pape Léon III n'y firent rien. Finalement, sous la pression de l'empereur romain germanique, la clause fut introduite pour la première fois dans la liturgie romaine par le pape Benoît VII en 1014. La hiérarchie romaine l'intègre sans peine, à tel point que le cardinal Humbert, lors de son entrevue avec le patriarche Michel Cérulaire en 1054, accuse les Orientaux de l'avoir supprimée du symbole ! Cérulaire s'en offusque justement mais il met de l'huile sur le feu en condamnant les « innovations » latines parmi lesquelles figurent le *Filioque*, ainsi que le rite du baptême par aspersion, la question des azymes, etc., et qui font des papes « des étrangers aux traditions de l'évangile, des apôtres et des Pères, suivant des rites illicites et barbares »⁹. Incompréhensions, ressentiments et accusations de part et l'autre poussent à l'excommunication réciproque. C'est le « grand schisme » de 1054. Ce ne sera qu'en 1965 que le patriarche Athénagoras I et le pape Paul VI retireront les décrets d'excommunication lancés neuf cent six ans plus tôt par leurs prédécesseurs. Une nouvelle ère de dialogue est ainsi inaugurée même si la perspective d'une concorde semble encore éloignée¹⁰.

l'université de Genève, 11), Genève, Labor et Fides, 1986, p. 20. C'est moi qui souligne.

⁸ Pour un résumé de la tradition pré-augustinienne voir : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 79-88 ou Pierre-Thomas Camelot, « La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit 'a Filio' ou 'ab utroque' », *Russie et Chrétienté*, 3-4/1950, pp. 179-192.

⁹ Cité par Claude Gerest, « Une querelle de plusieurs siècles : le *Filioque* », p. 49.

¹⁰ La récente réaction de Jean-Claude Larchet à une « Clarification » nommée « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit » datée du 5 novembre 1995 illustre à quel point l'agacement de plusieurs

Si la question du *Filioque* – une fois encore, il ne s'agit là que d'un élément, important certes, du contentieux dont le plus crucial fut certainement les prétentions romaines sur plusieurs diocèses dépendants de Constantinople – a provoqué une telle issue ce fameux 6 juillet 1054, la querelle est bien antérieure à cette date. Claude Gerest situe en 649 la première trace connue d'un débat sur le *Filioque*¹¹. C'était l'époque où le monothélisme triomphait dans l'Orient byzantin sous l'impulsion d'empereurs décidés à imposer une unité intérieure à l'Empire pour mieux résister aux assauts des Arabes. Le monothélisme est une pensée qui rattache la volonté du Christ à sa personne et non pas aux deux natures humaine et divine. Il n'y aurait donc qu'une volonté en Christ. Le « pape » Martin, de même qu'une bonne partie du clergé et de l'opinion en Orient, y voit un risque monophysite dans la mesure où la nature humaine du Christ est amputée d'une de ses facultés essentielles. Ainsi le Seigneur Jésus n'aurait pas pu assumer pleinement notre condition humaine. L'enjeu touche ici notre rédemption : c'est par la totale similitude à notre condition humaine que la Parole faite chair peut « faire l'expiation des péchés du peuple » (He 2,17). L'évêque de Rome se sent obligé d'intervenir pour rectifier une doctrine qu'il estime être hérétique. Pris à parti, les théologiens monothélites attaquent pour mieux se défendre. Dans l'optique d'ôter tout crédit aux arguments de Martin, ils énumèrent et réfutent toutes les « erreurs » doctrinales des Latins parmi lesquelles figure la procession du Père et du Fils, le *Filioque* systématisé par saint Augustin.

Le grand défenseur de l'orthodoxie nicéenne en Orient, Maxime le Confesseur, vient alors au secours de l'évêque de Rome. Il explique à ses confrères orientaux que la doctrine occidentale du *Filioque* concorde avec la théologie orientale dans la mesure où elle souligne avant tout, bien qu'en d'autres termes, la consubstantialité, c'est-à-dire la similitude parfaite de la substance, du Père, du Fils et de l'Esprit.

Le débat, sur ce point précis, n'est pas poursuivi. Cela signifierait-il que la différence n'était, à cette époque, que de vocabulaire ? Pas exactement à vrai dire, car l'argumentation de Maxime repose sur un malentendu. Le *Filioque* n'est pas qu'une précision de langage pour souligner la consubstantialité du Fils et de l'Esprit mais un élément décisif d'une construction théologique qui voit dans le Fils la « cause »¹²,

théologiens orthodoxes est vif face à ces tentatives de régler la question du *Filioque* en proclamant équivalentes les formules latine et grecque. Pour Larchet, la position latine héritée de saint Augustin demeure totalement inacceptable. Cf. son article : « La question du 'Filioque'. A propos de la récente 'Clarification' du conseil pontifical pour la promotion des croyants », *Le Messager Orthodoxe*, 129/1997, pp. 3-58.

¹¹ Claude Gerest, « Une querelle de plusieurs siècles : le *Filioque* », p. 46.

¹² Pour une explication du terme « cause », cf. *infra* note 33.

conjointement avec le Père, de l'Esprit. La pointe du développement augustinien n'est donc pas véritablement compris par celui qui, pourtant, est le plus grand nom de la théologie byzantine au 7^e siècle et un partisan de la conciliation. Si petit soit-il, cet incident indique combien, à cette époque déjà, il n'était pas évident pour les Orientaux et les Occidentaux de bien se connaître ni de bien se comprendre dans un monde où le rêve d'un œcuménisme politique chrétien paraissait devoir définitivement s'envoler sous les coups conquérants des armées arabes. Les rapports iront malheureusement en se détériorant jusqu'au « grand schisme ».

La date de 1054, donc, signale moins le début d'une rupture que l'issue tragique d'un processus d'éloignement où rivalités politiques et incompréhensions culturelles autant qu'intellectuelles se sont mêlées. Que le Cardinal Humbert de Moyenmoutier aille jusqu'à ignorer l'absence du terme *Filioque* dans le texte original de Nicée-Constantinople en est une bien funeste illustration.

Cependant, le dialogue n'est pas complètement rompu puisque deux siècles après le schisme, en 1274, l'empereur byzantin Michel Paléologue désire de nouvelles entrevues avec les Latins sur la question du *Filioque* mais en échange d'avantages diplomatiques¹³. Le concile aura lieu à Lyon sans débats préparatoires. On y affirme que « le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme deux principes, mais comme d'un seul principe (*tanquam ex uno principio*) »¹⁴. Malgré l'empreinte clairement latine de ce texte, les Grecs y souscrivent aussi longtemps que vit l'empereur. A sa mort en 1282, l'union précaire est rompue.

Les discussions vont toutefois reprendre sur de meilleures bases en 1438 à Ferrare d'abord puis à Florence. Sur les quinze mois que dure le concile, quatorze sont consacrés à résoudre la seule querelle du *Filioque* ! On dit l'union possible. Elle est finalement scellée le 6 juillet 1439 à Florence. La formule du *Filioque* latin et celle du *per Filium* grec (en grec *dia huion*) y sont déclarées équivalentes. Mais il s'agit davantage de l'adoption des vues trinitaires augustinienes, tout en affirmant la compatibilité des deux formulations, que d'une véritable résolution du problème fondamental. Ce fut donc moins un concile d'union qu'une victoire des Latins¹⁵. D'ailleurs, le décret d'union ne surviva pas à la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453.

¹³ Depuis la fin du 11^e siècle, l'Empire byzantin ne cesse de se rétrécir comme une peau de chagrin. La prise de Constantinople par les Vénitiens en 1204 ne fera qu'accélérer le mouvement jusqu'à la chute finale en 1453.

¹⁴ Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, p. 310.

¹⁵ Cette réduction de l'expression grecque au sens occidental de son équivalent latin est aujourd'hui déplorée autant par le catholique romain Congar (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 246s.) que par l'orthodoxe grec Meyendorff (*Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1975, p. 127s.).

D'un point de vue strictement historique, l'insertion par les Latins du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople est donc un geste tardif, partiellement reconnu et contraire au statut d'un concile œcuménique. C'est un « fratricide moral » précise Yves Congar à la suite de Khomiakov¹⁶. Historiquement, il paraît donc requis de le supprimer¹⁷, à moins que tous les partis en présence en soient pour le maintien. Cette réhabilitation de la formule originelle permettrait de signaler par un geste fort de solidarité œcuménique une volonté de dialogue basée sur le seul canon légitime et universellement reconnu¹⁸. Cela créerait une situation favorable au rétablissement de la communion. Mais la controverse théologique sur la doctrine du *Filioque* n'en serait pas réglée pour autant. Il serait possible en effet de concevoir le filioquisme comme l'explicitation légitime d'une formulation encore tâtonnante. Ce serait un procédé tout à fait défendable en régime de tradition. Tout le travail d'analyse et d'évaluation des formules – équivalence, complémentarité ou incompatibilité du *Filioque* latin et du *per Filium* grec – doit donc encore être entrepris.

1.2. Approches doctrinales

S'il est historiquement souhaitable de supprimer du Symbole le terme *Filioque*, qu'en est-il de la doctrine ? Plus précisément – cette question est nécessaire avant de trancher en faveur d'une position, quelle qu'elle soit – quels motifs théologiques déterminent ces différentes approches du mystère trinitaire ? Si l'on replace la querelle des formules dans le contexte même du Symbole de Nicée-Constantinople, on constate que l'enjeu doctrinal était double¹⁹ :

1. Suite aux luttes théologiques et politiques qui ont scandé les débuts de l'Empire chrétien entre les orthodoxes nicéens d'une part, et les ariens d'autre part, l'Eglise orthodoxe triomphante

¹⁶ Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 268.

¹⁷ Avec Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 268 et Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme* (Lieux théologiques 23), Genève, Labor et Fides, 1993, p. 73.

¹⁸ L'Occident a accepté le concile comme œcuménique et y a reconnu sa foi. C'est pourquoi l'on peut parler de reconnaissance universelle. Mais cette reconnaissance s'est historiquement basée sur la lecture du symbole et non sur une participation au synode puisqu'aucun évêque latin n'y fut présent. Cette représentation « anormale » du christianisme romain lors du synode fut reprochée à l'Orient par saint Ambroise déjà. Il n'en demeure pas moins vrai que la réception du texte fut universelle.

¹⁹ Cf. les remarques introductives de Michel Grandjean au texte du Symbole dans : *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, p. 19 ; Bernard Sesboué, « Constantinople I (Concile), 381 », in *Dictionnaire critique de théologie*, publ. sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, Paris, P.U.F., 1998, p. 265s. ; Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, p. 110s.

entendait confirmer la foi du premier concile œcuménique : le Fils n'est pas d'une essence inférieure à celle du Père, comme le croient les disciples d'Arius, il est consubstantiel au Père, c'est-à-dire de même substance que lui.

2. Il fallait aussi proclamer la divinité du Saint-Esprit (sa consubstantialité au Fils et au Père) mise en cause par les ariens pour qui l'Esprit n'était qu'une créature du Fils et contre les pneumatomaques pour qui l'Esprit était de substance inférieure aux deux autres Personnes de la Trinité, agissant comme un simple instrument de Dieu.

De ces enjeux propres à l'œuvre doctrinale du Symbole de 381 ressortent deux éléments capitaux pour notre analyse :

1. Les membres conciliaires ne cherchent pas à connaître l'origine de la distinction des hypostases²⁰ ni le « comment » des processions divines ; le débat dogmatique porte plutôt sur l'identité de l'Esprit Saint : quelle est sa nature et comment comprendre sa singularité ? Contre les modalistes qui refusent la distinction des Personnes, les Pères du concile de Constantinople affirment la personnalité du Saint-Esprit. Contre les ariens et les pneumatomaques qui refusent la consubstantialité des trois hypostases, les évêques orthodoxes soulignent la nature divine de l'Esprit Saint. C'est en tant que Personne consubstantielle au Père et au Fils qu'« ensemble avec le Père et le Fils [l'Esprit Saint] est adoré et glorifié ». Le concile ne dit donc rien sur le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit.
2. Les rédacteurs du Symbole ne se préoccupent pas d'abord de développer conceptuellement une théologie de l'essence divine ou une pneumatologie. Leur souci principal demeure clairement sotériologique : pour avoir une pleine communion avec la nature divine, il faut que la nature de l'Esprit Saint soit celle de Dieu. Saint Grégoire de Nazianze, mort patriarche de Constantinople en 390 et l'un des évêques les plus influents du concile, exprime cela dans une page célèbre : « Si l'Esprit Saint ne doit pas être adoré, comment me divinise-t-il par le baptême ? Et s'il doit être adoré comment n'est-il pas digne de culte ? Et s'il est digne de culte comment n'est-il pas Dieu ? L'un est lié à l'autre ; c'est vraiment une chaîne d'or et de salut »²¹. En parlant ainsi de l'Esprit, le concile œcuménique

²⁰ Le terme hypostase, formé à partir du grec *hupostasis*, est utilisé comme un synonyme du mot Personne, formé à partir du latin *Personna*. Employés indifféremment dans la suite de cet article, ces deux mots recouvrent la même réalité théologique.

²¹ Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques* XXXI, 28 (Sources chrétiennes 250), Paris, Cerf, 1978, référence indiquée par Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, p. 111, n. 16a. Si je cite saint Grégoire de Nazianze à

a opéré un tournant capital²² : ce n'est plus une vision linéaire qui prévaut, avec le danger subordinatieniste qui lui est inhérent, mais une théologie consubstantielle. Pour le dire sommairement, la théologie orthodoxe des 2^e et 3^e siècles comprenait la Trinité comme une série de trois hypostases où le Père occupait la première place. Avec les conciles de Nicée et de Constantinople, la pensée théologique s'affûte : on perçoit désormais abstraitement la consubstantialité des Personnes. Nous reviendrons plus tard sur l'interprétation que l'on peut donner à ce tournant. Qu'il suffise de signaler, pour l'instant, que le Symbole de Nicée-Constantinople met clairement en évidence la consubstantialité et donc la communauté des trois hypostases dans l'unique Divinité.

Si l'Orient autant que l'Occident se réclament du concile œcuménique de Constantinople, leur approche et leur construction du mystère de la Trinité sont différentes. Schématiquement, on peut dire que la théologie latine envisage d'abord une vue de l'unité de Dieu, une unité de substance, puis introduit les relations afin de distinguer les Personnes. La théologie orientale, par sa part, envisage d'abord la pluralité des hypostases et réfléchit ensuite à leur contenu, en utilisant les processions, pour y trouver l'unité de nature. John Meyendorff a résumé ces différences en une phrase remarquable de précision et de concision : « Il me semble que saint Augustin part d'une vue de l'unité de Dieu et qu'il y introduit les relations pour distinguer les hypostases, alors que les Pères grecs partent des hypostases et utilisent les processions pour définir l'unité de nature »²³. Les Grecs élaboreraient donc une théologie

cet endroit déjà, c'est que sa perspective ne correspondait pas seulement aux Pères orientaux mais aussi aux Occidentaux. La destinée de ce thème prendra, certes, une orientation différente dans chaque tradition, mais la théologie occidentale se réclame également du chemin emprunté par Grégoire de Nazianze à la suite de saint Athanase et de saint Basile. Cela transparait de « l'enjeu théologique » brièvement exposé par Henri Blocher dans sa *Doctrines du péché et de la rédemption* (coll. Didaskalia), t. 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2001³, p. 210. Côté catholique, Congar précise qu'« également pour nous », il en va « non seulement de la vérité de Dieu, mais de la vérité de l'homme et de sa destinée absolue » (*Je crois en l'Esprit Saint*, p. 111).

²² Cf. la remarque de Louis Bouyer faisant suite à l'intervention de MM. Meyendorff et Camelot : « Le vrai partage s'est effectué quand on est passé de la perspective du Nouveau Testament à une considération de l'essence divine et de la Trinité. Les deux tendances orientale et occidentale découlent de ce tournant capital » (Multi, « Echange de vues suscité par les exposés de M. Meyendorff et du R.P. Camelot », *Russie et Chrétienté*, 3-4/1950, p. 195). S. Verkhovsky approuve implicitement ce constat lorsqu'il dit : « Oui, mais il s'agit de la légitimité des conséquences que l'on peut en tirer » (*ibid.*, p. 196).

²³ Cette formulation, prononcée lors de l'échange de vue qui fit suite aux exposés de MM. Meyendorff et Camelot, a été ratifiée telle quelle par les délégués catholiques. Elle en devient d'autant plus précieuse. Voir : Multi,

personnaliste²⁴, alors que les Latins en développeraient une « essentielle » ou plus précisément égalitariste, c'est-à-dire où l'on considère d'abord la parfaite égalité des trois hypostases dans la Divinité une. Cela dit, gardons-nous de trop forcer le trait au point de décréter l'Orient incapable de penser l'unité et l'Occident obsédé par l'Essence. La tradition occidentale, à la suite de saint Augustin, ne part pas de l'Essence pour aller aux Personnes. Elle insiste premièrement sur l'égalité dans la substance puis introduit les relations pour distinguer les Personnes²⁵. Nuance !

Voyons maintenant comment chaque tradition a compris et développé le mystère trinitaire.

1.2.1. L'approche orientale

A la différence des *Somme* ou *Dogmatique* de la tradition occidentale, que ce soit sous une forme catholique romaine (avant et après la Réforme) ou protestante, la pensée théologique byzantine regimbe à élaborer des systèmes théologiques spéculatifs²⁶. Cela ne signifie pourtant pas qu'une unité fondamentale y soit absente. Il existe un thème central, une intuition de la théologie byzantine que John Meyendorff résume ainsi : cela « consiste à voir la nature de l'homme non pas comme une entité autonome statique, 'fermée', mais en tant qu'une réalité dynamique déterminée dans son existence même par sa relation à Dieu. Celle-ci est d'ailleurs comprise comme processus ascendant et communion : créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à réaliser librement une 'ressemblance divine'. Sa relation à Dieu est à la fois un don et une tâche, une expérience immédiate et une attente d'une vision encore plus grande qui doit être atteinte dans un libre effort d'amour »²⁷. Cette approche « expérientielle » du mystère divin se fonde sur l'affirmation d'inaccessibilité divine : « L'apophatisme propre à la pensée

« Echange de vues suscité par les exposés de M. Meyendorff et du R.P. Camelot », p. 193.

²⁴ S. Verkhovsky s'en réclame expressément : « La tradition orientale était et reste toujours personnaliste » (« La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe », *Russie et Chrétienté*, 3-4/1950, p. 198). Même revendication chez Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Foi vivante 179), Paris, Cerf, 1977, p. 58.

²⁵ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, pp. 107-120.

²⁶ John Meyendorff précise à ce sujet qu'« aucun théologien byzantin n'a jamais essayé d'écrire une *Somme*. (...) L'Orient était bien moins porté que l'Occident à conceptualiser ou dogmatiser cette unité de la tradition » (*Initiation à la théologie byzantine*, p. 171) ; voir aussi les pages 11-15. Echo similaire chez S. Verkhovsky, « La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe », p. 197.

²⁷ John Meyendorff, *ibid.*, p. 8.

théologique de l'Eglise d'Orient »²⁸. En effet, si Dieu est inconnaissable dans sa nature même, nous ne le connaissons que dans la mesure où il se révèle. Le croyant ne peut distinguer entre les hypostases divines que grâce à la venue dans le monde de l'une d'entre elles qui s'est révélée elle-même et qui a révélé les deux autres Personnes. Aussi est-ce d'abord l'expérience première et concrète de la Trinité que l'on considère, alors que l'unité de l'essence divine demeure un article de foi, c'est-à-dire un objet que l'on ne peut pas véritablement connaître. Le point de départ, c'est donc le concret où l'on considère la Trinité d'hypostases comme une vérité d'expérience. Saint Jean Damascène formule ce principe en considérant l'hypostase comme l'élément concret « dans lequel est la Divinité et ce qu'est la Divinité »²⁹.

J'ai déjà évoqué le pas important franchi par les Pères du concile de Nicée-Constantinople, à la suite des Cappadociens, qui ont établi l'unité de la nature commune aux trois hypostases : Père, Fils et Saint-Esprit sont consubstantiels. L'essence commune et les hypostases sont clairement distinguées. Mais qu'en est-il du principe des processions ? Ou, pour le dire plus simplement, comment comprendre les relations d'origine, c'est-à-dire ces relations qui unissent les deux Personnes de la Trinité impliquées dans une procession ? La réponse des Pères orientaux est nette : « On sauvegarde un seul Dieu en rapportant le Fils et l'Esprit à un seul Principe, sans les composer ni les confondre et en affirmant l'identité de substance »³⁰. Le Fils est « l'image hypostatique » du Père ; c'est lui qui révèle la vérité divine. Quant à l'Esprit, il est « vie hypostatique » du Père, c'est-à-dire celui qui manifeste activement la gloire, la vérité et la sainteté de Dieu ; il est Celui qui sanctifie, Celui qui conduit à communion à Dieu. A la suite de saint Basile, plusieurs Pères grecs caractériseront même l'hypostase de l'Esprit comme « puissance de sanctification »³¹. Le Fils comme Image de même que l'Esprit comme Vie se rapportent tous deux au Père. Seul le Père est « source » (en grec *pégè*), « cause » première (en grec *aitia*) ou « principe » premier (en grec *archè*) de la Trinité et ses relations ont le caractère d'une cause existentielle³² : le Fils et le Saint-Esprit tirent leur existence dans l'éternité

²⁸ Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Mouton, 1944, p. 43.

²⁹ *De fide ortho.*, I, 8 ; P. G., XCIV, 829 bc, cité par : John Meyendorff, « La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux », p. 169.

³⁰ Grégoire de Nazianze, *Oratio*, XX, 7, P. G., t. 35, col. 1073, cité par Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 58.

³¹ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 58ss ; S. Verkhovsky, « La triadologie de l'Eglise orthodoxe », p. 202s.

³² Cf. S. Verkhovsky, « La triadologie dans l'Eglise orthodoxe », p. 209s. ; Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 52-64.

de leur relation au Père³³. Le Père est *o` Monarchoj (ho Monarchos)*, c'est-à-dire l'unique (*mon-* en grec signifie « seul, unique ») principe (*archè* en grec signifie « principe, origine »), Celui qui est cause sans cause (*archè anarchos*). Autrement dit, ce sont ces relations d'origine – innascibilité pour le Père, filiation pour le Fils, procession pour l'Esprit – qui permettent de distinguer les trois hypostases et qui nous ramènent à la source unique du Fils et de l'Esprit, c'est-à-dire au Père. Les propriétés des hypostases sont tirées de leur relation d'origine. Elles ont une existence concrète. Mais le mode des processions divines est, quant à lui, inconnaissable. « Tu entends qu'il y a génération ? ne cherche pas curieusement le comment. Tu entends que l'Esprit procède du Père ? ne te fatigue pas à chercher le comment »³⁴.

Quant à la préoccupation théologique fondamentale, la pensée est identique de part et d'autre, Orient et Occident : l'Esprit est rattaché de façon indéfectible à l'essence. « Un seul dans les Trois, c'est la divinité. Les Trois Un seul ; j'entends les Trois en qui est la divinité ou, pour parler plus exactement, qui sont la divinité »³⁵. Mais la définition des hypostases développées par les Cappadociens ouvre la voie aux querelles ultérieures qui n'éclateront véritablement qu'avec Photius.

Les Cappadociens distinguaient les Personnes sur leur origine et leurs mutuelles relations, ce qui mettait en évidence les caractéristiques individualisantes de chaque hypostase. Photius reprend cette voie mais en durcissant la portée et en évacuant l'aspect sotériologique de la réflexion³⁶. Son raisonnement, et plus généralement la conception d'une triadologie grecque telle qu'elle fut élaborée suite au concile de Constan-

³³ Notons que les termes « source », « cause » et « principe » s'appliquent à la personne du Père et ce dans l'éternité. Ils ne s'appliquent ni à l'essence ni à la temporalité comme si le Fils était devenu Dieu dans le temps. Non, l'essence divine n'est ni générée ni engendrée. Les trois personnes sont égales dans leur divinité et sont unies les unes aux autres. Mais elles sont aussi différentes, sinon il n'y aurait plus de triade. Et l'une de ces différences réside en ce que le Père est deux fois « fécond ». Quant à sa personne, le Père est « source » ou « cause ». Le dogmaticien et spécialiste de la patristique Thomas F. Torrance résume toute cette question ainsi : « Comme Didyme l'a fait remarquer..., si l'on doit parler de la génération du Fils et de la procession de l'Esprit à partir de la *Personne* du Père, il ne faut pas y voir la *causation de leur être*, mais seulement le *mode* de leur différenciation enhypostatique au sein de l'Être intrinsèquement personnel de la Divinité » (*The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, Edimburg, T. & T. Clark, 1996, p. 178s., cité par Henri Blocher, « La Trinité, une communauté anarchique ? », *Théologie Evangélique*, 1/2002, N° 2, p. 13, n. 2).

³⁴ Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques* XX, 2, cité par : Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 54.

³⁵ Grégoire de Nazianze, *Discours théologiques* XXXIX, 2, cité par : Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 51.

³⁶ « Tout l'aspect sotériologique de la question, qui rendait si convaincante la

tinople, peut être résumé de la manière suivante. On part toujours du principe que la monarchie du Père assure l'unité des Personnes divines. Seul innascible – c'est-à-dire inengendré – le Père est à l'origine des deux autres Personnes de la Trinité. C'est lui qui est leur principe d'unité et de consubstantialité : le Fils et l'Esprit sont d'une seule et même essence divine parce qu'ils procèdent l'un et l'autre du Père. Mais, tandis que les Pères grecs concevaient un schéma plutôt dynamique de cette monarchie, Photius fige les caractéristiques individualisantes des hypostases. Ces caractéristiques ne sont pas simplement tirées des relations d'origine ; elles ont leur propre propriété constitutive et incommunicable. Le Père est l'Inengendré. Les Cappadociens reconnaissaient certes une existence propre et concrète à l'hypostase, mais, d'une part, ils ne séparaient pas aussi radicalement l'hypostase de la substance, et, d'autre part, ils n'osaient pas qualifier la procession de l'Esprit qui demeurerait ineffable³⁷. Leur théologie s'arrêtait moins sur l'irréductibilité de la Personne que sur le rattachement indéfectible de l'Esprit à l'essence divine, querelles arienne et pneumatomaque obligent³⁸.

Selon Photius, il y a en Dieu soit des caractères hypostatiques, soit des caractères ousianiques, c'est-à-dire essentiels (du grec *ousia*, « essence »). Une origine de la procession du Saint-Esprit qui serait commune au Père et au Fils porterait donc « atteinte à l'immutabilité des propriétés hypostatiques »³⁹. Si le Père et le Fils spirent conjointement l'Esprit, on poserait en Dieu une dyade, c'est-à-dire quelque chose qui n'est ni essentiel ni exclusivement personnel. C'est une propriété hypostatique commune à deux des trois Personnes, une catégorie qui ne ressort ni vraiment de l'unité essentielle ni des propriétés personnelles : « Le nom de 'Père', en effet, serait dépouillé et vide de sens, la propriété qui le caractérise ne serait plus son propre exclusif et deux Hypostases

pensée patristique, fait défaut chez Photius », remarque John Meyendorff (« La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux », p. 175).

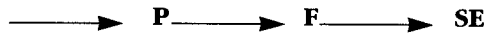
³⁷ Il n'en est pas moins vrai que ce sont les Cappadociens qui ont fixé le cadre conceptuel qui a permis à Photius de franchir le pas. Si les Latins vont reprendre l'héritage des Pères grecs quant à une perception substantielle de la Trinité et quant à la monarchie du Père, ils vont définir autrement la Personne à la suite de la théorie des relations de saint Augustin.

³⁸ C'est une thèse centrale chez Congar qui reste persuadé que le rejet du *Filioque* n'est pas une conséquence nécessaire de la pensée patristique grecque, cf. *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 50-114. Même constat chez les théologiens catholiques présents au colloque organisé par la revue *Russie et Chrétienté* sur la question du *Filioque*, cf. « Echange de vue consécutif aux exposés de M. Verkhovsky et du R.P. Dondaine », p. 219s., et « Dépôt des conclusions et discussion terminale », p. 225s.

³⁹ Photius de Constantinople, *De S. Sp. Mystagog.*, 89, P. G., CII, 380 ab., cité par : John Meyendorff, « La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux », p. 175.

divines seraient confondues en une seule Personne »⁴⁰. Le *Filioque* introduit donc une division au sein de la Trinité. Il a certes sa place, mais sur le plan de la manifestation, dans l'économie du salut. En Dieu, seule la Personne du Père possède la faculté d'être cause : l'Esprit procède *a Patre solo*, du Père seul. Ce primat accordé à la singularité hypostatique n'est toutefois pas pensé sans échanges interpersonnels car il y a une communion parfaite des trois Personnes de la Trinité. Celles-ci s'interpénètrent selon un lien de présence et de révélation réciproques où chaque personne contient (du grec *chôrein*) les deux autres. C'est la périchorèse ou circumincession⁴¹. Ce concept, développé par les Cappadociens, présente l'énorme avantage de surmonter définitivement le subordinatianisme : puisque chacune des hypostases est une manifestation totale de l'essence divine, Père, Fils et Saint-Esprit sont pleinement divins sans confusion. Chaque attribut divin – omnipotence, omniscience, éternité, etc. – s'applique indistinctement et pleinement aux trois hypostases⁴². En vertu de la périchorèse, l'action divine trouve sa source dans le Père, est réalisée dans le Fils et se parachève dans l'Esprit Saint. Transposé dans la vie divine elle-même, cet ordre justifie la formule *per Filium* : l'Esprit procède du Père par (en latin *per*) le Fils (en latin *filius*).

H.F. Dondaine se représente ainsi le schème grec⁴³ :



L'avantage de ce schéma est qu'il représente fort bien la Trinité économique. Par contre, il semble insuffisant à rendre compte de la Trinité telle qu'elle est en elle-même. Non seulement il peine à décrire la monarchie du Père, mais il exprime d'une façon beaucoup trop linéaire la consubstantialité des hypostases ainsi que le principe de leur procession. G. Bray pense trouver dans le schéma suivant une meilleure explication de la pensée trinitaire actuelle des orthodoxes orientaux⁴⁴ :

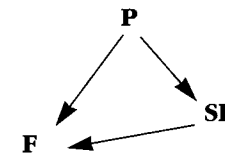
⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Pour compréhension des enjeux liés à la périchorèse chez les grands noms de la théologie contemporaine, voir : Henri Blocher, « La Trinité, une communauté an-archique ? », pp. 3-20.

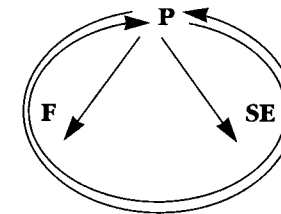
⁴² Les Occidentaux exploiteront davantage les implications de cette doctrine. Et c'est surtout Calvin qui en mesurera toute la force dans un traitement original. Voir : Gerald Bray, *La doctrine de Dieu* (coll. Théologie), Cléon d'Andran, Excelsis, 2001, pp. 203-232 et Donald Macleod, *La Personne du Christ* (coll. Théologie), Cléon d'Andran, Excelsis, 1999, pp. 170-183.

⁴³ Reproduit dans : Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, p. 216, n. 4.

⁴⁴ Gerald Bray, *La doctrine de Dieu*, p. 161.



Dans un tel diagramme, l'idée du Saint-Esprit qui procède du Père et repose sur le Fils est parfaitement rendue. Mais qu'en est-il du *per Filium*, idée centrale, s'il en est, chez les orthodoxes ? On ne voit pas très bien comment il serait rendu. En outre, la radicalité de la monarchie du Père ainsi que la notion de périchorèse ne me paraissent pas suffisamment bien illustrées⁴⁵. En s'inspirant d'une description de S. Verkhovsky, il me semble que l'on peut rendre compte de la triadologie grecque de façon plus précise⁴⁶ :



L'interpénétration absolue, mais sans confusion, des trois hypostases dans l'unité parfaite de Dieu est ici nettement mieux rendue. La pensée trinitaire des Cappadociens qui, rappelons-le, a influencé toute la pensée orientale ultérieure, est préservée : seul le Père est l'origine de la subsistance hypostatique et principe de la nature divine. C'est la radicalité de la monarchie, mais une monarchie qui s'inscrit au commencement et à l'arrivée du mouvement de la périchorèse. Dans ce mouvement, « toutes les personnes ont une relation immédiate avec les deux autres, mais chaque relation passe par la seconde personne vers la troisième en unissant toute la Sainte Trinité »⁴⁷. Ainsi le Fils et l'Esprit agissent-ils autant que le Père même si c'est le Père qui demeure l'unique source des hypostases.

⁴⁵ Comme nous le verrons plus loin, l'Occident parle aussi de la monarchie du Père mais dans un sens un peu différent : le Père est certes premier dans l'ordre trinitaire mais il n'est pas la seule origine de la subsistance hypostatique. Le facteur unifiant les trois hypostases tient d'abord au fait de posséder l'essence divine commune.

⁴⁶ S. Verkhovsky, « La triadologie de l'Eglise orthodoxe », p. 209. Lui-même parle de « triangle inscrit dans un cercle ».

⁴⁷ *Ibid.*, p. 210. D'autres auteurs récents comme Lossky, Meyendorff ou Evdokimov soulignent également avec force autant la monarchie que la périchorèse.

1.2.2. L'approche occidentale

Comme cela fut déjà évoqué plus haut, la tradition latine conçoit les conciles de Nicée et de Constantinople comme véritablement œcuméniques. Si saint Ambroise regrettait la *communio soluta et dissociata* (« la communion défaite et brisée ») provoquée par un concile dont aucun membre ne fut évêque latin, le Symbole lui-même n'a jamais été refusé⁴⁸. La distinction établie par les Cappadociens entre la substance commune et les hypostases fut unanimement accueillie par l'Église universelle tant en Orient qu'en Occident. Saint Basile et ses confrères ont ainsi permis l'élaboration d'une théologie consubstantielle, mais sans se prononcer sur le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit Saint. Tournant décisif, disais-je, dans la mesure où l'on applique à la Trinité l'idée de consubstantialité sans autonomisation ou dévalorisation des Personnes divines particulières. On pense les Trois dans leur égalité d'essence – c'est le *ο`μοουσιος* (du grec *homos*, « égal », et du grec *ousia*, « essence ») – et ensuite on les distingue. A partir de là chaque tradition tire des conséquences différentes. L'Orient a eu tendance à absolutiser l'être hypostatique au point que ce soit son « propre » qui le caractérise. C'est en ayant posé le propre des hypostases que l'on peut penser l'essence commune. C'est pourquoi l'on parle de pensée « personnaliste ». A partir d'Augustin, l'Occident reprend cette attitude qui est de penser d'abord la substance commune aux Personnes mais en faisant un pas supplémentaire : « Il considère la substance divine elle-même sans la considérer dans les Personnes »⁴⁹. En somme, saint Augustin s'appuie sur l'acquis des Cappadociens qui ont mis en évidence la consubstantialité et donc la substance commune aux trois hypostases. Puis il cherche à comprendre ce qui permet le passage de l'essentiel au personnel : c'est sa théorie des relations, ainsi que nous le verrons plus loin. Ce faisant, il perçoit le Dieu à la fois Un et trine indépendamment des missions temporelles. La Trinité n'est plus nécessairement pensée en lien avec sa révélation économique mais en elle-même, de façon « statique »⁵⁰. C'est en ce sens que l'on parle de théologie « essentielle » ou « substantielle ». Voyons de quoi il retourne.

Saint Augustin part des textes bibliques qui attestent la distinction des manifestations personnelles du Père, du Fils et de l'Esprit. Les trois Personnes de la Trinité se manifestent distinctement aux hommes dans le temps et dans l'espace pour que ces derniers puissent en apprendre l'existence⁵¹. L'évêque d'Hippone a médité les données scripturaires

⁴⁸ *Epist.* 13,6 (PL 16, 953), cité par : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 268.

⁴⁹ Réflexion de Dom Liliane dans : Multi, « Echange de vues suscité par les exposés de M. Meyendorff et du R.P. Camelot », p. 196.

⁵⁰ L'expression vient de Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 121.

⁵¹ Cf. *La Trinité*, IV, XXI, 30-32 (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée

pour voir ce qui est dit de chacune des trois Personnes et de leurs relations réciproques quant à leurs noms, leurs origines, leurs missions, etc. Il n'est donc pas question d'un « essentialisme » où la tri-personnalité divine s'évanouirait au profit d'une unité envahissante. La démarche fondamentale augustinienne consiste plutôt à comprendre ces connexions mutuelles entre les trois Personnes en fonction de l'unité de la nature de Dieu : « La Trinité est un seul et vrai Dieu, et il est tout à fait exact de dire, de croire, de penser que le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont d'une même et unique substance ou essence »⁵². C'est en fonction de cette perspective précise – l'unité de la nature commune aux trois Personnes – que l'on peut dire de saint Augustin qu'il envisage d'abord une vue de l'unité de Dieu⁵³. La terminologie augustinienne est emblématique à ce propos : *Deus-Trinitas* est le terme utilisé pour désigner la réalité du Dieu Un et trine⁵⁴. Par là, les Personnes ne sont pas nommées séparément, mais sont comprises comme une unité. Elles sont consubstantielles entre elles, à leur commune nature, et non plus d'abord au Père. Insistance donc sur l'égalité dans la substance et, par là, sur l'unité de substance. On pressent une difficulté évidente, récurrente en théologie trinitaire : comment passer de l'essentiel au personnel sans que l'un n'absorbe l'autre ? Un accent trop fort sur l'unité de l'essence peut ruiner la distinction des Personnes. C'est le danger sabellien – l'hérésie de Sabellius – pour qui le Père, le Fils et l'Esprit Saint ne sont que trois modes successifs de révélation du Dieu unique. C'est pourquoi l'on appelle également « modalisme » cette pensée qui nie toute distinction hypostatique. A l'inverse, une distinction hypostatique de type subordinationnisme ou arien⁵⁵ refuse d'accorder aux trois Personnes de la Trinité une pleine, égale et parfaite divinité. Il est donc urgent

de Brouwer, 1955. C'est dans les quatre premiers livres qu'Augustin recourt à l'Écriture pour établir sa thèse. Il fera ensuite office de systématicien – sans que les textes bibliques ne soient jamais très loin – dans une partie plus spéculative (livres V-XV).

⁵² Saint Augustin, *La Trinité*, I, II, 4.

⁵³ On en veut pour preuve l'ouverture de la partie positive du traité, là où Augustin expose le contenu du dogme d'après l'Écriture (livres I-IV), qui débute par l'affirmation de l'unité des trois Personnes : « Le Père, le Fils, le Saint-Esprit attestent dans l'indivisible égalité d'une unique et identique substance leur divine unité et (...) ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu » (*La Trinité*, I, IV, 7). Ce n'est qu'ensuite qu'il est question de la distinction des manifestations personnelles.

⁵⁴ Cf. le « tableau de textes concernant l'expression : *Deus-Trinitas* » élaboré par Marcellin Mellet et Pierre-Thomas Camelot dans : Saint Augustin, *La Trinité*, t. 1, p. 570.

⁵⁵ Rappelons que l'évêque d'Hippone veut répliquer aux ariens et anoméens qui étaient encore soutenus par le pouvoir peu auparavant. Cf. *Saint Augustin, La Trinité*, V, III, 4 et VI, I, 1.

de penser l'union de l'identité *et* de la distinction des Personnes. Pour ce faire, il faut d'abord chercher de quoi ou comment est faite une Personne.

Si l'on veut penser rigoureusement, sans dissolution ni séparation, l'unité de substance et la pluralité des hypostases, il faut d'abord chercher le principe qui permette la distinction des Personnes, estime saint Augustin : ce sont les relations d'origine. « Père », « Fils » et « Saint-Esprit » sont les termes qui distinguent les trois Personnes consubstantielles. Or ces termes sont relatifs. Le « Père » ne peut être désigné tel qu'en rapport à un « Fils » ; de même « Fils » ne se dit qu'en relation à « Père ». Ce sont les relations qui diversifient les Personnes dans l'essence une. La Personne est donc elle-même constituée par une opposition relationnelle : « Fils » par rapport à « Père ». La Personne n'est pas un simple « rapport » dans la diversité intra-divine ; elle se pose véritablement pour elle-même comme relationnelle *et* absolue. C'est ce que saint Thomas appellera la « relation subsistante »⁵⁶.

Mais cette théologie des relations soulève un problème vis-à-vis de l'Esprit Saint. Quelle opposition⁵⁷ de relation me permet de distinguer la Personne de l'Esprit Saint ? Si l'Esprit est du Père et du Fils, quel terme corrélatif a-t-il ? Saint Augustin répond à cela en attribuant à l'Esprit le terme personnel de Don :

Dans beaucoup de relatifs il arrive qu'on ne trouve pas de terme qui exprime le lien réciproque des réalités relatives. (...) Du moins, quand nous parlons du don du Père et du Fils, nous ne pouvons, bien sûr, pas parler du Père et du Fils du don, mais, pour avoir ici une correspondance réciproque, nous parlons du don du donateur et du donateur du don. Dans ce cas on a pu trouver une expression en usage, dans l'autre point⁵⁸.

Don et Donateur sont essentiellement relatifs. L'Esprit procède du Père et du Fils comme Don, alors que le Père et le Fils sont un Donateur unique. Saint Augustin sait qu'il n'emploie pas des termes scripturaires mais il pense néanmoins être fidèle à la Bible. Dans l'évangile

⁵⁶ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 118s. et 160-173.

⁵⁷ Attention ici à ne pas confondre « relation d'opposition » et « opposition de relation ». Comme le note si justement Yves Congar : « Dire 'relation d'opposition' au lieu d'opposition de relation', c'est-à-dire de rapport (comme Père-Fils, Fils-Père), pourrait signifier que, pour les Latins, les personnes sont de pures relations dans l'essence, ce qui manifesterait peu de compréhension, tant de la notion de relations subsistantes que de la façon dont les Latins conçoivent la diversité des Personnes dans l'unité et la simplicité de l'Absolu divin » (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 112, n. 11). A ce propos, Congar déplore que les critiques orthodoxes confondent bien souvent ces deux expressions.

⁵⁸ Saint Augustin, *La Trinité*, V, XII, 13.

de Jean, le Père comme le Fils envoient l'Esprit. En conséquence, on peut affirmer qu'ils sont l'un et l'autre Donateur⁵⁹.

Le *Filioque* découle naturellement de ces perspectives trinitaires. Génération et spiration ne sont des processions distinctes que s'il y a diversité du Principe : le Père vis-à-vis du Fils, le Père et le Fils, en tant que principe spirateur, vis-à-vis de l'Esprit. Dans l'unité de l'essence commune, l'Esprit ne se distingue donc relationnellement du Père et du Fils qu'en procédant des deux comme leur Esprit commun (en latin *communiter ab utroque*)⁶⁰ : le Saint-Esprit procède *a Patre Filioque*, du Père et du Fils. S'il n'en procédait pas, il ne pourrait pas se distinguer du Fils.

Cela fait immédiatement surgir deux questions.

1. La monarchie du Père dans l'ordre intra-trinitaire serait-elle reniée ? Non, car seul le Père est innascible, Principe sans principe, tandis que le Fils reçoit sa fécondité d'un autre, à savoir du Père : « Le Père est principe de toute la divinité ou, plus exactement, de la déité, parce qu'il ne tient son origine de rien d'autre. Il n'a en effet personne de qui tenir l'être ou de qui procéder, mais c'est de lui que le Fils est engendré et que le Saint-Esprit procède »⁶¹.
2. Ne crée-t-on pas une dyade au sein de la Trinité ? Là encore la réponse est négative, car il s'agit toujours de propriétés personnelles, de relations internes entre les Personnes. D'une certaine façon, on pourrait dire que le Fils ne spire pas exactement de la même manière que le Père. Il le fait selon la place qu'il occupe dans la pluralité des relations personnelles : en temps que Fils du Père. Lorsque les Latins prétendent que le Fils spire lui aussi l'Esprit, ils sont donc en train de parler de sa relation au Père et du rôle qu'il a en tant que Fils : seul le Père est Principe sans principe alors que le Fils est co-principe, faculté qu'il tient du Père. On reste dans l'ordre des propriétés personnelles. Ainsi, la tradition latine s'inscrit-elle dans le schéma *ex Patre per Filium*, du Père par le Fils, mais

⁵⁹ Ce faisant, Augustin établit un lien très fort entre la mission temporelle et la procession éternelle au point qu'il remonte de l'une à l'autre pour fonder sa dogmatique : « Être envoyé, c'est être connu dans sa procession du Père » (*La Trinité*, IV, XX, 29).

⁶⁰ Saint Augustin, *La Trinité*, XV, XXVI, 47. C'est l'expression qui pose probablement le plus de difficulté à un Oriental. Cf. Jean-Claude Larchet, « La question du 'Filioque'. A propos de la récente 'Clarification' du conseil pontifical pour la promotion des croyants », pp. 8-11.

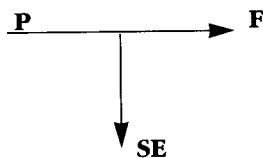
⁶¹ Saint Augustin, *La Trinité*, IV, XX, 29 (PL 42,908).

en explicitant le *per* en un sens causal second. Le Saint-Esprit procède du Père *principaliter*, à titre de principe premier et absolu⁶².

Outre sa théologie des relations, saint Augustin approfondit les analogies qui peuvent aider à saisir, en partie du moins, le mystère trinitaire. Le développement s'inscrit nettement dans une veine psychologique. L'évêque d'Hippone pense que l'acte créateur est révélation de Dieu, que par cet acte Dieu montre une multitude de reflets de son être. On devrait donc trouver dans les âmes croyantes des « vestiges » de la Trinité, des « traces » qui seraient autant de signatures du Créateur. Ces vestiges se déploient en une série de triades dont les plus connues sont⁶³ : *amans* (« l'Aimant »), *amatus* (« l'Aimé »), *amor* (« l'Amour ») ; *memoria* (« la Mémoire »), *intelligentia* (« l'Intelligence »), *voluntas* (« la Volonté »). Saint Augustin a introduit ce thème déjà en conclusion du livre VI : « Ils sont trois, l'un aimant ce qui tient l'être de lui, l'autre aimant celui dont il tient l'être, et cet amour même »⁶⁴. Dans cette triade, le Saint-Esprit est la connexion du Père et du Fils, le lien de l'amour réciproque (*vinculum caritatis*). On retrouve le motif de l'Esprit comme Don.

Théorie des relations et interprétation psychologique de la Trinité sont les deux grands apports de saint Augustin que la tradition occidentale reprendra non sans différenciations internes : « Assurément c'est Augustin qui ici comme en beaucoup d'autres points a marqué de son empreinte vigoureuse et décisive la pensée latine »⁶⁵. Cette empreinte sera particulièrement manifeste en rapport au thème du don⁶⁶.

H.F. Dondaine conçoit la compréhension latine du *Filioque* de la façon suivante⁶⁷ :



⁶² Au livre XV, XVII, 29, on voit que « ce n'est pas sans raison que, dans cette Trinité, on appelle Verbe de Dieu le Fils seul, Don de Dieu le Saint-Esprit seul, et Dieu le Père celui-là seul de qui le Verbe est engendré et de qui procède, comme de son premier principe (*principaliter*), l'Esprit Saint ».

⁶³ Voir p. 587s. de *La Trinité*.

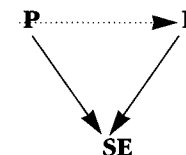
⁶⁴ Saint Augustin, *La Trinité*, VI, V, 7.

⁶⁵ Pierre-Thomas Camelot, « La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit 'a filio' ou 'ab utroque' », p. 192.

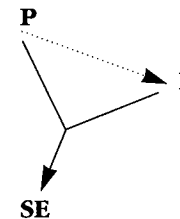
⁶⁶ Cf. la section « Une théologie de l'Esprit comme théologie du don et de la surabondance de Dieu » chez : Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit*, pp. 82-84.

⁶⁷ Reproduit dans : Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, p. 217, n. 1.

La flèche qui part du Père et aboutit au Fils exprime l'idée d'engendrement, tandis que la flèche issue du premier trait souligne l'acte commun de spiration. G. Bray⁶⁸ se représente la conception latine dans un schéma légèrement différent mais qui parle bien de la même réalité : la flèche en pointillé exprime l'acte de génération et les flèches en continu celui de spiration.



Malgré une représentation spatiale claire de la spiration commune au Père et au Fils, ces deux schémas ne parviennent pas, à mon sens, à rendre compte pleinement du *principaliter*. En employant deux flèches pour la spiration de l'Esprit, Bray peine à décrire l'acte commun de spiration ainsi qu'à distinguer le principe premier et le co-principe. Pour sa part, Dondaine accroche la spiration à la génération. Si l'idée d'un Père en tant que principe premier y est rendue par la flèche en provenance du Père, la représentation spatiale du rattachement de la spiration à la génération peut facilement induire en erreur. Si l'acte de spiration dépend de celui de la génération n'est-ce pas comprendre les processions du Fils et de l'Esprit comme étant posées dans le temps ? N'est-ce pas mettre à mal la co-éternité des trois hypostases divines ? Aussi, je me propose d'élaborer un nouveau schéma qui puisse davantage exprimer l'ordre d'origine conditionnant la spiration commune au Père et au Fils :



Dans un tel schéma, l'idée de la spiration commune par le Père et le Fils est exprimée par la flèche à deux origines. Quant à la monarchie du Père, elle est préservée d'une double façon :

1. Aucune flèche n'aboutit à lui. Toutes s'originent en lui. Il est donc le Principe premier.

⁶⁸ Gerald Bray, *La doctrine de Dieu*, p. 181. Bray relève l'influence décisive de saint Augustin sur ce schéma. Le professeur anglican n'est pas certain toutefois que la pensée de saint Augustin puisse se schématiser aussi nettement ainsi (p. 179s.).

2. La représentation spatiale des trois hypostases facilitent l'idée d'un Père o` *Monarchoj*, Principe premier.

En guise de conclusion à la première partie

Finalement, la question fondamentale de la querelle filioquiste est la suivante : peut-on concevoir le *per Filium* de façon « causale » ou non ? Grecs et Latins prétendent tous que le Saint-Esprit est donné par le Fils et que ce fait a une portée dans l'ontologie divine. Mais comment expliquer ce « par » ? A-t-il une portée « causale » ? Je prendrai personnellement position dans les deux prochains chapitres.

Si la compréhension du *per Filium* cristallise les débats sur la procession de l'Esprit et, plus globalement, sur les perspectives trinitaires de chaque tradition, qu'en est-il de l'enjeu théologique ? Chaque construction théologique du même mystère trinitaire a sa cohérence propre, mais part de points de vue différents : l'Occident part de l'unité de l'essence divine pour considérer ensuite les trois Personnes, tandis que l'Orient a pour point de départ le concret, c'est-à-dire les trois hypostases. Ainsi que je l'ai évoqué, la radicalisation de ces intuitions respectives a provoqué une rupture. Est-ce à dire que la foi est différente, ou, à l'inverse, qu'il s'agit d'une foi commune, mais qui part de perceptions différentes et qui met en œuvre d'autres instruments de pensée⁶⁹ ? A ce stade, il m'est difficile de répondre d'une façon trop personnelle tant la connaissance requise au traitement de cette question déborde le cadre de ce travail. Peu importe. Même les partisans les plus convaincus de la correspondance des formules reconnaissent la différence des points de vue. Si l'Occident accorde, de fait, un primat à l'égalité d'essence, l'Orient marque davantage le propre de chaque Personne, le personnel. La tradition occidentale s'inscrit donc dans un schéma de type « descendant » alors que l'Orient développe une vision plutôt « ascendante ». Ces différentes perspectives ne sont pas sans conséquences sur la manière de penser l'homme dans ses rapports à Dieu et au monde.

En théologie occidentale, le particularisme de la construction théologique filioquiste est visible en des points cruciaux de ses deux grandes traditions. Lorsque les orthodoxes reprochent aux catholiques d'avoir pensé leur ecclésiologie sur la trame d'un subordinatianisme pneumatologique⁷⁰, leur suspicion n'est pas sans fondement historique. Si le Fils est effectivement la source de l'Esprit, n'est-ce pas renforcer

⁶⁹ Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 180, 264 et Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit*, p. 71.

⁷⁰ Cf. Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit saint dans la tradition orthodoxe*, p. 70.

encore davantage le statut papal de vicaire du Christ⁷¹ ? Le dogme de l'infailibilité du pape se trouve ainsi étayé⁷². Et le charisme est soumis à l'institution. De même chez les protestants, le fort accent de la Réforme sur l'Écriture – sola Scriptura – n'est pas exempt de teinte filioquiste : primauté à la Parole. Les Réformateurs ont effectivement pensé leur théologie trinitaire non en terme de dépendance de l'Esprit à l'Église mais d'union de l'Esprit à la Parole. Mais cette union ne s'est pas faite sans un accent fort accordé au pôle christologique : subordination de la tradition à l'Écriture, des œuvres à la foi. Le risque encouru ici, tant par les catholiques que par les protestants, c'est de réduire l'Esprit Saint à un simple rôle de substitut du Fils en l'expropriant, en quelque sorte, de sa plénitude personnelle⁷³. Il ne serait qu'un moyen au service de l'œuvre et de la Personne du Fils.

La pensée orthodoxe tend plutôt à souligner l'indépendance personnelle de l'Esprit « qui n'est soumis à rien ; défiant, non défié ; emplissant toutes choses et rempli par aucune ; participé et non participant ; sancifiant, non sanctifié »⁷⁴. L'existence personnelle de chaque Personne de la Trinité est donc irréductible à l'essence commune. Mais à trop insister sur les relations d'origine comme caractéristiques de l'hypostase – comme le Père est innascible, il est l'Inengendré – et sur la monarchie du Père, on peut légitimement se demander si les développements de l'Orient n'ont pas rendu abstraite la notion même de personne. Prenons l'Esprit. Sa propriété hypostatique est généralement définie comme « puissance de sanctification ». Mais il tire son existence du Père qui assure, en tant que source ou principe, l'unité consubstantielle des Trois. Or le Père, ainsi que nous l'avons déjà vu, est l'Inengendré. Mais comment le non-engendrement, qui est quelque chose d'éminemment abstrait, peut-il définir une Personne ? Dans un tel cas de figure, la relation qui unit les hypostases s'apparente à une abstraction

⁷¹ Ce reproche n'a évidemment de force que si l'ecclésiologie est pensée à partir d'une matrice christologique, ce que l'Église romaine a traditionnellement fait. Même Congar le reconnaît : « Une théologie de l'Église vue comme 'incarnation continuée' a dominé dans l'Église romaine » (*Je crois en l'Esprit saint*, t. 1, p. 213).

⁷² L'archidiacre de Chichester Manning, par exemple, a considéré l'Esprit comme la garantie de l'enseignement infailible de l'institution. La voix de cette institution, c'est-à-dire le magistère, « ne peut donc jamais errer en dénonçant et en proclamant les lumières révélées qu'elle possède » (cité par : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit saint*, t. 1, p. 215). On assiste à une appropriation de l'Esprit par le pôle christologique, ici l'institution.

⁷³ C'est une attaque dure qui revient assez souvent sous la plume de penseurs orthodoxes. Cf. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, pp. 166, 242-244.

⁷⁴ Jean Damascène, *De fide orth.* I, 8 ; PG 94, 821BC, cité par : John Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 231.

et on peut se demander légitimement si la volonté libre de chaque Personne est encore préservée⁷⁵. Nous voici fort éloignés de ce concret pourtant revendiqué. Ainsi, lorsqu'une hypostase est définie selon sa propriété constitutive et incommunicable, c'est-à-dire en transformant la relation d'origine en propriété, l'exaltation du personnalisme risque de porter atteinte à la réalité de l'existence hypostatique.

La mise en évidence de ces deux écueils que sont la dissolution de la plénitude personnelle de l'Esprit d'un côté et l'exaltation d'un personnalisme abstrait de l'autre met le doigt sur la question fondamentale de toute pneumatologie : quelles catégories utiliser pour penser l'œuvre de l'Esprit ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans les deux chapitres suivants afin d'esquisser une théologie de la troisième Personne qui sache éviter, si possible, les mauvais écueils. ■

Fin de la 1^{re} partie

LE DISCOURS DE JÉSUS À NAZARETH ET LA QUESTION DU JUBILÉ (Lc 4,16-30)

par Micaël
RAZZANO,
pasteur à
Rosny-sous-Bois,
France

La question de savoir si le jubilé, tel que le définit l'A.T. (Lv 25 en particulier), est une préoccupation lucanienne, divise les exégètes. Au centre de la controverse se trouve le discours de Jésus à Nazareth et en particulier la citation du prophète Esaïe (Lc 4,18.19) qui concentre les principaux arguments en faveur de l'approche pro-jubilatoire. Nous commencerons donc par l'étude de la citation elle-même. Puis nous évoquerons l'usage dans la littérature rabbinique au 1^{er} siècle de notre ère afin d'en vérifier la portée au moment où Jésus cite ce texte dans la synagogue.

Une fois l'enjeu de la citation exposé, nous procéderons à une exégèse de Lc 4,16-30. Ce qui frappe à la lecture de ce passage, c'est le violent contraste entre la situation initiale où Jésus entre dans la synagogue pour y faire la lecture suivant les coutumes juives de l'époque et la situation finale où Jésus est chassé hors de la ville pour être précipité du haut d'une montagne. Qu'est-ce qui a pu produire un tel revirement de situation ?

Pour répondre à cette question, nous suivrons une approche narrative qui tiendra compte des différentes réactions de l'auditoire aux paroles de Jésus¹. Cette démarche devrait nous permettre de suivre les étapes du récit et d'examiner de plus près la dynamique qui mène à l'éviction de Jésus par les habitants de la ville. Nous porterons aussi

¹ Le récit restitué en effet avec soin les différentes réactions de l'auditoire. L'attente anxieuse (v. 20) laisse la place à l'étonnement admiratif (v. 22) avant de se transformer en fureur meurtrière (vv. 28-29). James A. Sanders attire l'attention sur le risque de s'identifier trop vite à Jésus et d'ignorer ainsi l'assemblée (James A. Sanders, « Isaiah in Luke », *Interprétation*, 36, 1982, p. 152).

et on peut se demander légitimement si la volonté libre de chaque Personne est encore préservée⁷⁵. Nous voici fort éloignés de ce concret pourtant revendiqué. Ainsi, lorsqu'une hypostase est définie selon sa propriété constitutive et incommunicable, c'est-à-dire en transformant la relation d'origine en propriété, l'exaltation du personnalisme risque de porter atteinte à la réalité de l'existence hypostatique.

La mise en évidence de ces deux écueils que sont la dissolution de la plénitude personnelle de l'Esprit d'un côté et l'exaltation d'un personnalisme abstrait de l'autre met le doigt sur la question fondamentale de toute pneumatologie : quelles catégories utiliser pour penser l'œuvre de l'Esprit ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans les deux chapitres suivants afin d'esquisser une théologie de la troisième Personne qui sache éviter, si possible, les mauvais écueils. ■

Fin de la 1^{re} partie

LE DISCOURS DE JÉSUS À NAZARETH ET LA QUESTION DU JUBILÉ (Lc 4,16-30)

par Micaël
RAZZANO,
pasteur à
Rosny-sous-Bois,
France

La question de savoir si le jubilé, tel que le définit l'A.T. (Lv 25 en particulier), est une préoccupation lucanienne, divise les exégètes. Au centre de la controverse se trouve le discours de Jésus à Nazareth et en particulier la citation du prophète Esaïe (Lc 4,18.19) qui concentre les principaux arguments en faveur de l'approche pro-jubilatoire. Nous commencerons donc par l'étude de la citation elle-même. Puis nous en évoquerons l'usage dans la littérature rabbinique au 1^{er} siècle de notre ère afin d'en vérifier la portée au moment où Jésus cite ce texte dans la synagogue.

Une fois l'enjeu de la citation exposé, nous procéderons à une exégèse de Lc 4,16-30. Ce qui frappe à la lecture de ce passage, c'est le violent contraste entre la situation initiale où Jésus entre dans la synagogue pour y faire la lecture suivant les coutumes juives de l'époque et la situation finale où Jésus est chassé hors de la ville pour être précipité du haut d'une montagne. Qu'est-ce qui a pu produire un tel revirement de situation ?

Pour répondre à cette question, nous suivrons une approche narrative qui tiendra compte des différentes réactions de l'auditoire aux paroles de Jésus¹. Cette démarche devrait nous permettre de suivre les étapes du récit et d'examiner de plus près la dynamique qui mène à l'éviction de Jésus par les habitants de la ville. Nous porterons aussi

¹ Le récit restitué en effet avec soin les différentes réactions de l'auditoire. L'attente anxieuse (v. 20) laisse la place à l'étonnement admiratif (v. 22) avant de se transformer en fureur meurtrière (vv. 28-29). James A. Sanders attire l'attention sur le risque de s'identifier trop vite à Jésus et d'ignorer ainsi l'assemblée (James A. Sanders, « Isaiah in Luke », *Interprétation*, 36, 1982, p. 152).

une attention particulière au rapport qu'entretient la citation du prophète Esaïe avec l'ensemble de la péricope. Comment Jésus en vient-il à citer le prophète Esaïe ? Comment cette citation est-elle retranscrite ? Comment s'insère-t-elle dans le récit et contribue-t-elle activement à son élaboration ? Enfin nous vérifierons comment la question du jubilé se pose dans ce passage et quelles conclusions en tirer.

« L'année favorable du Seigneur » : la citation d'Esaïe

Lc 4,18.19 n'est pas une citation exacte d'Es 61,1.2. Le texte présente une « conflation » d'Es 61,1.2 et Es 58,6. Si Luc suit la Septante, à certains endroits, il opte pour le texte massorétique. Enfin, la citation présente des problèmes de critique textuelle. Pour Charles A. Kimball, il s'agit d'une des formes de citation de l'A.T. les plus complexes du N.T.²

Si nous entrons dans le détail de la citation, nous nous apercevons que le texte de Luc présente différentes omissions par rapport à la Septante et au texte massorétique. La première (« pour guérir ceux qui ont le cœur brisé ») qui est attestée par les manuscrits les plus anciens, n'est toutefois pas reprise par la Koinè (Codex Alexandrinus). Les partisans de la version longue y voient une base pour le proverbe au v. 23 (« Médecin, guéris-toi, toi-même »)³. Mais ne faut-il pas y voir plutôt une assimilation à la Septante ? C'est la raison pour laquelle nous optons pour la forme courte même si nous reconnaissons que le débat sur cette question reste ouvert⁴. Cette omission n'est sans doute pas fortuite car elle place au centre de la citation « le recouvrement de la vue »⁵, expression qui, nous le verrons, aura des répercussions dans le récit.

² Charles J. Kimball, *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 94, JSOT Press, Sheffield, 1994, p. 99.

³ Cf. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, The Paternoster Press, Exeter, 1978, p. 182.

⁴ Reicke choisit la version longue notamment parce qu'elle donne à la citation un rythme poétique qui renforce sa structure (cf. Robert Sloan, *The Favorable Year of The Lord*, a Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke, A Dissertation for the degree of Doctor of Theology, Basel, Schola Press, Austin, 1977, n. 9 p. 91).

⁵ Avec Jean-Noël Aletti, cette structure concentrique nous semble nette :
« L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres
il m'a envoyé pour publier la libération aux captifs
et le recouvrement de la vue aux aveugles
pour renvoyer ceux qui ont été brisés en liberté,
pour publier une année de grâce du Seigneur »

La deuxième omission (la finale d'Es 61,2) permet d'arrêter la citation sur « une année favorable du Seigneur » et évite ainsi la mention du jugement telle qu'elle apparaît en Es 61,2b. Nous verrons que cette omission ne sera pas sans conséquence pour la suite des événements, notamment concernant la réaction de colère des habitants de Nazareth. Luc fera référence aux jours de vengeance bien plus tard dans son évangile (cf. 21,22).

Le mot *dektos* sur lequel s'arrête la citation sera repris au v. 24. Il traduit l'hébreu *ratsou* qui vient du verbe *ratsa* lequel signifie soit « payer une dette » (il s'agit de l'homme qui offre le paiement) soit « se déclarer satisfait » (il s'agit de Dieu qui accepte le paiement)⁶. Son usage par la Septante est souvent cultuel, lié aux pratiques sacrificielles, mais pas exclusivement⁷. Sa signification est particulière en Es 61,2, étant donné le contexte messianique du passage⁸. Selon Bart-J. Koet, en Lc 4,19, *dektos* aurait un sens proche de « plaisant », « apporter du bénéfique / salut »⁹. L'année favorable du Seigneur serait donc une année de faveur et de bénédiction pour les hommes¹⁰. Pour Howard Marshall, il y a là une allusion directe à l'année du jubilé mais comprise d'un point de vue symbolique par des actes de salut¹¹.

Au début de ce même v. 19, il est intéressant de noter que Luc suit le texte massorétique en notant *keruxai* (pour *qara*) à la place de *kalesai* (LXX). Pourquoi quitter ici l'usage de la Septante ? Luc veut-il simplement maintenir le parallèle avec « pour publier la libération aux captifs » du verset précédent ? Cette expression se trouve appliquée en Lv 25,10 à la fête de l'année du jubilé. Dans le texte massorétique, l'expression hébraïque *qara derôr* établit le point de contact entre Es 61,1 et Lv 25,10. Son usage par le texte massorétique est spécifique

(cf. Jean-Noël Aletti, *L'art de rencontrer Jésus-Christ*, Seuil, Paris, 1989, p. 60, n. 20 et aussi Thomas P. Osborne et Joseph Stricher, *L'année jubilaire et la remise des dettes*, Repères Bibliques, Bayard, 1999, p. 97).

⁶ Cf. André Trocmé, *Jésus-Christ et la révolution non violente*, Labor et Fides, Genève, 1961, p. 26. Voir aussi Robert Sloan, *op. cit.*, p. 35.

⁷ Il s'applique également aux actes et aux prières des justes (cf. *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Kittel, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, vol. II, 1964, p. 59).

⁸ *Ibid.*

⁹ Bart-J. Koet, « Today this Scripture has been fulfilled in your ears », Jesus explanation of Scripture in Luke 4:16-30, *Five Studies in interpretation of Scriptures in Luke-Actes*, Leuven University Press, Leuven, 1989, p. 43. Citant Bajard, il note que dans la Septante, le sens de « plaisant » a peu à peu évolué vers celui « de bénéfique » (*ibid.*).

¹⁰ Cf. David Hill, « The rejection of Jesus at Nazareth », *The Composition of Luke's Gospel*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999, p. 27.

¹¹ Howard Marshall, *op. cit.*, p. 184.

au jubilé¹². En choisissant ce terme, Luc apporte un indice supplémentaire en faveur de l'hypothèse pro-jubilatoire. Jésus fait plus que simplement appeler l'année favorable du Seigneur, il la proclame publiquement.

Autre anomalie de taille cette fois, l'insertion d'Es 58,6¹³ dans le texte d'Es 61 a fait couler beaucoup d'encre. S'agit-il d'une faute de mémoire de Luc ? A-t-il voulu conserver une structure parallèle en chiasme à la citation ? Faut-il y voir l'influence d'une exégèse postérieure de l'Eglise primitive ?¹⁴ Luc avait-il accès à un document dans lequel ces passages étaient déjà ainsi mêlés ?¹⁵ Il semblerait plutôt que la technique utilisée pour combiner les textes correspond à l'une des règles herméneutiques en vigueur à l'époque : la *gezerah shavah*¹⁶. Cette règle permettait le rapprochement de deux textes sur la base d'une jonction verbale ou nominale (mots communs aux textes ainsi rapprochés)¹⁷. Elle était couramment utilisée par les théologiens juifs pour rapprocher des versets de contextes parfois différents¹⁸.

Le mot qui permet le rapprochement ici est *afesis*¹⁹. Or il s'agit d'un mot-clé dans le vocabulaire biblique du jubilé. Sur les 50 utilisations

¹² Cf. Lv 25,10 ; Es 61,1 ; Jr 34,8.15.17. Cf. Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts, The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*. Journal for study of the New Testament, Supplement Series 110, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 220, n. 2.

¹³ « Pour renvoyer ceux qui ont été brisé en liberté » : l'infinitif *aposteilai* à la place de *apostelle* (LXX) est sans doute une altération stylistique qui permet à l'inclusion d'entrer dans la série des infinitifs de la citation (cf. Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 100).

¹⁴ Pour ces différentes hypothèses et d'autres, voir Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵ Cf. H.J. Bernard Combrink « The structure and significance of Luke 4:16-30 », *Neotestamentica*, 7, 1973, p. 35.

¹⁶ Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 29 et Michael Prior, *Jesus The Liberator*, Nazareth Liberation Theology, Luke 4:16-30, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 153.

¹⁷ Cf. Jean Koenig, *L'herméneutique Analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe* ; Leiden A.J. Brill, 1982, p. 50. Cette technique provient des treize règles de R. Ishmael qui ont été reprises dans les sept règles de Hillel au 1^{er} siècle (cf. *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem ; vol. 8, 1971, p. 367).

¹⁸ Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 107. Voir aussi James A. Sanders, *op. cit.*, 1982, p. 151.

¹⁹ Cf. Joseph Fitzmeyer, *The Gospel according to Luke*, vol. I, Doubleday & Company Inc., New-York, 1981, p. 533. Les mots hébreux correspondants pour *afesis* étant différents, le rapprochement de ces deux textes à partir de ce mot ne pouvait se faire qu'à partir de la Septante. Charles A. Kimball précise : « Several studies on the languages of Palestine and Jesus suggest that he could speak Greek along with Aramaic and Hebrew » (*op. cit.*, p. 107).

de *afesis* dans la Septante, 22 se trouvent dans Lv 25 et 27 où il traduit l'hébreu *yobel* (« année du jubilé ») et *derôr* (« liberté, affranchissement » – Lv 25,10). Ailleurs, il sert à la traduction d'un autre mot pour décrire le repos sabbatique (*shemitta*)²⁰. « La liaison s'est opérée d'autant mieux, remarque Charles Perrot, que l'accrochage verbal grec *dektos* se rencontre dans Is. 58,5 et 61,2 LXX »²¹. Ce rapprochement permet à Luc de souligner le mot *afesis*²². Ce qui fait dire à Bart-J. Koet : « Le fait que nous ayons *afesis* dans Es 58,6 et 61,1 LXX est une indication que les ordonnances du jubilé (Lv 5,8-55) et des années sabbatiques (Ex 23,10.11 ; Lv 25,1-7 et Dt 15,1-18) forment un arrière-plan important de ces textes et pour Luc 4,18-19 »²³.

Cette analyse se précise quand on sait qu'Es 57,15 à 58,14 et 61,1-11 étaient déjà associés dans les lectures faites le jour de Kippour qui marquait également le début de l'année jubilaire²⁴. Dès lors, on comprend mieux comment le fragment d'Es 58,6 a pu être intégré à la citation d'Es 61,1-2. Pour Michael Prior, « l'introduction du verset d'Es 58,6 dans le texte d'Es 61, intensifie les implications sociales du message de liberté de Jésus »²⁵. Il apporte un argument supplémentaire en faveur d'une lecture jubilaire de la citation d'Es 61,1.

Voyons à présent si le vocabulaire et l'usage de ce texte notamment à Qumrân confirment cette approche.

Le vocabulaire utilisé par le prophète Esaïe a des résonances jubilaires certaines. Ainsi, l'expression « pour proclamer la libération aux captifs » (Es 61,1), est une phrase qui selon Edward J. Young est

²⁰ Bultmann précise au sujet de *afesis* : « It is used for 'release' (...) in Lev 25:10 especially Is. 58:6 ; 61:1, where it denotes eschatological liberation » (cf. Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1964, p. 510).

²¹ Charles Perrot, « Luc 4,16-30 et la lecture biblique de l'ancienne synagogue », *Exégèse Biblique et judaïsme*, édité par Jacques E. Menard, Strasbourg, 1973, p. 178 (*ibid.*). François Bovon remarque que les mots *sèmeron* et *dektèn* utilisés ailleurs par Luc sont également présents en Esaïe 58 (vv. 4 et 5) (François Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc*, vol. I, Labor et Fides, Genève, 1991, p. 206).

²² Cf. Robert O'Toole, « Jesus as the Christ in Luke 4:16-30 », *BIB*, vol. 76, 1995, p. 510.

²³ Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 31. Voir aussi Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 109.

²⁴ Cf. François Bovon, *op. cit.*, p. 206 et Charles Perrot, *op. cit.*, p. 178. L'auteur précise que les passages de Lv 25,9ss et Es 61,1 étaient associés lors des lectures de ce jour. Par ailleurs Robert Sloan fait remarquer que l'arrière-plan thématique d'Es 58 est précisément l'année sabbatique (*op. cit.*, p. 39).

²⁵ Michael Prior, *Jesus The Liberator*, Nazareth Liberation Theology, Luke 4:16-30. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 141.

utilisée par Esaïe en référence à la loi de l'année du jubilé²⁶. La signification du mot *aicmalotois* (« captifs ») ne devrait pas, selon Robert Sloan, être limitée aux prisonniers de guerre ou aux exilés mais pourrait s'étendre aux personnes rendues esclaves en raison de leur insolvabilité²⁷. Ensuite, le terme *tetbrausmenoi* (Es 58,6) désigne les victimes d'une oppression et s'applique par extension aux opprimés économiques que la loi du jubilé vient protéger. Enfin le choix du prophète pour « l'année » (Es 61,2) au lieu du « jour » apparaît aux yeux de certains exégètes comme une autre allusion à l'année du jubilé²⁸. « Pour le judaïsme rabbinique, note John Howard Yoder, et donc pour les auditeurs de Jésus, il est fort probable qu'elle était comprise en référence à l'année du jubilé »²⁹. Quant à l'expression « pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, il m'a envoyé » (Es 61,1), sans utiliser un vocabulaire propre aux prescriptions jubilaires, elle était cependant étroitement associée au jubilé par la communauté de Qumrân³⁰. Un rapide aperçu du vocabulaire de la citation d'Esaïe par Jésus confirme la légitimité d'une lecture jubilaire de ce texte. Pour Joël B. Green, « il est maintenant largement reconnu que Esaïe 58 et 61 développent des thèmes jubilaires »³¹.

Pour terminer l'analyse de cette citation d'Esaïe, il est intéressant de vérifier son usage dans la littérature rabbinique du temps de Jésus. Un document de Qumrân, *11QMelchizedek*, de la première moitié du 1^{er} siècle de notre ère³², apporte un éclairage fort utile sur l'utilisation et l'importance d'Es 61 à cette époque³³. En effet, ce document opère

²⁶ Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 3, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1972, p. 459.

²⁷ C'est précisément la situation visée par les lois jubilaires (cf. Lv 25,39ss). Robert Sloan cite à l'appui de sa démonstration les interprétations de Robert North et P. Miller et conclut : « This word is very appropriate in the context of a jubiliary understanding of the Isaianic reading, need not be doubted » (*op. cit.*, p. 38). Par ailleurs, cet usage du mot *aicmalotois* correspond à celui qui ressort du texte de Melchizedek de la Cave 11 de Qumrân relié à Lv 25,10-13 et Dt 15,2 (cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, p. 532).

²⁸ Cf. Edward J. Young, *op. cit.*, p. 460.

²⁹ John Howard Yoder, *op. cit.*, p. 33.

³⁰ Cf. Robert Sloan, *op. cit.*, p. 41. Joseph A. Fitzmeyer est d'avis que le texte attire l'attention sur les classes sociales défavorisées (*op. cit.*, 1981, p. 532). C'est aussi la pensée de Georges Casalis (« Un nouvel an : Luc 4,16-21 », *ETR*, 1981, p. 153).

³¹ Joël B. Green, *The Gospel of Luke*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 1997, p. 212. Voir aussi Mark L. Strauss : « Isaiah 61 has clear connections to Jewish year of jubilee » (*op. cit.*, p. 220).

³² Cf. David Hill, *op. cit.*, p. 38.

³³ Cf. André Caquot et Marc Philonenko, « La légende hébraïque de Melchisédek », *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiades, 1987, pp. 427-430.

un rapprochement entre les principaux textes jubilaires Lv 25 (qui encadre le texte), Dt 15 et Es 61,1-3³⁴. Ce regroupement s'est très probablement réalisé dans le contexte du Kippour³⁵. Plusieurs allusions à Es 61,1-3 émaillent le récit de Qumrân³⁶. Merrill P. Miller a démontré que les références aux passages bibliques étaient construites sur une interprétation eschatologique d'Es 61,1-3³⁷. Le récit reprend les principaux thèmes jubilaires puisqu'il fait allusion à Melchisédek qui « proclamera pour eux la libération en leur remettant [la dette] de toutes leurs fautes »³⁸. L'allusion à la pratique jubilaire de la remise des dettes est ici spiritualisée comme elle le sera en grande partie chez Luc.

Par ailleurs, James A. Sanders a montré que dans la plupart des traditions rabbiniques, Es 61,1-3 est perçu comme annonçant une référence eschatologique, un jubilé eschatologique³⁹. Et selon John Howard Yoder, le rabbin Stephen Schwarzschild aurait signalé que certains lectionnaires talmudiques reliaient Es 61 et Lv 25⁴⁰. Ainsi, il existait au 1^{er} siècle de notre ère une tradition exégétique qui associait dans une perspective eschatologique les textes fondateurs du jubilé (Lv 25 et Dt 15) et le récit d'Es 61⁴¹.

L'hypothèse a été émise, mais elle reste difficile à vérifier, que le discours de Jésus à Nazareth a eu lieu le dixième jour du mois de Tishri (septembre-octobre), c'est-à-dire le jour du Kippour, de l'année 26-

³⁴ Parmi les autres textes cités dans ce récit : Es 52,7 ; Ps 82,1-2 et 7,8-9.

³⁵ Cf. Charles Perrot, *op. cit.*, pp. 178-79.

³⁶ Cf. André Caquot et Marc Philonenko, *op. cit.*, vv. 4, 6, 9, 13, 14, 19, 20.

³⁷ Merrill P. Miller, « The function of Isa 61 : 1-2 in 11QMELCHIZEDEK », *JBL* 88, 1969, pp. 467-69.

³⁸ André Caquot et Marc Philonenko, *op. cit.*, p. 428.

³⁹ James A. Sanders, « From Isaiah 61 to Luke 4 », *Christianity, Judaism and other greco-roman cults*, studies for Morton Smith at sixty, vol. I N.T., édité par Jacob Neusner, Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 88. Joseph A. Fitzmeyer a montré que la manière dont Luc cite l'A.T. est proche de celle des juifs de la Palestine. Ainsi l'évangéliste le plus influencé par l'ambiance hellénistique dépend pourtant étroitement des traditions exégétiques juives de Palestine (Joseph A. Fitzmeyer, « The use of the OT in Luke-Acts », *SBL, Seminar Papers*, 1992, p. 529).

⁴⁰ John Howard Yoder, *Jésus et le Politique*, P.B.U., Lausanne, 1984, p. 33. L'auteur précise cependant qu'il s'agit d'une correspondance personnelle et que les lectionnaires talmudiques sont peut-être plus tardifs (*ibid.*).

⁴¹ Walter J. Houston de confirmer : « The Isaiah passage has been connected with that in Leviticus at least since Qumran, and Zimmerli has argued the case for the institution of the jubilee year as the background of the expressions here » (« 'Today, in Your Very Hearing' : Some Comments on the Christological Use of the Old Testament », *The Glory of Christ in the New Testament*, Studies in Christology in Memory of Georges Bradford Caird, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 47).

27. Or, c'était précisément l'année du jubilé⁴². Cette hypothèse renforcerait l'interprétation jubilatoire que pouvaient avoir les auditeurs de Jésus de la citation d'Ésaïe. Certes, cela pose la question de la mise en pratique du jubilé. Il est probable que cette législation n'était guère appliquée dans sa totalité et de manière régulière au 1^{er} siècle. Cependant, il est intéressant de relever ici le témoignage de Josèphe selon lequel « il n'y a pas un seul hébreu qui aujourd'hui encore, n'obéisse à la législation de l'année sabbatique... »⁴³. Par ailleurs, la pratique répandue du *prosboul*⁴⁴ montre que le jubilé avait encore des incidences économiques du temps de Jésus. À côté de cette dimension socio-économique, la perception eschatologique du jubilé ne faisait que croître au 1^{er} siècle de notre ère⁴⁵.

Comme le souligne James A. Sanders : « Le plus grand intérêt pour l'assemblée de Nazareth écoutant Jésus lire le passage d'Ésaïe était la libération du fardeau de l'oppression romaine »⁴⁶. L'attente du Messie qui viendrait libérer son peuple de l'oppression et accomplir ainsi le grand jubilé restait très attachée à la lecture d'Es 61⁴⁷. Ce qui fait dire à Daniel Marguerat que dans la prédication programmatique de Nazareth, « la reprise d'Es 61,1s. ('l'Esprit du Seigneur est sur moi') s'inscrit dans le cadre d'une théologie messianique du jubilé qui fait état de la délivrance des captifs, de la guérison des aveugles et de la libération des opprimés (v. 18) »⁴⁸. Voyons à présent comment Luc insère cette citation dans son récit.

⁴² Cf. André Trocmé, *op. cit.*, pp. 34, 35 ; Charles Perrot, *op. cit.*, pp. 182-183 ; Craig A. Evans, *op. cit.*, p. 75.

⁴³ Flavius Josèphe, *Antiquités* III.15 (cité par John Howard Yoder, *op. cit.*, p. 34, note 17).

⁴⁴ Le mot vient du grec *pros boulèn* signifiant : « acte accompli devant un tribunal » (cf. John Howard Yoder, *op. cit.*, p. 63). Cette procédure mise au point par Hillel autorisait à transférer à un tribunal le droit de recouvrer pour son compte une dette abolie par l'année sabbatique. Il s'agissait d'un contournement astucieux du jubilé lequel pouvait parfois poser problème. En effet, plus l'année du jubilé approchait, plus les riches hésitaient à prêter de l'argent aux pauvres de peur de perdre leur capital.

⁴⁵ Ce qui fait dire à D. Monshouer : « The year of Jubilee is not in fact any longer proclaimed every fiftieth year – if ever – but adopts an eschatological meaning in view of the End Time » (D. Monshouer, « The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth », *Biblica*, vol. 72, 1991, Rome, p. 94).

⁴⁶ James A. Sanders, « Isaiah in Luke », *Interpretation* 36, 1982, p. 152

⁴⁷ C'est ce qui ressort de *11QMelkisèdek*. Par ailleurs John Howard Yoder de souligner que « l'idée que la restauration du peuple de Dieu se vit sous la forme d'un jubilé, tant dans ses réalisations historiques antérieures que dans sa dimension eschatologique, fait donc partie intégrante du discours prophétique » (*op. cit.*, p. 35).

⁴⁸ Daniel Marguerat, *La première histoire du Christianisme*, Lectio Divina, 180, Labor et Fides / Cerf, Paris-Genève, 1999, p. 163.

Après cette étude de la citation d'Ésaïe, il semble d'ores et déjà difficile d'écarter toute allusion aux prescriptions jubilatoires. Nous vérifierons à présent si cette analyse se confirme par l'exégèse de l'ensemble de la péricope de Nazareth⁴⁹. Après les questions préliminaires touchant au découpage du texte et à sa structure, nous étudierons chaque étape du récit suivant les questions posées en introduction⁵⁰.

Les vv. 16 à 30 se déroulent dans un même lieu (la synagogue) et le même jour (le sabbat). À cette unité de lieu et d'espace vient s'ajouter l'unité d'action : Jésus est le personnage central, celui qui mène l'action d'un bout à l'autre du récit. Jean-Noël Aletti le souligne : « Tout semble dépendre de son initiative et c'est à lui que renvoient tous les verbes même le passif *epedothè* »⁵¹. Les autres personnages (officiant, auditoire) restent au second plan, dans l'anonymat. Enfin les vv. 16 et 30 délimitent clairement la péricope en mentionnant d'abord l'entrée du personnage principal (v. 16) puis son départ (v. 30). Lc 4,16-30 forme donc un épisode narratif nettement distinct⁵².

Mais cette entité ne peut pas pour autant être considérée indépendamment de son contexte auquel elle reste fortement attachée⁵³ comme le soulignent les transitions qui tout à la fois délimitent le récit et l'insèrent dans l'ensemble de l'évangile (cf. vv. 14.15 et 31.32). Les vv. 14 et 15 sont parfois associés à la péricope de Nazareth.

Mais il s'agit plutôt d'une transition jouant un rôle charnière dans la séquence narrative plus large du récit⁵⁴. Ces versets qui « regardent

⁴⁹ Nous ne discuterons pas dans notre exégèse les questions des sources, à savoir si Luc est dépendant de Marc 6,1-6 ou s'il a utilisé d'autres traditions (cf. Joseph A. Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 527). Les ressemblances avec le récit de Marc sont certaines notamment en ce qui concerne les principaux éléments du récit (visite de Jésus à la synagogue, réaction de l'auditoire, proverbe, absence de miracles...) mais il existe aussi beaucoup de divergences dont la citation d'Ésaïe (l'épisode de Luc est à peu près deux fois plus long que celui de Marc). Notre exégèse essentiellement narrative se limitera à une étude du récit qui de l'avis de H.J. Bernard Combrink présente une grande cohérence (« The structure and significance of Luke 4,16-30 », *Neotestamentica*, 7, 1973, 42).

⁵⁰ Nous n'aborderons pas la question de l'identité de Jésus (Messie, prophète...) qui dépasse le cadre de notre étude.

⁵¹ Jean-Noël Aletti, *L'art de rencontrer Jésus-Christ*, Seuil, Paris, 1989, p. 40.

⁵² Cf. Michael Prior, *op. cit.*, p. 150.

⁵³ Joël B. Green relève dans la péricope des thèmes déjà abordés par Luc comme l'activité de l'Esprit-Saint (Joël B. Green, *op. cit.*, p. 207).

⁵⁴ Avec Michael Prior, il nous semble que ces versets introduisent à la fois la section à Nazareth (16-30) et à Capernaüm (31-44) (*op. cit.*, p. 151).

dent en arrière autant qu'en avant »⁵⁵ sont un procédé typiquement lucanien⁵⁶.

Comme le souligne Joël B. Green, à la suite de Bart-J. Koet, le récit est structuré par l'alternance des interventions de Jésus et des réactions de l'audience soigneusement rapportées par Luc⁵⁷. Ce qui permet de distinguer trois phases dans le récit :

1. D'abord nous avons les vv. 16 à 20 au cours desquels Jésus est invité à lire le prophète Esaïe. La citation d'Esaïe par Jésus entraîne l'attente anxieuse de l'assemblée. Cette première phase décrit la situation initiale et les conditions dans lesquelles se crée la tension narrative. Ce nouement de l'action est particulièrement net avec la réaction anxieuse de l'assemblée.
2. Suivent les vv. 21 et 22. Au cours de cette deuxième phase, Jésus donne son interprétation du texte d'Esaïe, ce qui suscite une réaction de surprise et d'admiration parmi les Nazaréens.
3. Enfin les vv. 23 à 29 rapportent la troisième intervention de Jésus, plus longue. Jésus met à jour les attentes de l'assemblée (v. 23), il cite un proverbe (v. 24) puis se réfère à deux prophètes de l'A.T. : Elie et Elisée (vv. 25-27). Cette dernière intervention entraîne une réaction particulièrement violente chez les Nazaréens qui s'apprêtent à tuer Jésus (v. 29). Au cours de cette troisième phase, la tension narrative parvient à son paroxysme puis laisse place au dénouement de l'action (départ de Jésus au v. 30)⁵⁸.

Cette structure a pour mérite de nous décentrer de la question de l'identité de Jésus⁵⁹ pour davantage prendre en considération la

⁵⁵ François Bovon, *op. cit.*, p. 201.

⁵⁶ Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 26. On retrouve ce procédé aux vv. 31 et 32. Cette nouvelle transition avec l'histoire suivante (4,33-43) reprend elle aussi des éléments anciens ('jour du sabbat', v. 31) et en introduit de nouveaux (cf. v. 32).

⁵⁷ Cf. Joël B. Green, *op. cit.*, p. 21. Voir aussi Michael Prior, *op. cit.*, p. 151. H.J. Bernard Combrink opte pour une autre structure autour de deux grands ensembles : vv. 16-22 et 23-29 (*op. cit.*, pp. 28-34). Il nous semble que cette structure ne tient pas suffisamment compte de la réaction de l'auditoire au v. 20 qui tout en étant silencieuse n'en reste pas moins minutieusement décrite par Luc.

⁵⁸ Selon Bart-J. Koet, ce verset a une double fonction : « It constitutes an inclusion with 4,16 and describes Jesus final reaction to his audience in Nazara » (*op. cit.*, p. 28).

⁵⁹ Tentation d'autant plus grande que, nous l'avons dit, Jésus est celui qui garde l'initiative tout au long du récit. Pourtant, Luc accorde beaucoup d'importance aux réactions de l'assemblée.

réaction de l'assemblée et la dynamique du récit. Comme le remarque Roland Meynet : « Le fait majeur que ce ne soit plus sur la seule question de l'identité de Jésus qu'est centré le texte, mais sur le binaire formé par cette question des gens et l'affirmation précédente de Jésus, réorganise l'ensemble du texte selon un système suffisamment différent pour que chacun des éléments se trouve modifié dans ses rapports avec tous les autres »⁶⁰. Nous suivrons donc ces trois phases en restant attentifs à la progression du récit et à la manière dont la citation d'Esaïe s'y intègre.

Citation d'Esaïe et attente anxieuse des Nazaréens (vv. 16-20)

La situation initiale présente Jésus dans la continuité d'une tradition qu'il a intégrée dès son enfance⁶¹. Le participe parfait passif *tetbrammenos* (« avait été élevé ») précédé de la précision « selon sa coutume »⁶² viennent renforcer cette notion d'un passé très présent dans cette première scène. Avant d'apporter quelque chose de nouveau, susceptible de surprendre, voire de choquer, Jésus est présenté comme héritier d'une tradition qu'il connaît, respecte⁶³, reprend à son compte. Cet accent mis sur la tradition traverse tout le récit. Comme le remarque Roland Meynet, « [les] premiers mots [de Jésus] sont ceux d'un prophète d'autrefois... [et] son intervention se termine sur le rappel des merveilles accomplies par deux autres prophètes encore plus anciens, Elie et Elisée. »⁶⁴

Mais Jésus n'est pas pour autant un agent passif subissant une tradition ancestrale. Dès le v. 16, Luc le présente comme l'acteur principal du récit, celui qui prend l'initiative. Les vv. 16c à 20c sont construits suivant une structure en chiasme⁶⁵:

A – Jésus se lève pour lire (v. 16c)

B – On lui remet le livre du prophète Esaïe (v. 17a)

C – Il l'ouvre (v. 17b)

Il cite le prophète Esaïe (vv. 18.19)

⁶⁰ Roland Meynet, *Initiation à la rhétorique biblique*, Qui donc est le plus grand, Initiations, Cerf, Paris, 1982, p. 44.

⁶¹ Luc est le seul des synoptiques à souligner cet aspect (cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 530).

⁶² Les deux expressions sont en rapport étroit comme le montre Frédéric Godet (Frédéric Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, L.A. Monnier, Neuchâtel, 1969, p. 316). *Kata to eiothos* fait allusion à la jeunesse de Jésus. Dès l'âge de cinq ans, l'enfant avait accès à la synagogue.

⁶³ L'acte de se lever pour la lecture était un signe de respect pour la Parole de Dieu (cf. Leon Morris, *L'évangile selon Luc*, Sator, Paris, 1985, p. 93).

⁶⁴ Roland Meynet, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁵ Cf. Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 4 ; Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 28. ; H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, p. 31.

C' – Il roule le livre (v. 20a)

B' – Il le rend (v. 20b)

A' – Il s'assoit (v. 20c)⁶⁶

Cette structure place en son centre la citation d'Ésaïe qui fait office de pivot⁶⁷. Ce qui est surprenant c'est qu'aucun verbe n'introduit explicitement l'acte de lecture. A aucun moment il n'est dit que Jésus lit alors que les autres actions moins significatives ont toutes des verbes qui les définissent avec précision. « Comment le narrateur, s'interroge Jean-Noël Aletti, a-t-il pu mentionner des faits comme recevoir et redonner, dérouler et enrouler le rouleau, et passer l'acte si important (puisque le reste de l'épisode en dépend) de lire... »⁶⁸. Certes il y a bien la précision « il se leva pour lire » (v. 16) mais le narrateur n'indique ici que l'intention de lire et non l'acte lui-même⁶⁹.

Là où on aurait pu s'attendre à rencontrer le verbe lire, on trouve l'énigmatique *euren* (« il trouva », v. 17b). Qu'est-ce que ce verbe signifie au juste ? Luc a-t-il voulu dire que Jésus a lui-même choisi le passage ? Cette question en pose une autre : existait-il un calendrier de lecture auquel Jésus aurait dû se soumettre ? Dans ce cas l'officiant lui aurait remis le rouleau ouvert sur le passage à lire. Les avis sur la question sont partagés⁷⁰, mais son importance pour notre sujet nous oblige à quitter un instant l'analyse narrative afin de mieux cerner, s'il est possible, les conditions dans lesquelles la citation d'Ésaïe a été prononcé.

Ce passage est la plus ancienne description que l'on ait d'un service à la synagogue⁷¹. Les autres documents sur ce sujet sont postérieurs à 70 et en l'état actuel des recherches, nous ne savons pas avec exactitude comment se déroulait un service à la synagogue du temps de Jésus⁷². Michael Prior est d'avis qu'avant 70, la piété manifestée dans les familles était plus importante que les rassemblements à la synagogue, même si ceux-ci étaient réguliers⁷³. Qui plus est, la Palestine

⁶⁶ Michael Prior élargit cette structure à l'ensemble des vv. 16 à 20 mais le parallèle qu'il établit entre 16a et 20b ne repose que sur la mention de la synagogue et nous paraît moins convaincant (*op. cit.*, p. 153).

⁶⁷ H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁸ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁹ Cf. François Bovon, *op. cit.*, p. 205.

⁷⁰ « Wether Is. 61 was prescribed for Jesus or wether he chose it himself is difficult to determine » (Robert Sloan, *op. cit.*, p. 91).

⁷¹ Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 101.

⁷² Cf. Thomas P. Osborne et Joseph Stricher, *op. cit.*, p. 95. Les documents postérieurs montrent que la lecture de la Torah précédait celle des prophètes. Si cette coutume était déjà observée du temps de Jésus, elle serait à supposer. Luc ne ferait mention que de la partie qui l'intéresse (cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 531).

⁷³ Michael Prior, *op. cit.*, p. 102.

semble avoir bénéficié d'une plus grande liberté dans la liturgie, notamment concernant le choix des lectures⁷⁴. Pour Leon Morris, il n'est pas possible d'assurer l'existence à cette époque d'un lectionnaire fixé⁷⁵. Il suggère que si Jésus ne choisit pas le livre « qu'on lui donne », il a très bien pu en déterminer lui-même le passage⁷⁶. C'est également notre avis, d'autant qu'on ne trouve ce texte d'Ésaïe que dans les lectionnaires plus tardifs, mais pas dans ceux de l'époque de Jésus⁷⁷.

Si Jésus a lui-même trouvé ce passage, il a pu aussi le citer par cœur comme c'était semble-t-il la coutume pour les textes qui étaient suivis d'un sermon⁷⁸. Le passage d'Ésaïe était bien connu et cette manière de faire soulignait l'autorité de celui qui présidait au service synagogal. Cette interprétation implique que *anagnomai* (« pour lire », v. 16) englobe à la fois la citation et la prédication, liant étroitement l'un à l'autre. Ainsi la citation ferait déjà partie intégrante du sermon ce qui explique pourquoi Jésus selon la pratique juive déjà mentionnée du *gezerah shavah*, a pu réunir Es 61,1-2 et 58,6⁷⁹. Dans ce cas, Bart-J. Koet suggère que le vrai sens de « il trouva » (v. 17) serait à rapprocher d'un usage technique pour trouver le sens dans les textes⁸⁰.

Un autre indice semble confirmer ce point de vue. Si nous retournons à la structure en chiasme des vv. 16c à 20c, nous nous apercevons que l'expression « pour lire » n'a pas son pendant. « Il s'assoit » au v. 20 (A') n'est suivi d'aucun verbe à la différence de « il se leva », v. 16, A). A la place, c'est la réaction des Nazaréens qui est décrite. Ce n'est qu'au verset suivant que l'intention de dire est clairement

⁷⁴ Cf. Charles Perrot, *op. cit.*, p. 175.

⁷⁵ Leon Morris, *op. cit.*, p. 93. Charles A. Kimball précise ceci : « Although there was a fixed lectionary for the law in Jesus' day, scholars debate whether there was one of the prophets at this time. Most authorities argue that the evidence suggests that there was a freedom of choice for the prophetic reading during the NT period, but a few assert that there was a fixed system. » (*op. cit.*, p. 102).

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cf. John Howard Yoder, *op. cit.*, p. 32, n. 12.

⁷⁸ C'est la suggestion de D. Monshouer (*op. cit.*, p. 93). Voir aussi Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, C.W.K. Gleerup-Lund-Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1961, p. 172.

⁷⁹ C'est l'avis de Charles A. Kimball : « That is, the Esa 58:6 insertion between 61:1-2 was due to Jewish practice of stringing texts together on the basis of catchwords in forming a sermon » (*op. cit.*, p. 108).

⁸⁰ Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 30, n. 18. Birger Gerhardsson dans un ouvrage consacré aux pratiques rabbiniques, souligne qu'on attendait des rabbins essentiellement qu'ils fassent ressortir des textes leur contenu et les applique selon une exégèse adéquate et spirituelle (Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, C.W.K. Gleerup-Lund-Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1961, p. 172).

affichée⁸¹. Ce procédé qui ouvre la structure en chiasme sur son dernier élément génère une attente et permet d'associer étroitement la citation du texte d'Ésaïe à la prédication de Jésus. Les deux événements n'en forment plus qu'un, rassemblés dans l'acte même de « lire ». Ainsi la citation d'Ésaïe pour essentielle qu'elle soit n'en reste pas moins dépendante de l'interprétation que Jésus va en donner. L'absence de parallèle en A' participe à la tension narrative en créant une attente chez le lecteur comme chez les Nazaréens.

Nul doute qu'en choisissant ce texte d'une portée eschatologique certaine à l'époque comme nous l'avons souligné, Jésus suscite l'intérêt de l'assemblée. Le choix du texte et sa construction transforment la situation initiale somme toute assez banale (Jésus entrant dans la synagogue pour lire) en événement singulier : qu'est-ce que Jésus va pouvoir dire à partir de ces paroles d'Ésaïe ainsi rassemblées ?

Au v. 20, Luc décrit avec soin la réaction des Nazaréens. C'est par le regard que se traduit l'attente fébrile de l'auditoire : « les yeux de tous » mais surtout *atenizantes* (« fixer du regard, regarder attentivement »)⁸². Ce choix n'est pas fortuit. D'abord, on l'a relevé, la citation d'Ésaïe place en son centre la mention du retour à la vue des aveugles. Mais ce thème sera aussi exploité tout au long de l'évangile⁸³ jusqu'au chap. 24 où les compagnons sur la route d'Emmaüs, d'abord empêchés, de reconnaître Jésus (24,16), vont finalement avoir leurs yeux ouverts (24,31)⁸⁴. Cette terminaison tranche avec celle du livre des Actes où la citation d'un autre passage d'Ésaïe (Es 6,9.10) traduit l'incapacité de comprendre ce qui se donne à entendre et de voir ce qui se présente au regard (cf. Ac 28,26).

Qu'en sera-t-il pour les habitants de Nazareth réunis dans la synagogue ? La suite du récit nous apprend que ni leurs yeux, ni leurs oreilles mentionnées au verset suivant⁸⁵, ne vont connaître la même

⁸¹ Jean-Noël Aletti remarque « qu'après ce verset, l'insistance sur le dire n'est pas seulement marquée par la répétition du même vocable, mais également par des formules énonciatives : 'à coup sûr je vous dirais', 'assurément je vous le dis'. » (*op. cit.*, p. 44).

⁸² Cette expression très lucanienne se retrouve en Ac 3,12 et 6,15 où la même situation d'attente est décrite. Selon Joseph Fitzmeyer, elle exprime une « admiration inébranlable d'estime et de confiance » (*op. cit.*, 1981, p. 533).

⁸³ Cf. Thomas Osborne et Joseph Stricher, *op. cit.*, p. 109ss et Michael Prior, *op. cit.*, pp. 154ss.

⁸⁴ Roland Meynet s'interroge à ce sujet : « Le retour des aveugles à la vue proclamé dans la Synagogue n'est-il pas réalisé pour Cléophas et son compagnon, sur la route d'Emmaüs ? » (*op. cit.*, p. 48).

⁸⁵ L'écoute et le regard occupent une place importante dans la péripécie de Nazareth (cf. v. 23 où le dicton voudrait 'faire voir' la parole de Jésus et la récurrence de *akouo* : vv. 23, 28). Joseph Fitzmeyer voit ici un lien entre les yeux, les oreilles et le témoignage au v. 22 (*op. cit.*, 1981, p. 534).

transformation que les compagnons d'Emmaüs. Les Nazaréens vont bien plutôt se retrouver dans la citation d'Es 6,9.10, incapables de comprendre ce que Jésus leur dit ou de voir ce qu'il leur montre. Pour l'heure, c'est l'expectative dans la synagogue. Le présent (*atenizantes*)⁸⁶ traduit d'autant mieux cette impatience de connaître tout de suite l'explication que Jésus va donner aux célèbres paroles d'Ésaïe.

Interprétation de Jésus et surprise des Nazaréens (vv. 21.22)

A partir du v. 20, tout ce qui concerne la parole est mis en avant. Jean-Noël Aletti remarque que le vocabulaire de la parole jusque-là inexistant se met à proliférer : « il commença à leur dire » (v. 21), « au sujet des paroles » (v. 22), « qui sortaient de sa bouche » (v. 22), « certainement, vous me direz » (v. 23), « en vérité, je vous le dis » (v. 24), « c'est la vérité, je vous le dis » (v. 25)⁸⁷. Cette accumulation est d'autant plus significative que Luc utilise rarement par ailleurs de telles formules⁸⁸. Si Jésus se moule dans la tradition en reprenant les paroles des prophètes (Ésaïe, Elie et Elisée), sa propre parole n'en reste pas moins pertinente et essentielle. C'est elle qui permet une juste compréhension de la tradition. *Erxato* (« il commença ») au v. 21, souligne la solennité des propos de Jésus qui tout en étant étroitement liés aux paroles d'Ésaïe n'en restent pas moins distincts⁸⁹ et introduit déjà l'idée d'accomplissement qui suit. En insistant autant sur l'acte de parole, Luc présente Jésus à son tour comme un prophète qui non seulement actualise la parole prophétique mais qui surtout, nous allons le voir à présent, l'accomplit.

Le commentaire de Jésus au v. 21 est « explosif »⁹⁰. C'est le « aujourd'hui » placé en début de phrase qui déclenche la charge⁹¹. Ce que les Nazaréens projetaient dans le futur, Jésus l'accomplit dans le présent. Mais c'est bien dans l'expression « pleinement accomplie » qu'il faut rechercher l'onde de choc des paroles de Jésus. Ce verbe ne désigne pas une simple actualisation par Jésus comme l'aurait fait un prophète de l'ancienne alliance (ce qui aurait déjà été beaucoup). *Peplerotai* traduit une véritable plénitude, un plein accomplissement

⁸⁶ Peu courant dans le discours indirect du récit. *Akouontes* lui fait écho au v. 28.

⁸⁷ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁸ Jean-Noël Aletti précise que « c'est l'unique passage du III^e évangile où trois versets se suivent avec chacune une insistance énonciative » (*ibid.*).

⁸⁹ Nous sommes d'avis avec Charles A. Kimball que ce verbe introduit l'ensemble des paroles de Jésus dans la péripécie (*op. cit.*, p. 113).

⁹⁰ L'expression est de Bovon (*op. cit.*, p. 207).

⁹¹ Pour Robert Sloan, ce terme fait écho à « l'année » du v. 19 (*op. cit.*, p. 47).

au sens le plus fort. Dans le contexte de Luc, sa signification se rapproche de *teleioo*⁹².

Son utilisation par Jésus au v. 21 précipite la réalisation de la parole d'Ésaïe dans le présent immédiat, dans « l'aujourd'hui ». Cet effet d'immédiateté est renforcé d'une part par l'usage du parfait qui exprime le résultat actuel et durable d'une action et d'autre part par la précision « que vous venez d'entendre » (littéralement : « dans vos oreilles »)⁹³. Pour Frédéric Godet qui compare la voix de Jésus dans ce verset à « la trompette du sacrificateur divin proclamant le jubilé »⁹⁴, cette expression « signifie que les actes de grâce messianiques promis par le prophète se réalisent par le fait même de ce qui leur est donné d'entendre en ce moment »⁹⁵. Par ces mots, Jésus fait des Nazaréens rassemblés dans la synagogue les premiers bénéficiaires de la Bonne Nouvelle⁹⁶. Cette application immédiate appelle à son tour un changement, un choix tout aussi immédiat chez ceux qui écoutent⁹⁷.

Nous avons vu comment dans certaines communautés, notamment à Qumrân, ces paroles d'Ésaïe revêtaient une forte dimension eschatologique. Par son interprétation radicale, Jésus innove⁹⁸ et donne aux paroles d'Ésaïe une tout autre dimension. Ce qui concernait l'avenir s'applique désormais au présent. Cette remise en question de l'interprétation traditionnelle complexifie la situation initiale. Quel en sera l'effet sur les auditeurs ?

⁹² Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 36. Ce thème de l'accomplissement traverse tout le troisième évangile. On le retrouve dans la scène finale de l'évangile (24,43).

⁹³ Walter Houston le remarque : « It was fulfilled as it was read » (*op. cit.*, p. 47).

⁹⁴ Frédéric Godet, *op. cit.*, p. 320.

⁹⁵ *Ibid.* C'est aussi l'avis de Georges Casalis pour qui cette expression signifie : « Cette parole du passé, qui vient d'être lue, s'accomplit et s'actualise dans l'instant où elle est redite par Jésus dans les oreilles de ses auditeurs... » (*op. cit.*, p. 155).

⁹⁶ Cf. Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, pp. 47-48. L'auteur précise que le propos de Jésus « signifie que les relations décrites par le prophète se réalisent au moment où il s'adresse à eux. » (*ibid.*).

⁹⁷ C'est l'interprétation de Bart-J. Koet qui compare sur ce point la péripécie de Nazareth et la lapidation d'Étienne (Ac 7) (*op. cit.*, p. 38) voir aussi Joël B. Green : « This phrase invites, even demands response » (*op. cit.*, p. 214).

⁹⁸ Selon James A. Sanders on ne trouve pas une telle phrase dans la littérature de Qumrân si ce n'est sous forme de prière : « Aujourd'hui, révèle-Toi à nous » (prière à réciter à la fin de la septième grande bataille contre les forces de Belial, une fois la dernière victoire remportée) (*op. cit.*, p. 96). Charles A. Kimball compare l'intervention de Jésus au v. 21 à une formule peshet. Courantes à Qumrân, elles étaient utilisées dans une perspective strictement eschatologique. C'est pourquoi la parole de Jésus en Lc 4,21 ne trouve aucun parallèle dans la littérature juive (*op. cit.*, pp. 112-113).

Le v. 22 nous livre avec beaucoup de détails la réaction des Nazaréens. Luc ne nous présente plus l'assemblée dans l'expectative comme au v. 20. La simple phrase de Jésus éveille toutes sortes de commentaires mais ne divise pas l'assemblée pour autant. Personne en tout cas ne reste indifférent aux paroles de Jésus (« tous »). Il ressort de cette présentation un mélange d'émerveillement et de surprise. Pour mieux saisir l'impact des paroles de Jésus sur l'auditoire, il est nécessaire d'analyser de plus près les différentes expressions que Luc utilise ici.

Quand on se réfère aux autres usages lucaniens de *martureo* (« rendre témoignage ») notamment dans le livre des Actes, on s'aperçoit qu'il traduit l'idée positive de bonne réputation⁹⁹, d'opinion favorable, voire d'applaudissement (Ac 22,5)¹⁰⁰. Il semble difficile de donner à ce verbe une connotation négative comme le fait ici Jeremias¹⁰¹. D'autant que Luc poursuit par un autre verbe *thaumazo* (« être admiratif ») qui, accompagné de l'expression « au sujet des paroles de grâces »¹⁰², peut difficilement être pris dans son acception négative. Avec François Bovon nous y voyons l'expression d'un étonnement positif, admiratif¹⁰³.

La question est plus délicate quand il s'agit d'interpréter « celui-ci n'est-il pas le fils de Joseph ? » (v. 22). La phrase est d'autant plus importante qu'il s'agit de la seule réaction de l'assemblée restituée en mode direct dans tout le récit. Là aussi, les interprétations se répartissent en deux catégories. Certains entendent la question négativement comme si en la posant, les Nazaréens rejetaient l'enseignement de Jésus en raison de son origine modeste : « Celui-ci n'est rien de plus que le fils de Joseph, le fils d'un charpentier »¹⁰⁴. Dans ce cas, il s'agirait d'une

⁹⁹ Ac 6,3 ; 10,22 ; 16,2 ; 22,5.12 ; 26,5.

¹⁰⁰ Cf. François Bovon, *op. cit.*, p. 207.

¹⁰¹ Cf. Robert C. Tannehill, « The Mission of Jesus according to Luke IV:16-30 », *Jesus in Nazareth*, Walter de Gruyter, Berlin / New-York, 1972, p. 53. Selon Jeremias, la réaction négative des Nazaréens s'expliquerait par la coupure abrupte par Jésus de la citation d'Es 61,2 en son milieu (laissant de côté l'allusion au jour de vengeance du Seigneur). François Bovon qui ne partage pas cette analyse, précise que cette interprétation ne s'est pas imposée (*ibid.*, n. 28). Ce qui fait dire à C.J. Schreck que l'interprétation de Jeremias est plus ingénieuse que correcte (*op. cit.*, p. 434).

¹⁰² Bart-J. Koet fait remarquer que la question de savoir si l'expression « au sujet des paroles de grâces » est de Jésus ou de Luc comme le suggère J. Nolland (« Words of Grace – Luke 4:22 », *Bib* 84, 1984, pp. 44-60) n'a pas grande importance sur l'interprétation positive de la réaction (*op. cit.*, p. 40).

¹⁰³ François Bovon, *op. cit.*, p. 207. Cet avis est partagé par la plupart des exégètes que nous avons consultés.

¹⁰⁴ C'est l'avis de Jeremias pour qui l'assemblée par cette question récuse le

cynique indignation. D'autres exégètes en revanche comprennent la question des Nazaréens d'un point de vue positif¹⁰⁵. A l'inverse de la précédente interprétation, l'origine modeste de Jésus viendrait ici renforcer leur admiration pour lui. Ils y verraient un signe authentique de l'appel de Dieu¹⁰⁶. Craig A. Evans soutient cette dernière interprétation. Pour lui, la question que se pose l'assemblée « suggère une plaisante surprise d'entendre un commentaire si remarquable de la part de quelqu'un qui était si connu à Nazareth »¹⁰⁷.

Il est difficile de trancher, mais on imagine mal une assemblée exprimer tout à la fois des sentiments positifs et négatifs sans qu'elle ne se divise (cf. Ac 23,6-10). Or le *pantes* (« tous ») en début de phrase témoigne d'une certaine homogénéité dans la réaction. Il se pourrait que Luc nous livre une progression dans la réaction de l'auditoire. Son attitude quant au contenu du message de Jésus serait tout à fait positive. James A. Sanders note à ce propos que « Jésus a dit ce que les braves gens de Nazareth voulaient tellement entendre »¹⁰⁸. Mais quand vient à se poser la question (et elle se pose inévitablement) de l'identité de celui qui apporte le message, un certain scepticisme envahit les esprits¹⁰⁹.

Sans aller jusqu'au rejet de Jésus, il nous semble que la question que se posent les Nazaréens insinue un doute qui appelle une preuve, un miracle pour confirmer les dires de celui qui est connu comme l'enfant du pays¹¹⁰. Nous partageons l'analyse de James A. Sanders pour qui

fait que Jésus, sans formation rabbinique spécifique, puisse prétendre annoncer la venue de l'ère messianique (cf. C.J. Schrek, *op. cit.*, pp. 429-430).

¹⁰⁵ C'est le cas notamment de Joseph A. Fitzmeyer qui entend la question que se posent les Nazaréens comme l'expression de leur admiration (*The Gospel according to Luke*, vol. I, Doubleday & Company, Inc., New-York, 1981, p. 535. Voir aussi S.J. Noorda « 'Cure Yourself, Doctor !' [Luke 4,23], Classical Parallels to an alleged saying of Jesus », *Logia*, Les paroles de Jésus, Memorial Joseph Coppens, Leuven, 1982, p. 465).

¹⁰⁶ Il ne faut pas oublier que plusieurs prophètes de l'A.T. ont une origine modeste (Am 7,14.15).

¹⁰⁷ Craig A. Evans, Luke, *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1984, p. 71.

¹⁰⁸ James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, p. 96.

¹⁰⁹ Cette interprétation déjà soutenue par C.B. Caird (*The Gospel of Luke*, 1963, p. 86) est reprise par Robert Sloan : « The dual response of the Nazareth crowd represents their initial positive acceptance of the new Age, but their rejection of its agent. » (*op. cit.*, p. 87).

¹¹⁰ Finkel relie cette question à une tradition qui voudrait que Joseph ait eu à quitter à Nazareth une terre de ses ancêtres dont il était propriétaire pour payer l'impôt romain. La question des Nazaréens et le dicton qui suit (« médecin guéris-toi, toi-même ») seraient à replacer dans le contexte

les gens étaient à la fois réjouis et intrigués par l'acclamation de Jésus que ce passage essentiel si familier de l'Écriture était accompli ce même jour »¹¹¹. Cette lecture est en accord avec le v. 23, indispensable à la compréhension du v. 22 car en réagissant directement à l'attitude de l'assemblée, Jésus nous renseigne sur cette même attitude¹¹². Le caractère ambigu de la question que se posent les Nazaréens est à conserver. Il traduit un étonnement admiratif, une agréable surprise¹¹³.

Si l'auditoire n'est plus dans l'attente passive comme après la citation d'Esaïe, il est cependant dans l'attente d'une démonstration, d'une confirmation... d'un miracle. Les Nazaréens rassemblés dans la synagogue sont admiratifs car les paroles de Jésus leur font du bien... mais ils attendent de voir. La vraie rupture avec Jésus n'interviendra qu'au v. 28. Entre temps, la tension narrative ne cesse de croître. C'est dans ces conditions que Jésus prend la parole pour la troisième fois.

Discours de Jésus et colère des Nazaréens (vv. 23-30)

L'enjeu de ce passage pour notre analyse est de déterminer pourquoi ce qui est de l'étonnement admiratif au v. 22 se transforme en fureur meurtrière. Où se trouve l'action transformatrice qui va faire ainsi basculer le récit ?¹¹⁴ Pour tenter de répondre à cette question nous analyserons les propos de Jésus pour voir en quoi ils ont pu susciter pareil revirement.

L'intervention de Jésus, nettement plus longue que les précédentes, se construit en trois étapes. Au v. 23 d'abord, Jésus fait parler l'assistance en utilisant un langage proverbial. Puis au verset suivant, il donne sa réponse en privilégiant toujours la forme universelle du dicton. Enfin des vv. 25 à 27, Jésus se réfère à deux prophètes de l'A.T., Elie et Elisée, et rappelle deux épisodes de leur vie où ils ont tous deux été en bénédiction à des personnes extérieures au peuple d'Israël (la veuve à Sidon pour Elie et Naaman le Syrien pour Elisée).

familial : « His [Jesus'] sabbatical demand was faced with a challenge to his own family in the release of their land. » (Finkel, « Jesus preaching in the synagogue », *The Gospel and the Scriptures of Israel*, éd. by Craig A. Evans and W. Richard Stegner, Journal for the Study of the New Testament, Supplement series 104, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, p. 340).

¹¹¹ James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, p. 93.

¹¹² Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 41.

¹¹³ Cf. H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, pp. 32, 33. L'auteur juge la réaction des Nazaréens au v. 22 positive mais superficielle.

¹¹⁴ James A. Sanders de noter : « Luke forces us to ask what it was that happened within verses 23 to 27 that would cause a receptive congregation to turn into an angry mob. » (*op. cit.*, 1975, p. 93).

Au v. 23, Jésus dit tout haut ce que l'assemblée pense tout bas¹¹⁵. Il anticipe sur ce que l'auditoire pourrait lui demander¹¹⁶. Le sens du proverbe : « Médecin, guéris-toi toi-même » est assez énigmatique. On ne le trouve tel quel nulle part ailleurs, mais il en existe de similaires dans les textes classiques qui permettent de mieux appréhender sa signification¹¹⁷. Ainsi ce dicton voudrait dire que le médecin, en l'occurrence Jésus, devrait d'abord s'occuper de ceux de sa famille¹¹⁸. Cette interprétation bien attestée dans la tradition classique¹¹⁹ s'harmonise avec le contexte immédiat. La deuxième partie du v. 23 est une application du proverbe à la situation présente de Jésus : « Ce que nous t'avons entendu faire à Capernaüm, fais-le aussi dans notre région »¹²⁰.

En verbalisant ainsi publiquement l'attente de l'assemblée, Jésus la nourrit et attise la curiosité des Nazaréens. Mais en répondant négativement à cette même attente tout de suite après (v. 24), il crée une frustration d'autant plus grande chez ses auditeurs¹²¹. Alors que la tension narrative ne cesse de croître, Jésus utilise une nouvelle formule emphatique *amen* qui marque avec solennité l'importance des paroles qui suivent¹²². E. Earle Ellis observe que l'usage lucanien de ce terme sert à « introduire des mots d'assurance et se réfère à la manifestation

du royaume de Dieu »¹²³. Cette expression est d'autant plus significative qu'elle est rare chez Luc¹²⁴.

Ce nouveau proverbe que Jésus prononce (« aucun prophète n'est favorablement accueilli dans son pays d'origine ») a une particularité chez Luc puisqu'il utilise le mot *dektos* par ailleurs rarement usité¹²⁵, à la place de *atimos* en Mc 6,4¹²⁶. Dans le contexte lucanien, Jésus reprend ainsi le dernier mot de la citation d'Ésaïe (v. 19). Nous avons vu qu'en arrêtant le texte d'Es 61 sur ce mot, considéré par certains exégètes comme étroitement rattaché aux motifs du jubilé¹²⁷, Jésus évitait la mention du jugement. Ce type de rapprochement dans le commentaire des Écritures était un procédé courant chez les rabbins¹²⁸. Ici, il permet d'associer étroitement la citation d'Ésaïe au proverbe de Jésus lequel marque un tournant décisif dans son exposé. Comme le souligne justement D. Monshouer au sujet de l'utilisation de *dektos* : « Le prophète qui est lu et le prophète qui lit convergent »¹²⁹.

Nous avons déjà étudié le sens du mot *dektos* au v. 19 (« plaisant, apporter du bénéfique »). S'il exprime ce que Dieu accepte à la fin de la citation d'Ésaïe (v. 19), il s'applique au v. 24 à ce que l'homme accepte¹³⁰. Il ne s'agit pas d'une plainte comme le relève Ramsey

¹¹⁵ Cf. D. Hill, « The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke 4,16-30) », *NT* 13, 1971, p. 168.

¹¹⁶ D'où l'usage du futur *ereite* qui n'est pas un futur concret mais rhétorique (cf. Bart-J. Koet, *op. cit.* p. 41, n. 60). Nous ne pensons pas avec Robert C. Tannehill qu'il faille prendre ce futur trop à la lettre comme si les vv. 23 et 24 étaient une prophétie concernant des événements à venir (cf. Robert C. Tannehill, *op. cit.*, 1972, p. 54).

¹¹⁷ Craig A. Evans en cite trois : « A physician for others, but himself teeming with sores » (Euripides) ; « Physician, heal your own lameness » (Jewish) ; « A physician does not heal those who know him » (*Évangile de Thomas*) (*op. cit.*, p. 75).

¹¹⁸ Roland Meynet rapproche ce proverbe de la triple proclamation au moment de la crucifixion par les adversaires de Jésus : « Il en a sauvé d'autres, qu'il se sauve lui-même » (les chefs, les soldats et le mauvais larron) (*op. cit.*, p. 47).

¹¹⁹ Dans un article consacré à ce dicton, S.J. Noorda remarque ceci : « Already in one of the oldest extant commentaries on the Gospel of Luke – that of Cyrill of Alexandria – the proverb of the doctor who must cure himself is said to be common among the Jews. » (*op. cit.*, p. 459).

¹²⁰ Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 42.

¹²¹ Il n'y a pas de rupture entre les vv. 22 et 23 (cf. Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 115).

¹²² C'est notamment l'avis de Leon Morris (*op. cit.*, pp. 94-95).

¹²³ *Ibid.* *Amen* signifiant « être établi, sûr, certain » (Craig A. Evans, *op. cit.*, p. 75).

¹²⁴ « *Amen* » n'apparaît que six fois dans l'évangile de Luc. Selon E. Earle Ellis, les six « *amen* » pourraient avoir une signification théologique (E. Earle Ellis, *The Gospel of Luke*, Oliphants, Londres, 1974, p. 98). Il s'agit du seul mot sémitique que Luc retient dans son évangile.

¹²⁵ Autant chez Luc (où il n'apparaît que trois fois : Lc 4,19.24 et Ac 10,35) que dans le grec classique où il est presque inexistant (cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 43). On le retrouve cependant dans l'*Évangile de Thomas* ce qui fait dire à Ramsey Michaels : « The Gospel of Thomas provides evidence, first, that the Lukan form of the saying circulated more widely than Luke and is probably older than Luke... » (J. Ramsey Michaels, « The itinerant Jesus and his Home Town », *Authenticating the activities of Jesus*, éd. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Brill-Eiden, Boston, Köln, 1999, p. 188).

¹²⁶ Voir aussi Mt 13,54 et *timè* chez Jean (4,44). Ce changement de mot est d'autant plus significatif qu'il a été observé que quand Luc cite les paroles de Jésus à partir de Marc, elles ne sont que peu souvent altérées (cf. H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, p. 35).

¹²⁷ Cf. Howard Marshall, *op. cit.*, p. 184.

¹²⁸ Cf. Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 114. Reste à savoir si c'est la technique dite *gezerah shavah* qui est utilisée ici comme le suggère James A. Sanders (*op. cit.*, 1975, p. 98).

¹²⁹ L'auteur d'ajouter : « Luke indicates this by the word *dektos* » (D. Monshouer, *op. cit.*, p. 98).

¹³⁰ Il nous semble avec Mark L. Strauss que Bart-J. Koet à la suite de Bajard va trop loin quand il conserve un sens actif au v. 24 « aucun prophète n'apporte de bénéfique à sa patrie » (Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 43) au lieu du

Michaels mais de la condition même d'un prophète¹³¹ qui par la nature de son appel interpelle les gens de sa génération pour les remettre en question¹³². C'est pourquoi il n'est pas bien reçu. Ainsi, de manière assez ironique, Luc dit que celui qui annonce « l'année favorable » n'est pas « favorablement » accueilli chez lui¹³³. Pourquoi en serait-il ainsi ? C'est ce que Jésus va expliquer aux vv. 25 à 27 en citant des situations où deux prophètes de l'A.T. (Elie et d'Elisée) n'ont pas secouru Israël mais se sont tournés vers les nations¹³⁴.

A côté du mot *dektos* qui se rattache aux valeurs du jubilé, le proverbe livre un autre indice convergeant dans la même direction et qui a été relevé par de nombreux exégètes y compris parmi les détracteurs de l'hypothèse pro-jubilatoire. Il s'agit de la finale : « dans sa patrie » répétée à deux reprises (vv. 23 et 24)¹³⁵. En Lv 25,10, dans la version de la Septante, il est précisé qu'à l'occasion du jubilé chacun est amené à retourner dans sa patrie. La Septante établit un rapprochement entre l'année du jubilé et la terre natale. Ce qui fait dire à François Bovon : « C'est donc conformément aux Écritures que Jésus commence dans sa ville natale l'année du jubilé »¹³⁶. Dans leur livre sur l'année jubilaire et la remise de la dette, Thomas P. Osborne et Joseph Stricher qui rappelons-le, ne partagent pas l'approche pro-jubilatoire du discours de Nazareth, se posent également la question du rapprochement avec Lv 25,10 : « Luc ferait-il allusion à ce texte ? Si oui, il faudrait comprendre que Jésus est revenu dans sa patrie pour inaugurer l'année jubilaire »¹³⁷. Quant à Michael Prior également peu enclin à l'approche pro-jubilatoire

sens passif généralement retenu « aucun prophète n'est acceptable dans sa patrie ». Le rapprochement avec le v. 19 met plutôt en lumière un contraste entre ce que Dieu accepte (v. 19) et ce que l'homme accepte (v. 24) (Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts, The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*, Journal for study of the New Testament, Supplement series 110, Sheffields Academic Press, Sheffield, 1995, p. 222, n. 2).

¹³¹ J. Ramsey Michaels, *op. cit.*, p. 185.

¹³² Cf. James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, p. 99 : « A true prophet of the prophet-martyr tradition cannot be *dektos* at home precisely because of his hermeneutics. »

¹³³ Cf. Joël B. Green, *op. cit.*, p. 217.

¹³⁴ Même si en fin de compte c'est bien Israël qui ressort grandi de ces épisodes comme le précise l'analyse de Bart-J. Koet (*op. cit.*, pp. 44-51).

¹³⁵ *Patris* signifie ici pays d'origine (*hometown*, cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 528).

¹³⁶ François Bovon, *op. cit.*, p. 209. Voir aussi I. Howard Marshall, *op. cit.*, p. 184.

¹³⁷ Thomas P. Osborne et Joseph Stricher, *op. cit.*, p. 99. Les auteurs ajoutent cependant ceci : « Reconnaissons que cette interprétation ne s'impose pas mais elle mérite d'être envisagée. » (*ibid.*).

du discours de Nazareth en raison du manque de terminologie propre à définir le jubilé, il reconnaît cependant qu'il y a dans cette expression une résonance jubilaire¹³⁸.

Introduit avec solennité par les mots « en vérité, je vous le dis » ce proverbe de Jésus occupe une place centrale dans le récit. Par le rapprochement qu'opère *dektos* avec le texte d'Ésaïe, il donne à la citation un sens bien différent de celui qu'avait suscité sa lecture. Si les thèmes jubilaires se confirment, ils sont présentés d'un point de vue négatif, préparant ainsi l'explication qui va suivre sur les deux autres prophètes de l'A.T., Elie et Elisée. On le voit, ce proverbe de Jésus marque un tournant décisif dans la narration¹³⁹. Il fonctionne comme un pivot dans le récit¹⁴⁰ qui présente l'action transformatrice sous la forme d'une non-action : Jésus ne fera pas voir ce qu'il dit, il n'accomplira pas de miracle.

Dans les vv. 25 à 27, Jésus explique le proverbe en se référant à deux épisodes de la vie d'Elie et de son successeur Elisée¹⁴¹. C'est par une nouvelle formule emphatique (« c'est la vérité, je vous le dis ») qu'il ouvre la dernière section de sa troisième intervention. Cette introduction attire l'attention sur l'authenticité de ce qui va suivre¹⁴². La figure du prophète Elie est significative. C'est le prophète de la fin des temps, celui qui préparera la voie du Messie (cf. Mt 3,1 ; 4,5-6)¹⁴³. Comme en écho à la citation d'Ésaïe, l'exemple du prophète Elie souligne donc la dimension eschatologique du propos de Jésus. Mais l'épisode de sa vie que Jésus retient met surtout en lumière la dimension universelle de l'œuvre de Dieu. Elie a donné assistance à une veuve étrangère au peuple de Dieu alors même qu'en Israël plusieurs veuves auraient eu besoin de son secours¹⁴⁴. L'exemple d'Elisée, son successeur, montre qu'il ne s'agit pas d'un cas isolé. Qui plus est, Elisée guérit

¹³⁸ Michael Prior, *op. cit.*, p. 137.

¹³⁹ C'est aussi l'avis de Jean-Noël Aletti : « Il est vrai qu'entre Luc 4,21, où les Nazaréens sont implicitement nommés destinataires, et Luc 4,25-27, où ils sont implicitement exclus, il y a le v. 24, où la raison du changement est donnée : un prophète n'est jamais acceptable dans sa patrie » (*op. cit.*, p. 48).

¹⁴⁰ H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, pp. 33ss.

¹⁴¹ Selon Cadbury (cité par H.J. Bernard Combrink), Luc a l'habitude de fonctionner ainsi par pair ou parallélisme (H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, p. 32).

¹⁴² Cf. Joseph Fitzmeyer, « in using it, Jesus insists on the truth of the comparison to follow » (*op. cit.*, 1981, p. 537).

¹⁴³ C'est cette même figure eschatologique que retient la tradition juive (cf. *Siracide* 48,10).

¹⁴⁴ La construction du v. 26 insiste d'abord sur l'origine étrangère de la veuve à qui Elie porte assistance.

un lépreux, c'est-à-dire un impur¹⁴⁵. Alors que la veuve de Sarepta était sans doute de condition modeste (1 R 17,10), le syrien était un haut fonctionnaire, chef de l'armée du roi (2 R 5,1). Ainsi en choisissant ces deux exemples, Luc ouvre l'année favorable du Seigneur dont l'accomplissement s'effectue sur-le-champ, non seulement aux Gentils, mais aussi aux impurs et à toutes les catégories sociales¹⁴⁶.

Luc construit la présentation de ces deux exemples vétérotestamentaires sous la forme d'un strict parallélisme :

- « Il y avait beaucoup de veuves en Israël aux jours d'Elie » (v. 25a) ;
- « Il y avait beaucoup de lépreux en Israël du temps du prophète Elisée » (v. 27a).

De la même façon le v. 26 répond à la deuxième partie du v. 27.

Cette structure en parallèle met en exergue le besoin des gens d'Israël (« beaucoup ») et l'origine divine de la mission des prophètes. C'est Dieu qui, à cette époque, a choisi de bénir des non-élus alors qu'il y avait les mêmes besoins parmi le peuple élu. Ce parallélisme attire aussi l'attention sur la deuxième partie du v. 25 qui n'a pas son pendant dans le v. 27. En précisant la durée et l'amplitude géographique de la famine en Israël au v. 25 (« une grande famine s'étendait sur tout le pays »), Jésus ne fait que souligner un peu plus l'importance des besoins en Israël¹⁴⁷.

Ainsi, dans sa dernière intervention, Jésus remet profondément en question l'ordre établi. Il sous-entend que les non-élus (païens, pauvres, impurs...) pourront en définitive être intégrés dans le royaume de Dieu alors que certains élus en seront exclus¹⁴⁸. C'est un vrai défi prophétique que Jésus lance à l'idée de l'élection et aux traditions

¹⁴⁵ Le choix de Luc pour *katharizo* au v. 27 souligne le caractère impur de la maladie de Naaman.

¹⁴⁶ C'est dans ce même contexte d'ouverture aux nations que Luc utilise *dektes* pour la dernière fois en Ac 10,35. Ces deux exemples trouvent des applications concrètes dans l'évangile de Luc. L'épisode d'Elie qui va ressusciter le fils de la veuve de Sarepta peut être rapproché de celui de Jésus ressuscitant le fils de la veuve de Nain (comparer 1 R 17,24 et Lc 7,16). L'épisode de Naaman, le chef de l'armée syrienne, peut être rapproché de la guérison de l'esclave du centurion romain (comparer 2 R 5,8 et Lc 7,4-5) (cf. Finkel, *op. cit.*, p. 341).

¹⁴⁷ François Bovon pense que l'expression « sur tout le pays » est à rattacher aux textes du Lévitique relatifs à l'année du jubilé (*op. cit.*, p. 209). Il est vrai que la proclamation du jubilé s'applique à tous les habitants du pays (Lv 25,10) (cf. Finkel, *op. cit.*, p. 337).

¹⁴⁸ Cf. Craig A. Evans, « Luke's Use of the Elijah/Elisha Narratives », *Journal of Biblical Literature*, 106, n° 1, 1987, p. 82. Déjà le Baptiste interpellait ses auditeurs dans le même sens (3,8-9).

juives du 1^{er} siècle¹⁴⁹. Ce défi est d'autant plus mal ressenti qu'il s'adresse aux habitants qui ont vu grandir Jésus. C'est cette ouverture¹⁵⁰, cette remise en question de l'élection qui met le feu aux poudres et provoque la vive réaction de rejet décrite aux vv. 28.29.

Il est intéressant de noter que pour décrire la violente hostilité de l'assemblée aux propos de Jésus, Luc utilise au v. 28 le verbe *pletho* (« être rempli ») comme en écho au *peplerotai* (« pleinement accomplie ») du v. 21, lui aussi au passif. Le plein accomplissement de la parole d'Esaié en la personne du Christ entraîne une « pleine » fureur de la part de tous les membres de l'auditoire qui le rejette. Le *pantes* (« tous ») maintenu tout au long du récit souligne l'homogénéité dans la réaction des Nazaréens. Ainsi, après l'expectative silencieuse (v. 20) et le débat animé (v. 22), les Nazaréens agissent en expulsant Jésus hors de la ville (vv. 27.28)¹⁵¹.

Le v. 30 décrit le dénouement du récit. Ce mouvement de Jésus qui traverse la foule en fureur pour s'en aller a été compris par certains exégètes comme le seul miracle accompli par Jésus parmi ces gens qui demandaient un signe. Il s'agirait dans ce cas d'un miracle silencieux qui prendrait à revers l'attente exprimée par l'assemblée¹⁵².

L'épisode narratif commençait dans un contexte pétri de traditions juives. Jésus, dans la synagogue qu'il avait l'habitude de fréquenter, s'appropriait à y faire la lecture selon la coutume de l'époque. Rien ne laissait présager qu'il allait remettre en question l'interprétation de textes aussi fondamentaux pour l'espérance messianique que ceux d'Es 61 et 58. Cette relecture passe par le recours à une autre tradition

¹⁴⁹ Cf. Craig A. Evans, *op. cit.*, 1987, p. 79 et Michael Prior, *op. cit.*, p. 145.

¹⁵⁰ Cette dimension universelle n'exclut pas les juifs. Elle intègre les païens. Comme le remarque Bart-J. Koet, le récit des Rois montre clairement que le rôle des deux prophètes était de restaurer l'alliance entre Israël et son Dieu (*op. cit.*, pp. 45-50). Ce n'est pas parce que les Juifs de Nazareth ont rejeté Jésus que Jésus les a rejetés (cf. Michael Prior, *op. cit.*, p. 147). Larrimore C. Crockett dans un article consacré à cette question conclut : « Luke 4:25-27, then, must be seen as a prolepsis not simply of the gentile mission and certainly not of God's rejection of Israël and turning to the Gentiles, but rather of Jewish-Gentile reconciliation, the cleansing of the Gentiles which makes it possible for Jews Gentiles to live and eat together in the new age. » (« Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 88, 2, 1969, p. 183). Il est sans doute possible, étant donné le caractère programmatique de la péripécie, d'établir un lien entre ces versets et la mission auprès des Gentils (Actes).

¹⁵¹ Sans doute peut-on voir ici une première allusion à la crucifixion (cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 538).

¹⁵² Cf. Leon Morris, *op. cit.*, p. 95. Nous n'entrons pas dans ce débat qui n'apporte rien de particulier à la problématique sur le jubilé.

tout aussi prestigieuse, celle d'Elie et d'Elisée¹⁵³. Jean-Noël Aletti a bien montré que les cycles des deux prophètes fonctionnent comme une grille de lecture qui définit les nouveaux critères d'interprétation de la citation d'Esaië¹⁵⁴. La mise en parallèle de la citation d'Esaië et des épisodes des deux prophètes des Rois permet de conclure que les pauvres, les captifs et les aveugles d'Esaië ne sont autres que les étrangers, nouveaux destinataires de la miséricorde de Dieu. Ainsi, le recours aux cycles d'Elie et d'Elisée permet de redéfinir l'interprétation traditionnelle d'Esaië qui perd toute notion de préférence nationale ou ethnique¹⁵⁵.

Cette interprétation de l'Écriture par l'Écriture, très conforme aux principes exégétiques de l'époque¹⁵⁶, trouve ici sa cohérence et sa force dans l'expression « aujourd'hui est pleinement accomplie » au v. 21¹⁵⁷. C'est parce que cette relecture s'accomplit dans sa plénitude et sur-le-champ qu'elle est incontournable. Si la méthode utilisée par Jésus respecte les coutumes juives d'interprétation, le concept qu'il élabore est entièrement novateur. « Ce message révolutionnaire est une bonne nouvelle pour ceux du dehors, souligne Michael Prior, mais une grande déception pour ceux qui comptaient sur l'identité ethnique et la tradition pour leur donner leur statut »¹⁵⁸. C'est ce message que les Nazaréens rejettent violemment. Le contraste des deux dictons, l'un soulignant l'attente de l'assemblée (« Médecin, guéris-toi toi-même », v. 23), l'autre y donnant une fin de non-recevoir (« aucun prophète n'est favorablement accueilli dans son pays d'origine », v. 24), crée une frustration profonde qui fait basculer le récit de l'admiration que témoigne l'auditoire à Jésus à la fureur meurtrière¹⁵⁹.

Si notre exégèse a essayé de mettre en lumière les mécanismes qui expliquent comment s'opère le revirement de situation, elle est

¹⁵³ Jean-Noël Aletti remarque que « ces cycles d'Elie et d'Elisée ont dans les livres des Rois et dans le reste de la Bible une importance presque sans égale » (*op. cit.*, p. 52). C'est également vrai pour la tradition juive (cf. *Siracide* 48).

¹⁵⁴ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁵ Cf. Michael Prior, *op. cit.*, p. 147.

¹⁵⁶ Selon Charles A. Kimball la construction de la prédication de Jésus (vv. 17-27) se rapproche d'une pratique midrashique de l'époque : le *proem* (*op. cit.*, pp. 116, 117).

¹⁵⁷ Cf. Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 56.

¹⁵⁸ Michael Prior, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵⁹ Daniel Marguerat fait remarquer qu'on retrouve « sur l'ensemble de l'évangile un scénario à deux périodes : dans un premier temps la masse du peuple se différencie de ses leaders et soutient l'action de Jésus, à la fin de l'évangile la foule a rejoint ses chefs et s'est retournée contre l'homme de Nazareth. » (*op. cit.*, 1999, p. 222).

insuffisante pour rendre compte des raisons profondes qui sous-tendent ces réactions extrêmes. Pour les comprendre, il est nécessaire de quitter l'approche narrative et de considérer d'autres paramètres notamment sociaux et historiques. C'est ce que nous nous proposons de faire à présent en considérant les principes herméneutiques de Qumrân avant de conclure sur les enjeux de l'hypothèse pro-jubilatoire.

L'accomplissement du jubilé

Notre analyse de la péripécie de Nazareth a montré à quel point l'ensemble du récit est porté par la citation d'Esaië. C'est elle qui définit la trame sur laquelle se tisse la tension narrative à la fois par l'intérêt que le passage d'Esaië suscite chez l'auditoire et par l'interprétation que Jésus en donne. La relecture du prophète par Jésus se fait en deux temps. D'abord Jésus crée une heureuse surprise en annonçant l'accomplissement immédiat de la prophétie dans sa plénitude. Puis il génère une profonde frustration, suivie d'un violent rejet quand il remet en question l'interprétation traditionnelle des paroles d'Esaië en ouvrant son application aux nations.

Pour bien comprendre ce qui s'est passé, il est nécessaire de placer cette scène dans son contexte historique. Israël vit sous le joug romain et soupire après une libération. L'interprétation eschatologique de la prophétie d'Esaië était reliée, nous l'avons évoqué, à l'accomplissement du grand jubilé dans les communautés comme celle de Qumrân. James A. Sanders relève que « dans les dénominations eschatologiques du judaïsme, il y avait une conviction croissante que le réel jubilé arriverait dans *l'eschaton* et serait introduit par le Messie »¹⁶⁰. S'il existait au 1^{er} siècle une persistance économique du jubilé, notamment parmi les pharisiens qui avaient mis en place la procédure du *prosboul*, l'année du jubilé était surtout devenue un concept eschatologique. Le texte d'Es 61 fonctionnait à ce sujet comme un principe herméneutique. D'où le coup de tonnerre d'une parole comme celle de Jésus : « Aujourd'hui cette écriture que vous venez d'entendre est accomplie ».

James A. Sanders a par ailleurs mis en évidence à partir des textes de Qumrân, deux principes herméneutiques qui prévalaient à l'époque. Le premier était eschatologique : chaque génération se considérait comme étant « le vrai Israël de la fin des temps ». Le deuxième principe était structurel¹⁶¹ : il consistait à croire qu'à la fin des temps

¹⁶⁰ James A. Sanders, *op. cit.*, 1982, p. 152.

¹⁶¹ Structurel dans le sens où il induisait un mode de fonctionnement particulier tel que le note James Bresnaham : « All words of woe, curse, judgement, disapproval, etc., are to be directed against those outside the community, especially those in Jerusalem ; but all words of blessing, praise, salvation,

le Messie viendrait pour restaurer et bénir le vrai Israël, mais aussi pour vaincre les Gentils et l'Israël corrompu¹⁶².

Quand Jésus annonce l'accomplissement de la prophétie d'Es 61 qui était l'un des passages favoris à l'époque dans le judaïsme¹⁶³, il est possible comme le suggère toujours James A. Sanders, que les Nazaréens aient cru que Jésus était l'envoyé de Dieu venu proclamer le grand jubilé, la libération de l'oppression romaine¹⁶⁴. Selon Finkel, Luc était très informé des mouvements messianiques du judaïsme dont le but avoué était de libérer le peuple d'Israël de la tutelle romaine (cf. Ac 5,36.37). Or, il remarque également que ces mêmes mouvements étaient souvent étroitement associés à l'année sabbatique¹⁶⁵.

Si l'espérance des Nazaréens est encouragée par les paroles de Jésus, elle demande à être confirmée. Nous l'avons vu, les personnes présentes dans la synagogue tout en exprimant leur étonnement admiratif ne sont pas sûrs, ils s'interrogent (v. 22). A ce moment leur admiration vient de ce qu'ils s'identifient aux pauvres, aux aveugles, aux opprimés de la prophétie comme le faisaient les juifs de leur temps¹⁶⁶. Cette première étape dans l'interprétation correspond bien à l'attente sous-tendue par le premier principe herméneutique de Qumrân. Seulement, quand Jésus détourne cette bénédiction des siens par le proverbe du v. 24 et explique que cette année favorable sera aussi pour les Gentils (vv. 25-27), c'est-à-dire les ennemis d'Israël, il s'oppose radicalement au deuxième principe herméneutique¹⁶⁷. C'est ce qui rend le message de Jésus particulièrement inacceptable pour les Nazaréens. Eux qui s'attendaient à ce que le Messie instaure un jubilé qui les libère de l'oppression romaine et punisse les ennemis d'Israël ne supportent

confort, etc., are to be directed towards those inside the community » (cf. James A. Sanders, 1975, *op. cit.*, p. 94).

¹⁶² James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, pp. 94-95. « The second hermeneutic axiom at Qumran required that Scripture be so interpreted as to show that in the Eschaton God's wrath would be directed against an out-group while his mercy would be directed toward the in-group. » (*ibid.*). Et un peu plus loin : « That the End Time meant blessings for the Essenes but only woe for their enemies is clear in all Qumran literature ; and it is especially clear in *11QMelch* where Melchizedeq on that great and final day is to wreck divine vengeance upon Belial and all other enemies. » (*op. cit.* p. 97).

¹⁶³ James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, pp. 89ss.

¹⁶⁴ James A. Sanders, *op. cit.*, 1982, p. 152.

¹⁶⁵ Finkel, *op. cit.*, pp. 337ss. Il cite comme exemple le mouvement zélate qui commença une guerre contre Rome l'année sabbatique : « It proclaimed God's rule in rejection of imperial Rome's authority » (*ibid.*).

¹⁶⁶ Cf. Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁷ Cette interprétation de James A. Sanders a été suivie par de nombreux exégètes (cf. Craig A. Evans, *op. cit.*, p. 72).

pas d'entendre Jésus leur annoncer l'accomplissement d'une libération qui sans les exclure profiterait cependant aussi à leurs oppresseurs.

Alors qu'en est-il de l'influence du jubilé sur la pensée de Luc ? Les arguments en faveur d'une telle influence s'inscrivent dans son contexte historique et s'appuient sur de nombreux indices du texte biblique comme nous l'avons relevé au cours de notre exégèse. Certes, aucune allusion directe au jubilé n'est faite dans le récit lucanien. Faut-il pour autant en déduire qu'il s'agit d'une spéculation¹⁶⁸ ? Ce serait peut-être le cas si le récit ne suivait la même démarche dans d'autres domaines.

Jean-Noël Aletti a montré qu'à plusieurs reprises le récit fonctionne par allusion sans exprimer clairement ce qui pourtant paraît essentiel. C'est ainsi que le pronom personnel de la première personne du singulier n'apparaît pas pour expliciter qui accomplit l'année de grâce. « Pourquoi Jésus ne dit-il pas clairement qu'il assume le pronom 'moi' du texte isaïen ? »¹⁶⁹ s'interroge Jean-Noël Aletti. A plusieurs endroits pourtant, il aurait été possible d'apporter une telle précision¹⁷⁰. « Tout se donne à entendre sans jamais être explicitement affirmé »¹⁷¹ remarque le même auteur qui conclut au caractère métaleptique du récit : « La métalepse, explique-t-il, consiste précisément à donner au lecteur ou à l'interlocuteur suffisamment d'indices pour qu'il puisse connaître de quoi ou de qui il s'agit, sans se substituer à son intelligence ou à sa liberté »¹⁷².

N'est-ce pas précisément ce même procédé qui s'applique au sujet du jubilé ? Il nous semble que le recours aux proverbes, aux cycles des prophètes Elie et Elisée est une autre manière de dire les choses sans les dire et d'user d'un langage oblique¹⁷³. Etant donné le caractère métaleptique du récit, il aurait été surprenant que Luc aborde explicitement le thème du jubilé alors qu'il ne le fait pas pour d'autres tout aussi centraux sinon plus (par exemple l'identité de Jésus).

Ces allusions au jubilé expliquent l'amplitude des réactions de l'auditoire qui peut surprendre au premier abord¹⁷⁴. Si le jubilé est bien en filigrane dans le message qui se donne à entendre en ce jour

¹⁶⁸ Cf. Michael Prior, *op. cit.*, p. 141.

¹⁶⁹ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷² Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷³ Ce procédé s'accorde avec le goût que Luc a pour la polysémie dont le but est de créer une indécision voulue, de rechercher l'imprécision, l'ambivalence (cf. Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, Cerf, Paris, 1998, p. 148).

¹⁷⁴ Parmi les écueils souvent cités de la péripécopie de Nazareth, H.J. Bernard Combrink relève celle-ci : « Especially intriguing is the 'impossible story' »

à la synagogue, alors l'enjeu est de taille. Ce message, nous l'avons vu, est porteur d'une grande espérance. Il implique une libération politique, économique, ce qui dans le contexte de l'occupation romaine signifiait beaucoup. La proclamation (*keruxai*) d'un tel jubilé a de quoi réjouir. Mais son ouverture à ceux-là même qui oppressent Israël déconcerte et remplit l'auditoire de rage¹⁷⁵.

Le langage oblique est d'autant plus nécessaire ici que l'accomplissement par Jésus du jubilé ne sera pas conforme à l'attente qui pouvait s'exprimer à l'époque. Il permet d'engager la relecture d'une tradition qui génère tant d'espérance et concerne des domaines aussi essentiels pour la vie d'un peuple que son identité, son avenir, sa libération de l'oppression, etc. La suite de l'évangile nous montre en effet que la libération que Jésus annonce n'est ni politique ni même essentiellement économique. Elle est d'une autre nature mais toujours en adéquation avec le jubilé vétérotestamentaire. Dans l'A.T., l'année jubilaire est une année liturgique en étroite relation avec la fête du Yom Kippour. Elle insiste tout autant sur la dimension sociale et économique que culturelle et religieuse de la vie du peuple d'Israël. Nul doute que Luc recentre son propos autour du pôle spirituel mais tout en prenant soin de l'articuler avec le pôle social qui lui est cher¹⁷⁶.

La caractéristique du jubilé biblique par rapport aux autres édits à caractère jubilaire du Proche Orient Ancien, c'est sa récurrence tous les 50 ans¹⁷⁷. Avec le N.T. et la proclamation de « l'année favorable du Seigneur », le jubilé ne s'inscrit plus dans un temps répétitif. Avec Jésus, il devient signe du royaume, accomplissement du salut qui concerne tous les domaines de la vie de l'homme : spirituel, économique

of the initial favourable response of the people of Nazareth and their implied hostility (v. 23)... » (*op. cit.*, p. 28).

¹⁷⁵ L'orientation jubilaire des propos de Luc pourrait expliquer nombre de différences avec le récit de Mc 6,1-6 notamment en ce qui concerne ce revirement de situation qui n'est pas mentionné dans le récit marcie. Marc insiste davantage sur l'incrédulité des Nazaréens.

¹⁷⁶ Parmi les nombreuses allusions aux préoccupations sociales et économiques chez Luc, on peut citer certaines contributions propres à la tradition lucanienne comme le cantique de Marie (en particulier le v. 53 du chap. 1), la parabole de l'économe infidèle (16,1-13) ou encore le récit de la conversion de Zachée (19,1-10).

¹⁷⁷ Des édits royaux parfois très anciens à caractère jubilaires existaient dans le Proche Orient Ancien. Norbert Lohfink relève que « lorsque plus rien ne fonctionnait du point de vue économique, à cause d'un endettement général trop important et de la réduction en esclavage pour dettes d'une grande partie de la population, on proclamait un *andurararu*, une libération. Le roi rétablissait dans le pays l'égalité, ce que l'on appelait *misharum*. » (Norbert Lohfink, « les aspects économiques du règne de Dieu », *Communio*, vol. 11/3, 1986, p. 62).

et social. Luc tout au long de ses écrits reste préoccupé des dimensions sociales et économiques de son temps tout en intégrant le principe de libération dans le champ du salut. C'est en cela qu'il se situe dans la prolongation de l'esprit du jubilé biblique¹⁷⁸. ■

¹⁷⁸ Parler de mesures d'inspiration jubilaire et sans doute plus judicieux pour Luc que de parler d'application d'un jubilé.

par
Enzo BIANCHI
Prieur du
Monastero di Bose
(Italie)

ÊTRE PAUVRE : CONDITION ESSENTIELLE POUR LIRE LA BIBLE

Pour l'année de la Bible, la rédaction de Hokhma est heureuse d'offrir à ses lecteurs cette contribution d'un moine. Enzo Bianchi a fondé le monastère de Bose, dans le nord de l'Italie, communauté œcuménique très active dans l'étude et la méditation de la Bible.¹

Associer pauvreté et lecture de la Bible devrait apparaître comme une évidence pour le chrétien qui confesse Jésus-Christ comme sujet et objet de l'Évangile, comme celui qui a expliqué et accompli les Écritures par un cheminement de pauvreté et d'humiliation qui a culminé sur la croix (cf. Jn 19,28-30) ; comme le Messie que l'Écriture prophétise « juste, victorieux et pauvre » (Za 9,9) et qui s'est présenté comme celui qui annonce l'Évangile aux pauvres (cf. Mt 11,5 ; Lc 4,18 ; 7,22) ; comme le Serviteur qu'Ésaïe décrit comme le modèle de l'écoute de la Parole (cf. Es 50,4-6)... Le chrétien devrait reconnaître comme un élément essentiel de sa foi le fait que l'Évangile est une bonne nouvelle pour les pauvres, annoncée par des pauvres avec des moyens pauvres. Par conséquent, ce que la Bible appelle « pauvreté » est un lieu herméneutique central de la Parole de Dieu.

Cette association entre pauvreté et lecture de la Bible semble toutefois insolite aujourd'hui, ou alors limitée à la pratique de certaines régions du globe qui sont objectivement marquées par la misère et la pauvreté. Cela provient probablement, entre autres, d'une dissociation qui s'est produite dans les années qui ont suivi Vatican II : d'un côté, le message du Concile sur la *pauvreté de l'Église et dans l'Église* (y compris dans la lecture de la Bible) a été éclipsé et il a perdu sa place centrale ; de l'autre, la primauté de la Parole de Dieu a été reçue dans

¹ Avec la permission de l'auteur, cet article a été traduit de l'italien par Gérard Pella-Grin. Pour les citations bibliques, nous suivons la Nouvelle Bible Segond, sauf quand la traduction proposée par l'auteur est nettement différente.

l'Église, même si elle connaît encore bien des malaises, incertitudes, résistances et ambiguïtés au niveau de la pratique.

En ce qui concerne la pauvreté, on risque d'aboutir ainsi à une action caritative, à une *praxis* en faveur des pauvres, qui ne soit plus qu'une prise de position éthique, dissociée du fondement biblique-christologique, qui privilégie l'être par rapport au faire : « Jésus-Christ, lui qui était riche, s'est fait pauvre à cause de vous, pour que, vous, par sa pauvreté, vous deveniez riches. » (2 Co 8,9). En ce qui concerne la Bible, on risque d'aboutir à une lecture biblique assortie d'un appareil exégético-scientifique tellement « riche » qu'il constitue un mur infranchissable entre les plus simples et l'Écriture et génère une nouvelle caste de scribes qui « s'emparent de la clé de la connaissance » (cf. Lc 11,52). Pour conjindre adéquatement la *pauvreté* et la *lecture de la Bible*, il faut donc tenir compte de quelques données essentielles.

Lecture de l'Écriture et écoute de la Parole

Après avoir affirmé que « dans les Livres saints, le Père qui est aux cieux s'avance de façon très aimante à la rencontre de ses fils et engage conversation avec eux » (DV 21)², *Dei Verbum* exhorte tous les fidèles « à acquérir par la lecture fréquente des divines Écritures 'une science éminente de Jésus-Christ' (Ph 3,8) car 'ignorer les Écritures, c'est ignorer le Christ' » (DV 25). En conclusion, elle rappelle que « la prière doit accompagner la lecture de la Sainte Écriture pour que s'établisse un dialogue entre Dieu et l'homme, car, 'c'est à lui que nous nous adressons quand nous prions ; c'est lui que nous écoutons, quand nous lisons les oracles divins' » (DV 25). Précisément parce que l'Écriture « contient la Parole de Dieu » (DV 24), sa lecture n'est pas orientée vers l'acquisition de connaissance supplémentaire mais vers la rencontre avec Dieu, pour qu'advienne la conclusion d'une alliance entre lui qui parle et nous qui écoutons.

Lire l'Écriture demande donc avant tout une attitude d'*écoute*, parce que l'écoute « est l'instrument au travers duquel tous les jours Dieu parle aux fidèles »³. De ce point de vue, les termes « Écriture » et « Bible » (= livres), usuels dans la tradition chrétienne, sont focalisés sur l'élément *graphé* (« écriture »). Ils orientent vers une idée de lecture séparée du moment d'écoute et sont un appauvrissement par rapport à l'usage hébraïque qui parle de *Miqra'*, qui signifie aussi bien *lecture* que *convocation*. Le terme hébraïque est formé, étymologiquement, de la racine *qara'*, qui signifie « appeler, lire », et du préfixe *m-* qui indique la provenance : *miqra'* est ainsi le lieu de l'appel et de la convo-

² DV, abréviation de *Dei Verbum*, constitution de Vatican II : *la Révélation Divine*.

³ Saint Jérôme (331-420), *Ep.* 133,13.

cation. C'est le livre qui nous interpelle et nous appelle... L'accent porte ainsi sur la relation dialogale dans laquelle s'introduit celui qui s'approche de la Bible. En somme, l'enjeu n'est pas tant la lecture d'un texte mais la relation et la rencontre personnelle avec le Père ! La rencontre avec le Seigneur par l'intermédiaire de la Bible commence lorsque le lecteur, placé devant l'Écriture qui demande : « Écoute, Israël. Le SEIGNEUR est notre Dieu ; le SEIGNEUR est un. Tu aimeras donc le SEIGNEUR ton Dieu... » (Dt 6,4ss), se met dans l'attitude de Samuel et dit à son tour : « Parle, SEIGNEUR, ton serviteur écoute » (cf. 1 S 3,10).

Cette attitude d'écoute est essentielle parce qu'elle s'oppose à toute voracité (intellectuelle ou spirituelle) à l'égard de l'Écriture et qu'elle nous maintient dans cette humilité, cette attente patiente de la foi, en un mot dans cette « pauvreté en esprit » (cf. Mt 5,3) qui consent à se laisser rejoindre par la Parole de Dieu et à la mettre en pratique. L'écoute (*shama'*) implique en effet l'obéissance, la mise en pratique (Jc 1,22-24 ; Mt 7,24-27 ; Lc 7,46-49 ; 8,21 ; 11,28), à tel point que la formule utilisée par le peuple d'Israël au Sinaï, pour répondre à la lecture du « livre de l'alliance », fut : « Tout ce que le SEIGNEUR a dit, nous le *ferons* et nous l'écouterons » (Ex 24,7). C'est dire qu'il y a, dans l'écoute de l'Écriture, un oui préliminaire et absolu au Dieu qui parle, avant de connaître les demandes particulières, un oui qui précède et fonde le oui aux paroles singulières ; c'est le oui de l'obéissance de la foi, le oui sans condition à l'Autre, le oui qui trouve sa raison d'être dans une relation d'amour.

Connaissance et amour

Les paroles introduites par le *Shema'* (cf. Dt 6,4.5) présentent une dynamique : de l'*écoute* (« écoute, Israël ») naît la *connaissance* du Seigneur (« le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est un ») qui s'exprime par l'*amour* (« tu aimeras le Seigneur ton Dieu »). C'est là l'itinéraire que le lecteur de la Bible est appelé aujourd'hui encore à parcourir (cf. Mt 11,25-27). Il ne s'agit pas ici de connaissance intellectuelle ou désincarnée, ni d'un acte de possession ou de phagocytation, mais d'une *connaissance par révélation* qui est accordée aux pauvres, aux simples, et qui demeure cachée aux savants et aux intellectuels : « Je te célèbre, Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que tu as caché ces choses aux sages et aux gens intelligents, et que tu les as révélées aux tout-petits. Oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et personne ne connaît le Fils, sinon le Père, personne non plus ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils décide de le *révéler* ». Cette connaissance est loin d'être le fruit de nos efforts intellectuels, le résultat de notre préparation théologique ou le pur produit de l'homme. Elle est un don de Dieu, un charisme accordé à qui approche les Écritures en croyant

qu'à travers elles il va voir et entendre Christ, l'icône du Père ; un don accordé à qui s'abandonne à la foi dans la puissance de la Parole de Dieu et dans les énergies de l'Esprit Saint. Il s'agit d'une connaissance spirituelle (*pneumatica*) révélée à qui approche l'Écriture en s'ouvrant par la prière et l'invocation à la réception du don de l'Esprit Saint, qui est l'herméneute (interprète) de l'Écriture dans l'histoire (cf. Jn 14,26 ; 16,12-15) : « L'Écriture Sainte doit être lue et interprétée avec le même Esprit qui l'a fait écrire » (*Dei Verbum* 12). Il s'agit également d'une connaissance pratique, teintée d'intimité, de compréhension et de communion personnelle, qui engage tout l'être du croyant et l'introduit dans une dynamique existentielle par laquelle sa vie est accordée à la vie du Christ. Par conséquent il s'agit d'une connaissance qui « descend » vers la pauvreté, caractérisée d'une part par l'acceptation humble et réaliste de notre statut de créature, l'acceptation de notre vie et de notre « chair » comme étant le lieu réel d'adhésion et d'amour pour le Seigneur ; pauvreté caractérisée d'autre part par la prise en compte obéissante du critère de « l'observance des commandements » (en termes johanniques) : il s'agit de « garder la Parole » (cf. 1 Jn 2,3-5) pour la comprendre toujours plus profondément.

C'est seulement sur la base de cette pauvreté que la lecture de la Bible peut déployer l'efficacité de la Parole de Dieu, qui accomplit ainsi l'œuvre et le parcours pour lesquels elle a été envoyée (cf. Es 55,10.11), jusqu'à ce qu'elle transfigure le visage des lecteurs croyants à la ressemblance du visage du Christ. L'histoire de la sainteté chrétienne est constamment jalonnée d'exemples variés de pauvreté dans l'approche de l'Écriture. Elle a conduit des hommes et des femmes à une connaissance très personnelle du Seigneur, qui s'est manifestée par toute une vie d'engagement envers celui qui les avait saisis (cf. Ph 3,12). L'obéissance prompte et immédiate du jeune Antoine au « il est écrit » de Mt 19,21 (« Va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres... Puis viens et suis-moi »), qu'il a écouté « comme si cela avait été lu précisément pour lui »⁴, le conduit à une vie d'ermite dans le désert. La lecture *sine glossa* (« sans commentaires ») de François d'Assise, *simplex et idiota*, nourrit sa marche à la suite du Christ pauvre et le conduit à une connaissance empathique du Christ crucifié visible sur son corps même. La profondeur amoureuse avec laquelle la petite Thérèse de Lisieux pénètre l'Écriture et scrute l'Évangile pour connaître toujours mieux « le caractère de Dieu »⁵ vivifie sa méthode de lecture, jusqu'à en faire une exégèse vivante du texte de 1 Co 12-13 auquel

⁴ Saint Athanase (296-373), *Vita Antonii* II.

⁵ Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (1873-1897), *Manuscrits autobiographiques*, Office central de Lisieux, 1956. P. 93 de la traduction italienne : *Consigli e ricordi*, Roma, 1973.

elle s'était achoppée : « Dans le cœur de l'Eglise ma Mère, je serai l'amour !... Ainsi je serai tout ; ainsi mon rêve sera réalisé ! »⁶

Etre pauvre apparaît ainsi comme la dimension, voire la condition, qui rend possible l'écoute de la Parole au moyen de la lecture de l'Ecriture. Elle rend possible le passage de la lettre à l'Esprit en faisant en sorte *qu'au travers, au-delà et également en-deçà de toute méthode de lecture, advienne la rencontre personnelle dans la foi, par l'Esprit Saint, avec le Dieu de Jésus-Christ*, au point de l'aimer et d'y faire sa demeure. « On aime le Saint, béni soit-Il, seulement en proportion de la connaissance qu'on en a », écrivait Maïmonide⁷. La nécessité de la connaissance du Seigneur, qui pour le chrétien devient amour personnel pour Jésus-Christ (cf. 1 P 1,8), doit être rappelée plus que jamais en ce moment où la vie chrétienne semble se structurer de plus en plus comme une pratique des œuvres. Il va sans dire que la connaissance du Seigneur au travers de l'Ecriture devient, comme par ricochet, connaissance de soi et expérience d'être aimé de Dieu. *La lecture des Ecritures, la lectio divina, est le moyen privilégié et quotidien de faire l'expérience de l'amour de Dieu pour nous*. Pour que cela advienne, il faut une grande pauvreté, c'est-à-dire le dépouillement de soi et la disponibilité à se laisser toucher et blesser par la Parole de Dieu, devant laquelle « il n'est pas de création qui échappe à son regard : tout est mis à nu et offert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte » (He 4,13) parce qu'elle est « plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants ; elle pénètre jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles ; elle est juge des sentiments et des pensées du cœur » (He 4,12).

Jésus lui-même a dû discerner, à partir des Ecritures, qu'il était le bien-aimé de Dieu (*agapètos*. Cf. Mt 3,17 ; Ps 2,7 et Es 42,1 ; Mt 12,18 ; Es 42,1 ; Mt 17,5 ; Ps 2,7 et Es 42,1). Son action en faveur des pauvres et des malades a été vécue comme l'occasion d'une expérience de l'amour de Dieu pour lui, reconnu au moyen des Ecritures. C'est ainsi que Jésus se présente au Jourdain dans une pleine solidarité avec les pécheurs (cf. Mt 3,13-17) et qu'il guérit les nombreux malades et souffrants qui s'approchent de lui (cf. Mt 12,15-18). L'engagement en faveur des autres, des petits, des faibles et des malades, en un mot l'amour pour les autres, un chrétien le vit comme un don qui lui est accordé par l'amour de Dieu et comme une réponse à l'amour de Dieu pour lui en Jésus-Christ. La connaissance vitale qui jaillit des Ecritures, connaissance qui peut véritablement combler le fossé qui sépare parfois la lecture de l'Ecriture et la vie, consiste à connaître que nous sommes connus et aimés. Elle est connaissance du « Fils de Dieu qui m'a aimé

⁶ Thérèse de l'Enfant Jésus, *Histoire d'une âme, écrite par elle-même*, Office central de Lisieux, 1925, p. 216.

⁷ Mosès Maïmonide (1135-1204), *Hilkot Teshuvah* 10,6.

et qui s'est livré lui-même *pour moi* » (Ga 2,20) ; elle est donc connaissance de ma pauvreté radicale comme étant le bien le plus précieux qui définit mon intime vérité, mon « unicité » (Ps 22,21 ; 35,17)⁸ et qui constitue l'espace indispensable pour la relation avec le Seigneur et la situation qui attire la sollicitude de Dieu : « Moi, je suis pauvre et déshérité ; mais le Seigneur pense à moi » (Ps 40,18), parce que « le Seigneur entend les pauvres » (Ps 69,34) ; « dans ta bonté, tu établis le pauvre, ô Dieu » (Ps 68,11). Voilà pourquoi une lecture pauvre des Ecritures doit amener le croyant à se reconnaître avant tout comme le malade, le pécheur, l'infirme spirituel, l'aveugle-né... dont le Seigneur a eu miséricorde. Seule cette conscience nourrira de manière féconde son action caritative !

L'écoute de la Parole de Dieu exige et façonne tout à la fois une Eglise pauvre et une Eglise de pauvres. Elle ne débouche pas sur une absolutisation de l'impératif éthique, de l'action pour les pauvres et les marginaux identifiés comme « les autres » vers lesquels on va avec une attitude condescendante. L'amour pour le prochain dans lequel toute l'Ecriture se résume (cf. Rm 13,8-10 ; Ga 5,14 ; Jc 2,8) ne peut donc être détaché de la perception de notre propre pauvreté et de notre faiblesse radicale, de notre propre besoin de salut qui est mis en lumière par une lecture de l'Ecriture *in paupertate spiritu* (« en pauvreté d'esprit »).

Besoin de quel salut ?

Les trois étapes de la lecture de la Bible que nous avons esquissées – écoute, connaissance, amour – sont les trois étapes de la rencontre avec le Seigneur, des premiers pas et de la croissance d'une relation personnelle avec le Seigneur. Elles sont aussi, fondamentalement, les étapes qui caractérisent la rencontre et la relation avec l'autre au niveau humain. C'est-à-dire qu'elles sont les étapes d'un parcours que la Bible signale comme un chemin de salut, salut qui doit commencer à se concrétiser dès maintenant, dans la sphère des relations humaines également, afin que l'existence réelle du croyant devienne une histoire de salut, une histoire rachetée. Les relations humaines⁹ constituent justement un espace pour lequel, plus que jamais, l'homme d'aujourd'hui cherche une guérison (*sanatio*), un salut, une rédemption.

Un grand nombre d'obstacles rendent aujourd'hui problématique l'accès aux Ecritures comme à un lieu producteur de sens et d'espérance, inspirateur d'action et capable d'agir sur la personne et sur la vie. Ces difficultés surgissent de manière plus accentuée dans le climat culturel

⁸ En hébreu, on a ici l'expression : « mon unicité ».

⁹ Se reconnaître relatif et relié aux autres, accepter l'altérité et, par conséquent, les différences et les conflits qu'elle comporte.

qui domine aujourd'hui : société de consommation, impératif de l'efficacité et de la productivité, primauté de l'image et du son, mythe de la spontanéité, accélération des rythmes sociaux et du travail, occupation et organisation massives du temps libre individuel¹⁰. Mais elles se manifestent également à l'intérieur de l'Eglise : fracture entre la prière et la vie et, plus largement entre la spiritualité et la vie, entre le plan spirituel et le plan humain, manque de pères spirituels, primat accordé aux multiples activités paroissiales et pastorales, bureaucratisation de la vie paroissiale et diocésaine. On constate souvent que prêtres et pasteurs démissionnent de leur tâche essentielle, qui est de transmettre la « gnose » chrétienne : la connaissance de la Parole de Dieu, cf. Mt 2,7. De tels obstacles peuvent d'une part générer l'impression que l'écriture n'a rien à dire pour aujourd'hui et, d'autre part, réduire la lecture (*lectio*) de la Bible à n'être qu'une activité parmi tant d'autres...

En outre, dans un monde qui lit peu, qui lit rapidement, qui lit souvent pour se distraire, pour consommer, ou pour s'informer en cherchant à emmagasiner le plus possible en un minimum de temps, la lecture d'un livre exigeant comme la Bible, lecture appelée à devenir découverte d'une Présence et donc rencontre et relation avec l'Autre, n'est certes pas immédiatement motivée !

Pourtant, même dans un climat caractérisé par le savoir scientifico-technologique, dont l'absolutisation conduit à étendre la catégorie de la production comme grille de lecture à toute la réalité, y compris l'humain, et à considérer le « salut » (quelle que soit la signification qu'on attribue à ce terme) comme un produit de l'homme, émergent certaines demandes qui révèlent le besoin de salut qui sourd de la pauvreté humaine, radicale et insuppressible, et qui est en profondeur *invocation* du salut. Ce sont des demandes parfois explicites, mais le plus souvent cachées, inexprimées et inconscientes. Elles se reflètent sur la façon dont l'homme d'aujourd'hui aborde et lit l'écriture.

– Je perçois une *demande de sens*, souvent inexprimée, qui ne parvient pas pleinement à la conscience et n'est pas formulée adéquatement, mais qui est pressante et réelle. Elle exprime d'une part une recherche de la *signification* de la vie, de toute la sphère relationnelle dans laquelle s'articule l'existence personnelle, et d'autre part une recherche de *direction* et d'*orientation* de la vie. A l'intérieur d'une société qui offre et légitime de multiples modèles de comportements sans exiger la radicalité d'un choix, le besoin d'une référence unificatrice, fondatrice et capable d'orienter l'existence se fraie un chemin. C'est la recherche de racines, qui puissent sauver de l'atomisation et de la fragmentation de la vie d'aujourd'hui, et par conséquent de la désagrégation et du manque d'unité du « je » personnel. La même

demande se manifeste également dans la recherche de pères spirituels, de maîtres qui aient conjugué en eux sagesse humaine et expérience spirituelle et sachent ainsi guider autrui à la connaissance de soi, à l'harmonisation des relations avec les autres, à la rencontre personnelle du Seigneur. La scène contemporaine, dominée par la rivalité et l'apparence, laisse transparaître un manque de culture de la présence et, par conséquent, la grande indigence d'un tissu humain qui s'effiloche entre solitude et indifférence, manque d'écoute et abandon à soi-même, individualisme et concurrence. Tout cela constitue un défi important pour la communauté chrétienne : saura-t-elle éveiller et donner forme à ces demandes quand elles sont somnolentes ? Saura-t-elle fournir des propositions éducatives adéquates sur les plans humain et spirituel ? En particulier au moyen de la maturation personnelle et de la rencontre libre avec le Seigneur, en introduisant à la connaissance de l'écriture comme lieu privilégié du témoignage rendu au Christ, « manifesté dans le monde comme source de salut pour tous les humains. Il nous apprend... à vivre... » (cf. Tt 2,11.12). Plus que jamais, on a besoin de recueillir et de transmettre la sagesse contenue dans l'écriture, sa double valeur de Parole de Dieu et de parole humaine. Elle est le lieu d'une alliance et d'une rencontre qui ne sont pas reléguées dans le passé mais qui rejoignent notre humanité aujourd'hui, une alliance entre Dieu et l'homme où l'humain n'est pas sacrifié sur l'autel de la production ecclésiale et des multiples prestations pastorales, mais valorisé, vivifié de l'intérieur et ordonné dans son épanouissement. Il nous faut donc une lecture de la Bible qui en recueille la contemporanéité éternelle dans l'annonce, présente dès les premières pages de la Bible, de ce qui est humainement primordial, universel et constant, une lecture qui s'ordonne autour du témoignage de l'incarnation de Jésus-Christ et parvienne ainsi à accompagner la croissance humaine et spirituelle du lecteur jusqu'à la « stature du Christ » (cf. Ep 4,13).

– On rencontre une autre expression, analogue, du besoin de salut dans la tentative de retrouver la dimension de l'être par rapport à la domination du faire et de l'efficacité à tout prix. Cette recherche de gratuité, visible aujourd'hui par exemple dans la forte capacité oblatrice de nombreux jeunes, ne peut être réduite au seul domaine du « faire », fût-ce le « faire pour les autres », parce qu'elle exprime en profondeur la pauvreté radicale et innée de l'homme, son être de besoin et son désir infini, son existence (*ex-sistere*) comme sortie de soi pour paraître devant l'autre et accepter de recevoir son identité dans la relation. L'être humain d'aujourd'hui aspire à ce que soit reconnue sa vérité profonde et intime, dans son unicité et son irrépétabilité. Lorsque ce seuil est franchi, le sujet peut alors – mais alors seulement – accéder consciemment, dans la liberté et l'amour, à sa responsabilité personnelle envers les autres. La lecture de l'écriture, qui requiert le double mouvement de systole et diastole – lorsqu'on s'applique au texte et qu'on

¹⁰ Le temps dit « libre » ne l'est justement plus, parce qu'on le remplit de mille choses, bien organisées par ailleurs, et destinées aux foules. (*n.d.t.*)

applique le texte à soi – implique l'ouverture fondamentale à une Présence qui nous transcende et nous habite, ainsi que le discernement du visage de cette Présence dans un Autre, en relation avec qui s'établit également notre identité personnelle.

Sur cette pauvreté fondamentale du lecteur, la Parole de Dieu accueillie dans la foi peut alors agir et opérer le décentrement progressif du sujet, du plan de l'égoïsme à la reconnaissance du « Christ en lui » (cf. Rm 8,10 ; Col 1,27 ; etc.) comme son « je » le plus intime et le plus profond, jusqu'à le conduire à répéter avec Paul le cri de la pauvreté radicale en esprit : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20).

– Le troisième plan sur lequel l'homme d'aujourd'hui fait l'expérience de sa pauvreté et, par là, de son besoin de salut, est la perception que *l'existence est menacée*, que *le « monde » lui-même est précaire et fragile*. L'homme n'a probablement jamais eu pareillement conscience de dépendre d'un réseau de relations économiques, sociales, politiques... qui le dominent et agissent comme des Puissances déterminant les choix humains. On n'a jamais perçu à tel point, grâce aux *mass media* qui résument dans chaque foyer les événements planétaires, la portée mondiale des problèmes et des conflits. Le problème nucléaire et la crise écologique ont rendu l'homme particulièrement conscient des limitations de son monde et des risques de catastrophes auxquels il est soumis. L'homme n'a probablement jamais eu autant conscience qu'aujourd'hui de l'interdépendance qui le lie, dans une commune insécurité, au reste de l'humanité.

Pour le croyant, tout cela approfondit sa conscience d'être une créature, ou plutôt une co-créature, insérée dans une inter-relation organique avec son habitat, ce qui le rend porteur d'une responsabilité particulière à l'égard de l'humanité ainsi qu'à l'égard de tout le monde naturel : animal, végétal et minéral. Certaines lézardes dans l'édifice de l'anthropocentrisme moderne laissent donc filtrer la perception des limites, de la fragilité et de la faillibilité humaines – on en viendrait même à dire : du péché. Cette perception pose en réalité les fondements d'une espérance, dans la mesure où elle ouvre à la compassion réciproque et exclut fondamentalement le désintéret, c'est-à-dire le refus d'agir en faveur de l'autre, d'entrer en relation et en communion avec l'autre.

Le « livre de la nature », accessible à tous, conduit aujourd'hui l'homme à ces conditions préliminaires et nécessaires à la lecture du « livre de l'Écriture », en le plaçant en situation de reconnaître le péché, de percevoir ses limites, de prendre conscience de la solidarité dans le salut : il n'y a pas de salut pour un seul ou une partie au détriment du reste, mais le salut sera une réalité qui concerne tout et tous ou il ne sera pas. On a donc là un espace propice à la réflexion de Paul dans l'épître aux Romains :

« La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu. En effet, la création a été soumise à la futilité (vanité)... avec une espérance : cette même création sera libérée de l'esclavage du périssable pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Or nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière soupire (gémît) et souffre les douleurs de l'accouchement. Bien plus, nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous aussi nous soupirons (gémissons) en nous-mêmes, en attendant l'adoption filiale, la rédemption de notre corps » (Rm 8,19-23).

Pour une lecture de l'Écriture en pauvreté d'esprit

Ces éléments sont des signes de « pauvreté » repérables chez l'homme d'aujourd'hui. Ils peuvent le rendre réceptif à l'annonce du salut transmis par l'Écriture, surtout si celle-ci est adéquatement expliquée et dosée, de manière à devenir réellement une nourriture quotidienne qui alimente la vie spirituelle. Cependant, c'est la Parole qui dépouille le lecteur et façonne – transfigure même – sa pauvreté à l'image de la pauvreté du Christ. Cela se produit au travers de la lecture de l'Écriture, qui nous fournit les conditions essentielles à son interprétation (*Scriptura sui ipsius interpret!*) :

– L'Écriture atteste que l'invocation et l'accueil du don de l'Esprit Saint sont un élément fondamental et indispensable pour qu'on la comprenne. On peut longuement scruter les Écritures en croyant avoir en elles la vie éternelle (cf. Jn 5,39ss ; 6,43ss) mais, si l'on ne s'ouvre pas à la force qui vient du Père, on ne parvient pas à l'herméneutique nécessaire et salutaire qu'est l'obéissance de la foi. Ce n'est pas un hasard si Luc, dans les deux premiers chapitres de son évangile, nous montre des *'anawim*, des hommes et des femmes pauvres et simples qui vivent sans pouvoir compter sur eux-mêmes mais s'abandonnent pleinement à Dieu dans la confiance. Il les présente comme un terrain où la Parole advient et l'Écriture s'accomplit. C'est sur eux, Elisabeth (Lc 1,42), Zacharie (Lc 1,67), Syméon (Lc 2,25-27) et Anne (Lc 2,36) que descend et repose l'Esprit Saint, véritable Père des pauvres (*pater pauperum*) qui les conduit à reconnaître l'accomplissement des prophéties et le plan du salut annoncé dans l'Écriture. Jésus n'a laissé aucun écrit mais il a promis l'Esprit « qui enseignera tout, rappellera ses paroles et conduira dans toute la vérité » (cf. Jn 14,26 et 16,13). Il fait de ceux qui l'accueillent des *théodidactes* (cf. Es 54,13 ; Jn 6,45), des êtres instruits directement et intérieurement par Dieu. C'est en eux que la Loi est gravée, non plus sur des tablettes extérieures en pierre mais sur les tablettes de chair de leur cœur (cf. 2 Co 3,3), accomplissant ainsi la promesse de la nouvelle alliance (cf. Jr 31,33.34). *La descente de l'Esprit Saint préside à l'accomplissement de l'Écriture*. L'exemple de Marie, toujours dans l'évangile de l'enfance selon Luc

(Lc 1,36-38), l'atteste et nous montre que la pauvreté (*tapeinôsis*, « abaissement », Lc 1,48) est le lieu spirituel par excellence, c'est-à-dire le lieu où l'Esprit Saint vient demeurer et engendrer en nous le Verbe, en faisant le lien entre l'Écriture et les événements, entre la Bible et la vie (cf. Lc 2,19 et 51 : « Marie gardait toutes ces paroles/événements en les méditant dans son cœur »). Il parvient ainsi à nous engendrer comme fils de Dieu qui ne sont plus sous la loi mais sont guidés par l'Esprit (cf. Ga 5,18 ; Rm 8,14). Ce critère est d'importance capitale ; il est le seul qui permette à la Bible de rester un livre ouvert, accessible directement même au plus simple et démuné des croyants. N'oublions pas que Jésus a choisi pour disciples des gens comme Pierre et Jean qui, selon Ac 4,13, étaient « illettrés et ignorants » et que plusieurs de ses disciples étaient issus de ce « peuple de la terre » considéré comme maudit parce qu'il ne connaissait pas la Loi (cf. Jn 7,49). Une fois posé ce critère fondamental, l'Écriture et l'exemple de Jésus lui-même fournissent d'autres indications pour la lecture de l'Écriture.

– Le critère *doxologique-synthétique* est très important. Au-delà de la lettre (« il est écrit ») et de la formulation de la Loi, Jésus recherche et discerne la volonté du Législateur (Os 6,6 cité dans Mt 9,13 et 12,7 ; cf. Mc 10,5-9) et il synthétise toute la Loi dans le principal commandement : aimer Dieu de tout son être et son prochain comme soi-même (cf. Mc 12,29-31 ; Mt 22,37-39). Il devient, dans le quatrième évangile, le commandement nouveau : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 13,34). Ce faisant, Jésus conteste le légalisme de ceux qui observent les nombreux commandements tout en négligeant « ce qui est le plus important dans la loi : la justice, la miséricorde et la fidélité » (Mt 23,23). Il y a donc une simplicité fondamentale de la vie chrétienne, de l'Écriture elle-même et par conséquent de sa lecture ; simplicité qui se fonde sur l'unité du Dieu de la première et de la seconde alliances, du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus-Christ. Il en découle une lecture essentielle et synthétique qui rejette le littéralisme et le fondamentalisme et discerne que le *corpus* scripturaire contient des pages d'une densité révélatrice maximale (les Évangiles surtout), qui sont plus capables d'être une nourriture pour la vie quotidienne de chaque croyant que d'autres pages décidément plus dures et difficilement pénétrables¹¹.

– Étroitement relié au précédent, vient un critère qui nous appelle à lire l'Écriture *pour lui obéir et la mettre en pratique*. Jésus lui-même

¹¹ Voir à ce sujet J.I. Packer : « Il faut étudier ce qui semble être secondaire et obscur dans l'Écriture à la lumière de ce qui apparaît comme essentiel et clair. Ce principe nous oblige à faire écho aux accentuations principales du Nouveau Testament et à développer une exégèse christocentrique, kérygmatisque et centrée sur l'alliance pour les deux Testaments. » *Hokhma*, n° 8/1978, p. 12. (*n.d.t.*)

en a donné l'exemple, comme l'indique la citation du Ps 40 par l'épître aux Hébreux (10,5-7). L'auteur atteste que c'est le Christ qui prononce les paroles du psaume en disant : « Alors j'ai dit : Je viens – dans le livre-rouleau, c'est écrit à mon sujet – pour faire, ô Dieu, ta volonté » (He 10,7). La pauvreté signifie ici une lecture – non intellectualiste – qui tend à transformer en vécu la Parole écoutée. Cela signifie également qu'on comprend l'Écriture non pas en en parlant ou en l'étudiant seulement, mais en la vivant, en la mettant en pratique, c'est-à-dire en définitive en aimant comme Christ nous a aimés. Les rabbins déjà affirmaient qu'il faut s'approcher des Écritures avec amour seulement, non pour devenir plus instruits ou plus sages, ni en vue d'une récompense¹². C'est en aimant Dieu et les frères dans la vie concrète qu'on fait l'exégèse de l'Écriture, qui demande d'aimer Dieu et les frères. A ce sujet, un apophtegme des Pères du désert est extrêmement significatif. Abba Sérapion, ayant rencontré à Alexandrie un pauvre complètement nu, revêtit le pauvre avec ses propres habits, se dénudant complètement et restant seulement avec un évangile sous le bras. Peu après, un passant lui demanda qui lui avait volé ses habits. Sérapion lui répondit, en lui montrant l'évangile : « Voilà celui qui m'a pris mes habits ! » Il rencontra ensuite un homme qui était emmené en prison parce qu'il ne pouvait pas payer une dette. Il lui fit don de l'évangile pour qu'il puisse régler sa dette en le vendant. De retour dans sa cellule, Sérapion répondit au moine qui lui demandait où était son évangile : « J'ai vendu celui qui me disait continuellement : vendez vos biens et donnez-les aux pauvres (Lc 12,33) »¹³. Ce critère « pratique » de lecture de l'Écriture montre comment l'écoute dans la foi peut devenir action dans l'histoire, une action qui puise sa force dans l'obéissance au Seigneur.

– Le texte de 1 Co 10,11 nous fournit un critère supplémentaire lorsqu'il affirme, en se référant aux événements de l'Ancien Testament, que « tout cela a été écrit pour nous avertir, nous sur qui la fin des temps est arrivée ». Il s'agit de l'attitude de celui qui confesse que l'Écriture parle de l'existence et à l'existence d'aujourd'hui ! Lire la Bible ne débouche pas sur un sentimentalisme vague ou un moralisme stérile. C'est le lieu de la conversion, du changement, du choix ! Cela implique un engagement de tout l'être, appelé, dans une confrontation et un dialogue constants entre sa propre vie et le texte, à ordonner sa croissance humaine et spirituelle à la mesure de la stature du Christ, dont le visage glorieux de Ressuscité transparaît à travers l'Écriture.

– Il faut en outre lire la Bible comme elle nous a été transmise, sans rien ajouter ni enlever (cf. Dt 4,2 ; Ap 22,18.19) parce que pas un seul iota ou un seul trait de la Loi ne passera (cf. Mt 5,18) : en

¹² Sifré sur le Deutéronome § 48.

¹³ Cf. L. Leloir, « I Padri del deserto » in *Pregare la Bibbia nella vita religiosa*, Bose, 1984, p. 46.

d'autres termes, « l'Écriture ne peut être annulée » (Jn 10,35). Cela demande l'humilité de celui qui sait qu'il n'est ni le seul ni le premier à interpréter l'Écriture. Il se sait inséré dans une grande histoire, dans une longue tradition d'interprétation de l'Écriture, et entouré d'une dense nuée de témoins : les saints du ciel et de la terre. La lecture de l'Écriture sera donc soustraite à tout élitisme, sectarisme ou « interprétation particulière » (2 P 1,20), parce qu'elle a sa place *in ecclesia*, au sein de la communauté chrétienne réelle. Lors de la transfiguration, Jésus fait de la fréquentation de la Loi et des Prophètes une occasion de communion avec Moïse et Elie, et il inclut aussi Pierre, Jacques et Jean, les saints de la terre, ses compagnons et amis, dans une expérience unique de communion (*koinônia*) avec le Père, dans la gloire de Dieu (*shekinah*), symbolisée par la nuée qui les enveloppe tous par un lien unique dans l'Esprit Saint (cf. Mt 17,1-8).

– Voici enfin l'ultime critère de « pauvreté » pour comprendre l'Écriture : *l'acceptation de la croix*. Pour l'Ancien Testament, le serviteur souffrant de YHWH est celui qui, par excellence, écoute la Parole en se laissant ouvrir l'oreille chaque matin sans opposer de résistance (cf. Es 50,4-6). Dans le Nouveau Testament, c'est le Christ en tant qu'agneau immolé (cf. Ap 5,6) qui réussit à ouvrir le livre (l'Ancien Testament), à en ouvrir les sceaux et à le lire (Ap 5,1-5 ; 6,1ss). Il faut se faire les serviteurs de la Parole (cf. Lc 1,2), en entrant dans le dur régime de la souffrance du Serviteur, c'est-à-dire en acceptant de porter chaque jour la croix. Voilà la pauvreté radicale à laquelle conduit progressivement l'écoute de la Parole ; jusqu'à faire du lecteur une exégèse et un récit vivants de l'Écriture. ■



PRÉDICATION POUR L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE LA FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE, TEMPLE DES BATIGNOLLES, PARIS, LE 24 MARS 2002

par
Claude BATY,
pasteur à Paris,
France

DIMANCHE DES RAMEAUX (Mc 11.1-19)

La place qu'occupe un petit âne dans le récit dit des Rameaux est surprenante. Si le titre de l'épisode dépendait de la longueur consacrée au sujet alors il aurait mieux valu intituler ce dimanche celui de l'âne ! Mais alors se poserait encore plus crûment cette question : pourquoi tant d'importance accordée à ce détail ? Même si je dois contrarier les Suisses qui estiment, semble-t-il, que *le diable se cache dans les détails*, je crois pour ma part que c'est le sens qui se cache dans les détails !

Matthieu qui raconte aussi le choix étonnant de la monture du Christ explique à son habitude qu'ainsi s'est accomplie une prophétie. Marc qui détaille pourtant bien l'histoire n'en souffle mot. Les prédicateurs n'ont jamais manqué d'imagination quant à l'interprétation de cet épisode. L'explication la plus courante appuyée sur Matthieu souligne l'humilité de la monture qui convient à un roi pacifique. L'inconvénient c'est que rien dans le contexte de Marc n'appuie vraiment cela.

Pourquoi dans ces conditions ne pas nous en tenir à ce qui est évidemment souligné : Marc veut nous convaincre du fait que Jésus savait tout. Pourquoi ? Parce qu'un peu plus loin, le récit pourrait laisser croire l'inverse, que justement Jésus ne sait pas tout !

C'est l'épisode du figuier. Jésus a faim, il voit un figuier, s'approche, ne trouve pas de fruit, et le maudit. Très surprenant incident, seul miracle négatif de Jésus. Marc attire notre attention en précisant que « *ce n'était pas la saison des figues* » ! Veut-il ainsi souligner que décidément Jésus ne sait rien ? C'est peu probable vu ce que nous

d'autres termes, « l'Écriture ne peut être annulée » (Jn 10,35). Cela demande l'humilité de celui qui sait qu'il n'est ni le seul ni le premier à interpréter l'Écriture. Il se sait inséré dans une grande histoire, dans une longue tradition d'interprétation de l'Écriture, et entouré d'une dense nuée de témoins : les saints du ciel et de la terre. La lecture de l'Écriture sera donc soustraite à tout élitisme, sectarisme ou « interprétation particulière » (2 P 1,20), parce qu'elle a sa place *in ecclesia*, au sein de la communauté chrétienne réelle. Lors de la transfiguration, Jésus fait de la fréquentation de la Loi et des Prophètes une occasion de communion avec Moïse et Elie, et il inclut aussi Pierre, Jacques et Jean, les saints de la terre, ses compagnons et amis, dans une expérience unique de communion (*koinônia*) avec le Père, dans la gloire de Dieu (*shekinah*), symbolisée par la nuée qui les enveloppe tous par un lien unique dans l'Esprit Saint (cf. Mt 17,1-8).

– Voici enfin l'ultime critère de « pauvreté » pour comprendre l'Écriture : *l'acceptation de la croix*. Pour l'Ancien Testament, le serviteur souffrant de YHWH est celui qui, par excellence, écoute la Parole en se laissant ouvrir l'oreille chaque matin sans opposer de résistance (cf. Es 50,4-6). Dans le Nouveau Testament, c'est le Christ en tant qu'Agneau immolé (cf. Ap 5,6) qui réussit à ouvrir le livre (l'Ancien Testament), à en ouvrir les sceaux et à le lire (Ap 5,1-5 ; 6,1ss). Il faut se faire les serviteurs de la Parole (cf. Lc 1,2), en entrant dans le dur régime de la souffrance du Serviteur, c'est-à-dire en acceptant de porter chaque jour la croix. Voilà la pauvreté radicale à laquelle conduit progressivement l'écoute de la Parole ; jusqu'à faire du lecteur une exégèse et un récit vivants de l'Écriture. ■



PRÉDICATION POUR L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE LA FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE, TEMPLE DES BATIGNOLLES, PARIS, LE 24 MARS 2002

par
Claude BATY,
pasteur à Paris,
France

DIMANCHE DES RAMEAUX (Mc 11.1-19)

La place qu'occupe un petit âne dans le récit dit des Rameaux est surprenante. Si le titre de l'épisode dépendait de la longueur consacrée au sujet alors il aurait mieux valu intituler ce dimanche celui de l'âne ! Mais alors se poserait encore plus crûment cette question : pourquoi tant d'importance accordée à ce détail ? Même si je dois contrarier les Suisses qui estiment, semble-t-il, que *le diable se cache dans les détails*, je crois pour ma part que c'est le sens qui se cache dans les détails !

Matthieu qui raconte aussi le choix étonnant de la monture du Christ explique à son habitude qu'ainsi s'est accomplie une prophétie. Marc qui détaille pourtant bien l'histoire n'en souffle mot. Les prédicateurs n'ont jamais manqué d'imagination quant à l'interprétation de cet épisode. L'explication la plus courante appuyée sur Matthieu souligne l'humilité de la monture qui convient à un roi pacifique. L'inconvénient c'est que rien dans le contexte de Marc n'appuie vraiment cela.

Pourquoi dans ces conditions ne pas nous en tenir à ce qui est évidemment souligné : Marc veut nous convaincre du fait que Jésus savait tout. Pourquoi ? Parce qu'un peu plus loin, le récit pourrait laisser croire l'inverse, que justement Jésus ne sait pas tout !

C'est l'épisode du figuier. Jésus a faim, il voit un figuier, s'approche, ne trouve pas de fruit, et le maudit. Très surprenant incident, seul miracle négatif de Jésus. Marc attire notre attention en précisant que « *ce n'était pas la saison des figues* » ! Veut-il ainsi souligner que décidément Jésus ne sait rien ? C'est peu probable vu ce que nous

avons noté ; dans ces conditions ne faut-il pas déduire au contraire qu'il attire notre attention sur le fait que celui qui sait tout savait forcément que ce n'était pas la saison des figues, il savait donc qu'il n'y en aurait pas ! Il en savait au moins autant que le narrateur ! Dans ces conditions Jésus ne fait donc pas un caprice de souverain déçu. Mais alors se pose la question du sens de la malédiction ? Que signifie ce geste provocateur ? C'est bien la question qu'il faut se poser !

Pour avancer vers la réponse il faut prendre garde à un autre détail du texte. La malédiction du figuier est placée entre deux mentions du temple dont la première est surprenante.

En effet après son entrée triomphale à Jérusalem, Marc raconte que Jésus est entré dans le temple, ce qui n'a vraiment rien d'étonnant, il y est entré souvent. Ce qui l'est par contre c'est ce qu'il rapporte de l'attitude de Jésus : « *Ayant tout regardé autour de lui, comme c'était le soir il sortit pour se rendre à Béthanie* ». Que signifie ce regard circulaire et insistant ? Jésus ne regarde évidemment pas le temple comme s'il découvrirait tout à coup l'architecture remarquable du monument. Il a eu l'occasion de dire ce qu'il en pensait à ses disciples. C'est plutôt comme si Jésus procédait à une sorte d'inspection. Il examine ce qui se passe dans l'enceinte du temple.

Pardonnez-moi de rappeler ici ce que beaucoup savent, à savoir que le temple était constitué d'un édifice central entouré d'une grande esplanade. C'est cette esplanade, appelé aussi cour des païens, que Jésus a observée. On l'appelait cour des païens parce que les non-juifs avaient le droit d'y venir, alors qu'ils n'avaient pas la permission d'entrer dans le temple lui-même réservé aux juifs en état de pureté légale.

Or cette cour, ce parvis des païens, était devenue un véritable marché car c'est là que s'étaient installés ceux qui vendaient des animaux pour les sacrifices, ceux qui changeaient l'argent pour les offrandes, sans compter ceux qui traversaient l'endroit pour aller commodément d'un côté de la ville à l'autre avec leurs marchandises. Il y avait donc une grande agitation et beaucoup de bruit ! c'était la foire ! c'est cela qu'observe Jésus.

Quand il revient le lendemain, il a déjà décidé ce qu'il allait faire, et il l'a expliqué même en cours de route en maudissant le figuier.

Il chasse les commerçants qui encombrant le parvis des païens avec une parole qui dans Marc est très claire : « *N'est-il pas écrit ma maison sera appelé une maison de prière pour toutes les nations ? Mais vous, vous en avez fait une maison de voleurs !* »

Penser que Jésus condamne des commerçants malhonnêtes serait vraiment une interprétation un peu courte de l'événement ! Le détournement me semble d'un autre ordre. Ce qui a été dérobé c'est l'accès des païens au salut ! Ils n'ont plus d'endroit où prier, les nations n'ont plus de parvis !

Nous pouvons maintenant facilement renouer le fil de toute l'histoire. Jésus acclamé comme le roi envoyé par Dieu ne veut pas être seulement le roi d'Israël. Le temple qui a une apparence magnifique est décevant comme l'est le figuier luxuriant mais sans fruit ; cet arbre déçoit comme déçoit le temple. Le temple ne répond pas à la faim de justice de tous les hommes, beaucoup ne peuvent entrer, plus que cela, il rejette pratiquement les païens, il n'a pas pu leur faire de place. Jésus annonce donc la fin du temple, personne ne mangera plus de son fruit, une autre saison va commencer, un autre temps est venu. La justice ne viendra pas des rites du temple de Jérusalem. Son temps est fini, car il ne pouvait pas être une maison de prière pour tous les peuples.

Hosanna, l'appel au salut lancé par la foule, Jésus l'a entendu et il entend y répondre bien plus largement que la foule ne l'imaginait.

Nous qui connaissons la fin de l'histoire nous savons de quelle manière Jésus, nouveau temple de Dieu, inaugure la saison du salut ; il ouvre le royaume à tous en donnant sa vie. La semaine qui commence nous permettra de méditer sur cette œuvre du Christ sauveur. Mais justement, sachant tout cela qu'allons-nous faire ? Qu'est-ce que l'Evangile d'aujourd'hui nous engage à entreprendre ?

Je m'interrogeais en commençant sur l'intitulé de ce jour, je crois que ce dimanche pourrait finalement s'appeler le *dimanche des nations*. Ce qui nous conduirait à réfléchir à la manière dont nous nous pré-occupons des *nations*. Nous protestants sommes-nous surtout préoccupés de notre « cuisine interne », nos affaires de familles prennent-elles tant de place que nous n'avons plus de temps pour nous soucier de ceux qui n'ont pas accès au salut ?

L'annonce de l'Evangile à nos contemporains, n'est-ce pas un rappel à entendre dans le texte de ce jour ? Pourquoi ne pas nous engager sérieusement dans une **année de la Bible** en 2003 par exemple ? ! Mais pour ne pas paraître trop prêcher pour ma paroisse je suggère plus largement que le souci pour ceux qui sont loin ne devrait pas nous quitter. Je sais bien que le terme de mission n'est pas aujourd'hui toujours bien compris, mais parlons de solidarité avec nos frères et sœurs du sud.

J'aimerais que le protestantisme français puisse être une maison de prière pour les nations ! Une famille qui ne se dérobe pas à sa vocation, qui porte du fruit parce qu'elle proclame et vit l'Evangile du Christ Jésus, et pas seulement à l'intérieur de ses temples. Il me semble même que plus largement nos démêlés avec les autres chrétiens ne doivent pas nous faire oublier que l'annonce de la parole au monde est ce qui donne sens à l'œcuménisme.

Comme l'agitation des juifs autour de leur temple écartait les non-juifs il ne faut pas qu'une agitation tournée vers nos seules affaires protestantes ou même chrétiennes nous fasse oublier notre semblable



proche ou lointain. L'annonce de l'Évangile à tous me paraît être la mission que nous rappelle ce dimanche. Le Christ a répondu au *hosanna* que lançait la foule. Les foules que nous côtoyons aujourd'hui ne demandent plus à être sauvées, elles ne crient plus hosanna, est-ce une raison pour ne plus leur dire qui est Jésus-Christ ? Ne sommes-nous pas les disciples d'un roi qui a voulu être le sauveur du monde ? Le monde a encore besoin de salut ! ■

CHRONIQUE DE LIVRES

Bernard REYMOND, *Le Protestantisme et la musique*.

Labor et Fides, Genève, 2002.

Tâche ambitieuse que de présenter en 170 pages les relations du Protestantisme et de la Musique, tous deux fondés sur l'importance suréminente de l'écoute ! Bernard Reymond relève le défi avec brio, et nous offre une somme de connaissances à connaître absolument, résumées de façon très agréable à lire. Simple et accessible, le style de cet auteur prouve que les vrais intellectuels savent rendre des connaissances complexes accessibles au tout venant. En théologie, le fait est suffisamment rare pour ne pas être salué avec enthousiasme.

Evoquant le lien originel entre musiques et religions, puis analysant l'essor de la musique depuis le Moyen Âge et la Renaissance, l'auteur rappelle les fondements musicologiques de la Réforme protestante, les lieux d'affinité ou de méfiance mutuelle. Il analyse le romantisme, le piétisme, et les mouvements du « Réveil », plus proches de nous. Capable d'un regard enfin délivré du mépris habituel face aux cantiques du Réveil, il sait repérer les aspects parfois « géniaux » du revivalisme, l'héritage à part entière qu'il constitue pour la musicologie protestante.

B.R. est l'un des rares à aborder dans une perspective critique la disparition de l'orgue dans l'histoire du protestantisme, puis sa réapparition. Dans la Bible, la trompette, la flûte, la harpe, sont souvent mentionnées, et d'autres instruments que l'orgue mériteraient d'être davantage mis à l'honneur dans les liturgies protestantes. « L'orgue reste un problème ».

Non sans audace, l'auteur s'aventure dans des sujets subjectifs (qu'est-ce qu'une musique sacrée ?) et polémiques (qu'est-ce qu'une musique digne du protestantisme ?), en proposant quelques idées nouvelles. Il évoque la peur réformée devant l'ambiguïté de la musique, la crainte des dérives esthétisantes détournant de la foi : à l'origine, le chant *a capella*, notamment des psaumes, s'impose comme style emblématique de la Réforme. Sans orgue ni autres fioritures, puisqu'il s'agit de revenir au texte biblique en répondant personnellement à l'appel de la foi. Or le fonds populaire de la musique, victime de la censure rampante des Réformateurs en France et en Suisse, doit être compris comme le soubassement de créations musicales plus sophistiquées.

proche ou lointain. L'annonce de l'Évangile à tous me paraît être la mission que nous rappelle ce dimanche. Le Christ a répondu au *hosanna* que lançait la foule. Les foules que nous côtoyons aujourd'hui ne demandent plus à être sauvées, elles ne crient plus *hosanna*, est-ce une raison pour ne plus leur dire qui est Jésus-Christ ? Ne sommes-nous pas les disciples d'un roi qui a voulu être le sauveur du monde ? Le monde a encore besoin de salut ! ■

CHRONIQUE DE LIVRES

Bernard REYMOND, *Le Protestantisme et la musique*.

Labor et Fides, Genève, 2002.

Tâche ambitieuse que de présenter en 170 pages les relations du Protestantisme et de la Musique, tous deux fondés sur l'importance suréminente de l'écoute ! Bernard Reymond relève le défi avec brio, et nous offre une somme de connaissances à connaître absolument, résumées de façon très agréable à lire. Simple et accessible, le style de cet auteur prouve que les vrais intellectuels savent rendre des connaissances complexes accessibles au tout venant. En théologie, le fait est suffisamment rare pour ne pas être salué avec enthousiasme.

Evoquant le lien originel entre musiques et religions, puis analysant l'essor de la musique depuis le Moyen Âge et la Renaissance, l'auteur rappelle les fondements musicologiques de la Réforme protestante, les lieux d'affinité ou de méfiance mutuelle. Il analyse le romantisme, le piétisme, et les mouvements du « Réveil », plus proches de nous. Capable d'un regard enfin délivré du mépris habituel face aux cantiques du Réveil, il sait repérer les aspects parfois « géniaux » du revivalisme, l'héritage à part entière qu'il constitue pour la musicologie protestante.

B.R. est l'un des rares à aborder dans une perspective critique la disparition de l'orgue dans l'histoire du protestantisme, puis sa réapparition. Dans la Bible, la trompette, la flûte, la harpe, sont souvent mentionnées, et d'autres instruments que l'orgue mériteraient d'être davantage mis à l'honneur dans les liturgies protestantes. « L'orgue reste un problème ».

Non sans audace, l'auteur s'aventure dans des sujets subjectifs (qu'est-ce qu'une musique sacrée ?) et polémiques (qu'est-ce qu'une musique digne du protestantisme ?), en proposant quelques idées nouvelles. Il évoque la peur réformée devant l'ambiguïté de la musique, la crainte des dérives esthétisantes détournant de la foi : à l'origine, le chant *a capella*, notamment des psaumes, s'impose comme style emblématique de la Réforme. Sans orgue ni autres fioritures, puisqu'il s'agit de revenir au texte biblique en répondant personnellement à l'appel de la foi. Or le fonds populaire de la musique, victime de la censure rampante des Réformateurs en France et en Suisse, doit être compris comme le soubassement de créations musicales plus sophistiquées.

Pour l'auteur, qui nous épargne l'opposition péremptoire entre les musiques dites « sacrées » et celles dites « profanes », la musique doit être comprise comme un tout : la musique céleste, c'est celle qui s'impose d'elle-même comme inspirée. Les protestants ont un goût prononcé pour la musique parce c'est un langage à nul autre pareil, concurrent direct ou partenaire de la prédication traditionnelle, et non son adjuvant, comme si elle était de trop au culte. Bernard Reymond épingle l'immobilisme musical chez les protestants actuels, leur absolutisation des formes stables et déjà connues. Il appelle à plus d'audace et de créativité. Il souligne l'urgence d'un renouvellement du répertoire hymnologique. Dommage qu'il ne consacre que 24 lignes à cette réelle urgence. Car ce silence contemporain fait problème. Les mélodies traditionnelles risquent d'être oubliées à force de répétition nostalgique. C'est tout un patrimoine qui est en danger d'oubli.

Mais pourquoi B. Reymond s'arrête-t-il en si bon chemin ? Cherchant à définir une musique « de frappe protestante », le livre se termine malencontreusement en décrivant les musiques actuelles attirant les jeunes, leur substrat populaire considéré comme populiste et démagogique. Le principe même du protestantisme n'était-il pas, dès l'origine, de puiser dans le fonds musical de la rue (chansons à boire, voire paillardes) en lui donnant des paroles bibliques ainsi rendues accessibles à tout un peuple, quelle que soit son origine sociale, son âge, ou son niveau d'éducation ? N'est-ce pas justement la marque protestante d'une musique que sa capacité à puiser dans le fonds populaire actuel, pour en faire jaillir des musiques portant la piété des générations, y compris des jeunes ? L'urgence est de tourner les gens vers Dieu et non avant tout vers le protestantisme, qui n'est qu'un instrument et non un but. Dommage donc que ce livre s'achève sur une description du « Réveil façon 20^e siècle » aussi méprisante de la piété de ce nouveau protestantisme qui risque fort de balayer l'ancien. On s'attendait de la part de l'auteur à plus de prise en compte de ce principe protestant par excellence qui est celui du respect de la prière personnelle, dans la souveraine liberté de conscience et donc de goût musical du croyant. Mais, comme disait Dali, « le bon goût, c'est mon goût. » Le protestantisme aurait beaucoup à gagner à consacrer son énergie à la louange plutôt qu'à la polémique intestine. Si la musique religieuse est inspirée, alors son goût s'imposera. Les musiques d'autrefois ont eu besoin elles aussi de temps, pour acquérir cette maturité unanimement saluée aujourd'hui.

Au total, voilà un livre bien commencé qui ne tient pas ses promesses en termes de pluralisme et de respect pour le vivant, principes protestants par excellence. Mais qui demeure l'une des meilleures synthèses du moment sur le passé prestigieux de la musique protestante.

Jean-Christophe Robert

Jean Ansaldi, Elian Cuvillier, *Il fut transfiguré devant eux.*

Une oasis rafraîchissante sur le chemin de la foi.

Editions du Moulin, CH-1041 Poliez le Grand, 2002, 90 pp.
ISBN 2-88469-010-7, 10,37 euros.

Diffusion en France : Desclée de Brouwer.

Professeurs à la faculté de Montpellier (E.C. actuellement en poste), les auteurs proposent une lecture exégétique (E.C.) ainsi que théologique et pratique (J.A.) fort stimulante de Mc 9,2-10. Le récit, qu'E.C. compare avec ses équivalents chez Matthieu et Luc, est lu à la lumière du thème central du deuxième évangile : la révélation paradoxale de la messianité de Jésus, à la croix. Le langage « mythique » de la transfiguration de Jésus joue le rôle de passerelle, de passage au sens « pascal » du terme (p. 45-46), entre l'apparence et la réalité de sa personne. Il est ainsi offert aux disciples une halte, un repos sabbatique dans leur cheminement déconcerté, semé de doutes et d'incompréhension, vers le discernement de l'identité de leur maître. Ils ont, pour un temps, « vu » la gloire divine reposer sur celui qui ne cesse de prendre à contre-pied leur attente messianique. Dans le désert spirituel de notre monde, sans repères ni appui pour la foi, cet épisode de l'Évangile nous incite à monter sur la montagne, à chercher nous aussi force et renouvellement dans la mise à l'écart, personnelle ou communautaire, par la méditation et la prière. Voilà qui rompt avec la sécheresse de bien des ouvrages théologiques. Et invite à ne pas séparer réflexion et adoration.

Puisant dans l'apport psychanalytique, J. Ansaldi décrit l'expérience par les disciples de la transfiguration comme une sorte de rêve éveillé, une *visualisation* de l'identité profonde du Christ. Marc relate en effet du *visuel*, pas du *visible* ; sa narration est une « icône verbale » (p. 80) qui renvoie à celui qui est au-delà de toute image. Pierre voudrait demeurer dans un état de contemplation/fascination, lui qui propose de dresser des tentes pour le Christ, Elie et Moïse (p. 76). Mais la « manifestation glorieuse » de la transfiguration ouvre sur l'écoute d'une Parole : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le » et sur l'annonce de la résurrection, qui pointe donc vers la croix (E.C., p. 34). Ce passage du voir à l'entendre empêche l'icône de se muer en idole. La disparition de l'image au profit de la parole privilégiée, pour rencontrer le Christ, la foi (un parallèle est fait avec le passage du voir au croire chez Jean, ainsi qu'avec Paul).

Une seule réserve. Les auteurs y insistent, le récit de la transfiguration n'est pas le compte rendu objectif de faits observables par un témoin neutre, il émane d'un témoignage subjectif (c'est lui qui est « historique »), témoignage de foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu. Les critères qui poussent à distinguer ainsi, au point de les opposer, vérité historique et vérité existentielle sont supposés aller de soi. Elian Cuvillier

cite le « surnaturel » et affirme que « la vérité du texte n'est pas du tout liée à celle de son historicité » (p. 15). Jean Ansaldi nuance à peine : « Les récits évangéliques d'allure mythique ne sont *certes pas* des rêves, mais ils fonctionnent *un peu* comme eux tant par leurs suites d'événements souvent incohérentes que par leurs images *incroyables pour un esprit rationnel* » (p. 48, c'est nous qui soulignons). Pourtant, J.A. semble reconnaître que les guérisons opérées par Jésus attestent « manifestement » aux disciples son autorité (p. 51-52) ; il ne s'agirait donc pas de « rêves éveillés ». Mais sont-elles plus accessibles à la raison ? Les récits de la Résurrection posent aussi problème. Ils sont cités au même titre que ceux du baptême, de la transfiguration et de l'ascension de Jésus comme attestation de la « réalité du monde d'en-haut », « icône verbale », (pp. 16 et 80), et donc langage de type « mythique » au sens où l'entendent les auteurs. Bien sûr, la résurrection est affaire de foi ou d'incrédulité – nous n'avons accès à l'événement qu'à travers des témoignages et donc un langage qui cache autant qu'il révèle l'intervention divine, exactement comme la nuée des théophanies. Et c'est bien pourquoi on ne trouve pas dans le Nouveau Testament de récits de la résurrection. Il y est question de rencontres avec le Ressuscité. Mais nous est-il indifférent que le tombeau fût « objectivement » vide le matin de Pâques ? ■

Christophe Desplanque

Daniel Bach, *Elie l'impulsif*, Et pourtant à chacun sa place.
Editions du Moulin, CH-1041 Poliez le Grand, 2003, 80 pp.
ISBN 2-88469-013-1, 9,91 euros.
Diffusion en France : Desclée de Brouwer.

Après une présentation du texte de 1 R 17-19 inspiré de la nouvelle traduction de la Bible éditée par Bayard en 2001, l'auteur propose trois chapitres qui sont autant d'entrées différentes dans le récit. Il termine par un bref tableau d'Elie dans le Nouveau Testament et par une mise en perspective en prise avec des problématiques actuelles.

Dans son introduction, l'auteur laisse entrevoir qu'Elie, l'impulsif, discerne dans la sécheresse de trois ans la conséquence du syncrétisme religieux représenté par la reine Jézabel. Se pose alors la question de l'interprétation de la volonté de Dieu face à cette situation. Une des thèses de ce livre, c'est d'affirmer qu'Elie, si sûr de son interprétation de type rétributive, va être remis à sa place par les divers protagonistes du récit.

Le texte biblique est présenté par paragraphes agrémentés de titres, et certaines explications nécessaires à la compréhension sont ajoutées entre crochets.

La première entrée dans ces récits s'attache au personnage d'Elie. Prophète singulier, la geste nous le présente sans vocation particulière et il semble être la première victime de son oracle de menace. Face à Baal, dieu cananéen de l'orage, et dans une dialectique complexe qui met en jeu le prophète et le Dieu qu'il sert, se pose la question : mais qui donc commande la pluie ? Sous-jacente à cette interrogation se trouve la problématique de la confusion entre le désir du prophète et la volonté de Dieu.

L'épisode de Sarepta permet une autre entrée dans la geste d'Elie. Les reproches que la veuve lui adresse à la mort de son fils lui permettent de faire la lumière en lui au sujet du message que Dieu lui a confié. Le Dieu qui l'a envoyé est-il un Dieu de salut ou de jugement ? Plus tard, les reproches d'Ovadyah permettront à Elie de réfléchir à la dimension impulsive de son caractère. Nous sommes là plongés au cœur du problème, entre obéissance et liberté : quelle est la parole que fait entendre Elie ? Celle d'un homme, ou celle de Dieu ? Même prophète, Elie a besoin de cheminer spirituellement pour reconnaître l'autorité de Dieu et découvrir que la fidélité à Dieu se vit non dans la confrontation aux infidèles, mais dans la confiance en Dieu.

L'attitude d'Elie, à la fois par son caractère, par ses relations à autrui et par la compréhension qu'il a de sa fonction, le plonge dans une solitude accablante. Le zèle qu'Elie déploie pour combattre le syncrétisme laisse transparaître ses propres contradictions en la matière. L'épisode de l'Horeb va révéler ce qui était en germe dans les épisodes précédents : le Dieu qu'il sert est davantage un Dieu différent qu'un Dieu simplement plus fort que Baal. Il est l'ami des petits et des souffrants.

C'est ce que montrera Jésus quand il fera de la rencontre avec la veuve de Sarepta les prémices de l'annonce de l'Évangile aux païens. Quant à Jacques, il attire notre attention sur la prière dans la vie d'Elie. La geste d'Elie nous renvoie aujourd'hui à la difficulté et à la solitude qu'implique la position du combat prophétique dans un monde qui n'a plus envie de se battre pour de grandes causes. Entre silence et intégrisme, le regard de tiers peut ouvrir des pistes décisives, sachant que l'espérance ne s'obtient pas par un rapport de force, mais sur un rapport de confiance.

Une thèse récurrente de ce livre, c'est que l'annonce de la sécheresse a été faite à l'initiative propre d'Elie. Cela permet à l'auteur de traiter l'intéressante question du discernement entre ce qui vient de soi et ce qui vient de Dieu. Cependant, il ne semble pas que cette distinction soit à opérer à ce moment-là, mais plutôt peut-être au moment du massacre des prophètes de Baal, épisode peu glorieux auquel l'auteur n'accorde que peu de place. De plus, il apparaît que la distinction ne peut être opérée systématiquement a priori : il y a parfois convergence entre volonté divine et volonté humaine !

