0001 - 1ère page:Opmaak 1 3/12/20 15:08 Pagina 1

MÉLANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Avec saint Paul au service de la Faculté de théologie
Hommage Michel Hubaut

SOMMAIRE

- **Philippe Henne,** *Présentation* p. 3
- **Repères biographiques** p. 4
- **Repères bibliographiques** p. 4
- **Sr. Caroline Runacher,** ancien doyen, et **M. Paulo Rodrigues,** nouveau doyen de la Faculté de théologie, *Parcours biographique et hommages* p. 5
- **S.E. Mgr Laurent Ulrich,** Archevêque de Lille et Chancelier de l'Université catholique de Lille, *Une Faculté de Théologie dans la vie des diocèses du Nord* p. 9
- **S.E. Mgr Guy Harpigny,** Évêque de Tournai (Belgique), *Michel Hubaut, chercheur discret et pédagogue avéré, chanoine de paix et prédicateur écouté* p. 11
- **M. Patrick Scauflaire,** Président-recteur, et **P. Thierry Magnin,** Président-recteur délégué aux humanités de l'Université catholique de Lille, *Il y a plus de 700 ans que la théologie occupe une place importante au sein de l'université !* p. 13
- **M. Serge Holvoet,** docteur en théologie, maître de conférence et enseignant-chercheur à la Faculté de théologie, *Hommage d'un ancien étudiant* p. 15

- **Serge Holvoet,** *La christologie développée dans Q* p. 17
- **Régis Burnet,** *« Il faut que le Fils de l'Homme souffre ». Histoire des lectures d'une formule aujourd'hui irrecevable* p. 29
- **Philippe Henne,** *Clément de Rome plus sévère que Paul dans son hymne à l'agapè (1 Co 12, 31 – 13, 13 ; Clément 49 – 50)* p. 43
- **Michel Castro,** *La révélation dans la crise moderniste* p. 57
- **Recensions** (liste au verso) p. 69
- **Tables des matières du tome 77** p. 73

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE
60 boulevard Vauban
CS 40109
59016 LILLE CEDEX

0001 - 1ère page:Opmaak 1 3/12/20 15:08 Pagina 2

RECENSIONS

• Stéphanie ANTHONIOZ, *Premiers récits de la création,* Paris, Cerf, 2020, 471 p., 29 Euros (Catherine Vialle)

• Albert-Marie CRIGNON, *« Qui es-tu mon fils ? ». La vie prophétique de Jacob et Rachel, Gn 25 – 35,* Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », n° 274, 2019, 474 p., 29 Euros (Catherine Vialle)

• Camille FOCANT, *Les paraboles évangéliques. Nouveauté de Dieu et nouveauté de vie,* Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible », 2020, 298 p., 20 Euros (Philippe Henne)

0001 Présentation:Opmaak 1 2/12/20 15:01 Pagina 1

Présentation

La revue Mélanges de science religieuse est heureuse de pouvoir accueillir l'hommage que la Faculté de théologie rend au P. Michel Hubaut.

Un premier hommage et un parcours biographique permettent à Sr. Caroline Runacher, ancien doyen, et à M. Paulo Rodrigues, nouveau doyen de la Faculté de théologie, de rappeler son rôle joué dans leur institution. S.E. Mgr Laurent Ulrich, archevêque de Lille et Chancelier de l'Université catholique, et S.E. Mgr Guy Harpigny, évêque de Tournai, évoquent respectivement la place de la Faculté de théologie dans les diocèses du Nord et le chemin parcouru par le P. Hubaut. M. Patrick Scauflaire, Président-recteur, et le P. Thierry Magnin, Président-recteur délégué aux humanités de l'Université catholique de Lille, retracent la place importante occupée par la théologie au sein de l'université depuis 700 ans. M. Serge Holvoet, docteur en théologie et enseignant à la Faculté, souligne la compétence et les qualités pédagogiques du P. Hubaut.

Les cinq articles de ce numéro ont été spécialement rédigés pour cette circonstance : M. Serge Holvoet, docteur en théologie et enseignant à la Faculté, sur la christologie de Q, M. Régis Burnet, professeur de Nouveau Testament à l'Université catholique de Louvain, sur la parabole des vignerons homicides, le P. Philippe Henne, professeur de patrologie, sur l'agapè chez saint Paul et chez Clément de Rome, et le P. Michel Castro, professeur de dogmatique, sur la révélation dans la crise moderniste.

Plusieurs recensions longues de livres d'exégèse parus récemment viennent clôturer ce numéro construit et organisé en l'honneur du P. Michel Hubaut que la revue est heureuse de vous offrir. Bonne lecture et bonnes découvertes.

Philippe Henne
Rédacteur en chef

0001 Présentation:Opmaak 1 2/12/20 15:01 Pagina 2

Repères biographiques

27 février 1945 : naissance à Kain (Belgique)

12 juillet 1970 : ordination presbytérale à Tournai (Belgique)

1974 : thèse de doctorat sur la parabole des vignerons homicides à l'Université catholique de Louvain ; directeur : Prof. A.-L. Descamps

1979 : engagement à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lille

1990 – 1999 : doyen de la Faculté

1999 – 2020 : secrétaire académique

Repères bibliographiques

1976 : La parabole des vignerons homicides, coll. « Cahiers de la Revue Biblique », n° 16, Paris, Gabalda

1989 : Paul de Tarse, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme », n° 18, Paris, Desclée

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 5

Parcours biographique et hommages

Sr. Caroline Runacher, ancien doyen et
M. Paulo Rodrigues, nouveau doyen de la Faculté de théologie

Le P. Michel Hubaut quitte la Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lille. Il est tellement présent à cette institution que leur destin paraît intimement lié. Le P. Hubaut fut engagé le 1er mars 1979 comme enseignant titulaire à temps plein et chargé de l'enseignement des cours de Nouveau Testament. Il suivit avec attention et discernement l'évolution des études pauliniennes, non seulement dans la littérature francophone, mais aussi, principalement, dans la sphère anglophone. Son exégèse, tout en restant critique, se déploie cependant sous la lumière de la foi, condition *sine qua non* d'une lecture et interprétation ecclésiales de l'Écriture, âme de toute théologie (DV 24).

Le P. Hubaut est enseignant dans l'âme. Son érudition, ses analyses fines, nourries de ses lectures et réflexions personnelles, ont toujours eu en vue d'abord le service des étudiants, qu'ils soient en premier cycle ou en doctorat. Des étudiants dont l'intérêt pour les cours de Michel Hubaut, infatigable chantre de l'apôtre Paul, ne s'est jamais démenti. Tout au long de ces années, ses étudiants ont toujours été au cœur de l'attention de Michel Hubaut ; et l'on ne saurait oublier son souci tout particulier pour les Églises d'Afrique et son accompagnement bienveillant des étudiants que ces communautés nous confient.

Un grand chantier lancé par le P. Michel Hubaut fut la rénovation de la Faculté de théologie. Il accomplit cette tâche lors de ses différents mandats comme Doyen de 1990 à 1999. La situation était critique suite à la baisse des vocations sacerdotales et religieuses. Les séminaristes et les religieux étaient nettement plus rares qu'auparavant. Les laïcs étaient de plus en plus nombreux à demander une formation théologique, soit par souci personnel d'approfondissement spirituel, soit par engagement dans les structures de l'Église.

D'autres exigences apparaissaient : aux attentes de jeunes vocations s'ajoutaient les demandes d'hommes et de femmes, mûris par une expérience professionnelle et familiale, qui cherchaient une intelligence approfondie de leur foi. Il fallait restructurer le programme des études : tout en respectant les normes romaines pour l'obtention de diplômes canoniques, rencontrer les situations et la réflexion des laïcs engagés dans l'Église et dans le monde.

La restructuration des programmes est peut-être, avec le renouvellement du corps enseignant et le souci des Églises d'Afrique, ce qui caractérise le plus les années

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 6

de décanat du P. Hubaut : il décide de passer de l'enseignement cyclé à l'enseignement gradué, ce qui représente un grand investissement et témoigne d'une belle confiance en l'avenir.

Depuis le Concile, l'enseignement de la théologie n'étant plus réservé aux séminaires ni aux centres d'études monastiques, il devait quitter les murs de l'Université pour être proposé dans les villes environnantes. C'est ainsi que le P. Michel Hubaut contribue au développement de l'AFORTUL (Association pour la formation théologique universitaire des laïcs), fondée en 1977, où est dispensée une formation en cours du soir, association qui intégrera finalement la Faculté de théologie. De même, il donne une impulsion à la formation régionale des diocèses d'Arras et de Cambrai. Le succès couronna cet effort d'organisation administrative et pédagogique grâce au dévouement des professeurs allant enseigner dans ces différentes antennes.

Si le public des étudiants se transforma fondamentalement, le corps enseignant accompagna ce renouvellement. Jadis majoritairement formée de prêtres et de religieux, l'équipe de professeurs procède à un renouvellement du corps enseignant, en renforçant les liens avec le CEI (*Centre des études institutionnelles de la Province dominicaine de France*) et en procédant à des embauches de laïcs. Cette nouvelle orientation aboutit même à l'élection d'un laïc, puis d'une religieuse, à la charge de Doyen de la Faculté de théologie.

À partir de 1999, le P. Hubaut veilla à la bonne organisation du parcours de chaque étudiant et à la qualité des diplômes canoniques et universitaires qui venaient couronner tous leurs efforts. Le P. Hubaut assuma pendant toutes ces années la responsabilité d'assesseur délégué pour les études, puis de secrétaire académique.

Ces tâches administratives ne le distrayaient pas du service à rendre à son diocèse d'origine, Tournai, où il servit comme chanoine (depuis 2004) et est actuellement doyen du chapitre de la cathédrale.

Un si long parcours ne pouvait être salué que par de nombreuses personnalités : le président-recteur et son adjoint à l'Université catholique de Lille, l'archevêque de Lille, l'évêque de Tournai, le nouveau et l'ancien doyen de la Faculté, ainsi qu'un de ses proches collaborateurs.

Nous espérons que cet engagement, à la fois accompli dans la fidélité et réalisé dans l'audace, sera poursuivi par d'autres personnes avec autant de générosité.

Et à notre collègue P. Michel Hubaut, nous souhaitons chaleureusement que le temps à venir soit encore fécond de nouvelles paroles et intuitions, quoi qu'il en soit du difficile chemin que le langage doit trouver pour le dire, comme l'évoque Philippe Jaccottet :

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 7

Je me redresse avec effort et je regarde :
il y a trois lumières, dirait on.
Celle du ciel,
celle qui de là haut s'écoule en moi, s'efface,
et celle dont ma main trace l'ombre sur la page.

L'encre serait de l'ombre.

Ce ciel qui me traverse me surprend.

On voudrait croire que nous sommes tourmentés
pour mieux montrer le ciel.
Mais le tourment l'emporte sur ces envolées
et la pitié noie tout,
brillant d'autant de larmes que la nuit.

Sœur Caroline Runacher, Doyenne de la FT (2011- 2020)
Paulo Rodrigues, Doyen de la FT, (2020-)

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 3

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 9

Une Faculté de Théologie dans la vie des diocèses du Nord

S.E. Mgr Laurent Ulrich, Archevêque de Lille
Chancelier de l'Université catholique de Lille

Plus de quarante ans au service de la Faculté de Théologie de Lille, bibliste, enseignant, doyen, secrétaire général, et en premier lieu prêtre diocésain de Tournai – l'évêché auquel a appartenu si longtemps la ville de Lille – le père Michel HUBAUT a largement contribué au rayonnement de cette Faculté dans l'Église diocésaine, dans les Églises diocésaines du Nord.

D'abord, en ce que ces années ont amené de très nombreux laïcs sur les bancs de la Faculté. C'est un mouvement coordonné qui l'a voulu : des fidèles du Christ ont perçu que leur vie chrétienne exigeait cet engagement à une plus grande intelligence de leur foi ; mais aussi les théologiens et les pasteurs, chacun à leur place et selon leur propre charisme, ont encouragé ce développement, et ont proposé des cycles de formation adaptés aux emplois du temps et aux types de questionnements des personnes et de leurs engagements de laïcs. C'est un long apprentissage qui se poursuit heureusement.

Cela a donné des cours du soir et des antennes dans nos trois diocèses à Arras et Saint-Omer, Cambrai et Valenciennes et à Lille en vue d'obtenir un diplôme d'Études universitaires en Théologie. Après toutes ces années, ces antennes demeurent régulièrement fréquentées.

Bien sûr, la baisse du nombre des vocations presbytérales pouvait faire craindre une diminution de l'activité de la faculté ; mais des laïcs en mission ecclésiale, des futurs diacres permanents, des religieux et religieuses, et des prêtres ne manquent pas de mettre dans leur programme annuel l'un ou l'autre cours, quand ce n'est pas l'achèvement d'un baccalauréat ou d'une licence canonique. Le soutien de la Faculté et de ses responsables, des enseignants, du doyen, du secrétaire général ont toujours été sollicités et obtenus à la satisfaction des étudiants de tout âge.

Les Églises diocésaines qui font appel à notre Faculté de Théologie ne sont pas seulement dans l'entourage géographique et culturel tout proche ; mais dans le monde entier : bien des diocèses d'Afrique, de Haïti, parfois d'Extrême Orient, font appel à nous pour conduire des candidats à la Licence canonique, à une thèse. Travail long et patient qui tisse de nombreux fils à travers le monde et l'Église. C'est une joie de participer à ces lendemains qui se construisent ici dès maintenant.

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 10

Il faut bien sûr citer particulièrement le CIPAC, Centre Interdiocésain de formation Pastorale et Catéchétique, depuis les années 1970. La fondation s'est faite au temps où l'on pouvait faire vivre plusieurs institutions de formation : un séminaire, une faculté, un centre pour laïcs en mission, et chacun pouvait assurer sa mission … Mais le CIPAC avait prévu une voie universitaire pour ceux qui en auraient le goût, et cette ouverture a été appréciée, nécessaire. Elle ouvre la voie au nouvel « Institut Pour la Mission » (IM) qui s'ouvre en cette année 2020 où la collaboration entre les deux institutions est devenue quotidienne et bien intégrée ; cela encore est une contribution forte et indispensable.

Le Président Recteur et le Président Recteur adjoint, dans une autre contribution, ont souligné la nécessaire transdisciplinarité à laquelle la pratique de la théologie se soumet et à laquelle elle invite légitimement ; je ne saurais trop y insister. Parce qu'en la faisant vivre à l'intérieur même de notre Université catholique, en ouvrant les étudiants de toute discipline à cela, la Faculté sert aussi la vie des Églises diocésaines. En effet, des ingénieurs, des managers, des enseignants, des médecins et des soignants, des professionnels de toutes branches, fidèles du Christ dans leur Église diocésaine expriment naturellement le besoin de percevoir mieux les enjeux de l'anthropologie chrétienne, forcément sollicitée et mise à l'épreuve dans le monde contemporain.

Voilà pourquoi aussi il est si nécessaire qu'une Faculté de théologie propose des conférences publiques, des débats sur les sujets qui agitent les consciences modernes. Naguère, les amphithéâtres pouvaient se remplir sur des grands sujets de préoccupations « sociétales », et la Faculté en a organisé bien régulièrement. Aujourd'hui, il faut prévoir d'autres formes, usant des technologies sophistiquées et des réseaux sociaux pour atteindre des publics variés, voire fragmentés ; mais on le fait aussi.

Au moment où le Père Michel HUBAUT quitte ses charges, c'est un hommage légitime qui l'accompagne pour avoir permis à la Faculté de tenir ses engagements.

À chaque époque ses défis. Dans la fidélité à ses propres objectifs, la Faculté de Théologie de Lille peut poursuivre son chemin et s'adapter à ceux qui s'offrent maintenant.

+ Mgr Laurent Ulrich
Archevêque de Lille

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 11

Michel Hubaut
Chercheur discret et pédagogue avéré.
Chanoine de paix et prédicateur écouté.

Hommage de S.E. Mgr Guy Harpigny
Évêque de Tournai (Belgique)

Lorsque je suis entré au Séminaire de Tournai, en 1ère année de théologie en septembre 1969, Michel Hubaut, séminariste, quittait le Séminaire pour poursuivre sa formation à l'Université Catholique de Louvain, encore intégrée à la ville de Louvain. Lorsque j'ai commencé la première année de licence en théologie à la même Université, en septembre 1973, Michel Hubaut préparait la thèse de doctorat. Pendant que je poursuivais le doctorat en théologie, tout en restant étudiant à Louvain, à Paris et au Caire, Michel Hubaut, docteur en théologie, était attaché à la Faculté de Théologie de Louvain. Il y menait des recherches en vue de la maîtrise en théologie qui, à l'époque, était le grade académique suprême.

Dans *l'Annuaire du diocèse de Tournai de 1979*, le nom de Michel Hubaut disparaît. Il y revient en 1980 comme professeur à l'Institut supérieur de sciences religieuses à Charleroi et professeur à l'Institut catholique de Lille. Il quitte deux ans plus tard l'Institut de Charleroi pour se consacrer entièrement à l'Institut catholique de Lille. En 1991, Michel Hubaut me propose de faire cours sur l'islam à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Lille. Je n'y reste que deux années, en raison d'une nouvelle nomination dans le diocèse de Tournai.

Devenu évêque de Tournai en 2003, je constate que la Cathédrale est fermée depuis quelques années. En effet, les autorités provinciales, propriétaires de la Cathédrale, avaient estimé que, suite à la tornade survenue en 1999, elle était devenue un danger public. Seule une chapelle attenante à la Cathédrale était accessible pour célébrer l'eucharistie. Un de mes premiers objectifs fut d'ouvrir la Cathédrale. Cela n'était possible que sous deux conditions. D'une part, reconstituer le conseil de fabrique dont les membres acceptaient de consacrer beaucoup de temps à l'accompagnement de la restauration de la Cathédrale. D'autre part, encourager le Chapitre des chanoines à célébrer la liturgie en veillant à promouvoir la participation active des fidèles. Ceci a entraîné une nouvelle approche des différentes missions du Chapitre. C'est en 2004 qu'à la demande du doyen du Chapitre, Michel Hubaut est nommé chanoine. De nouveaux statuts sont rédigés. Une fois ces statuts promulgués en 2010, un nouveau président devait être nommé, après consultation des chanoines. Michel Hubaut a accepté cette tâche. Je l'en remercie vivement. Main-

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 12

tenant qu'il a atteint l'âge de 75 ans, il est devenu chanoine émérite. Je lui souhaite de vivre encore longtemps en bonne santé pour poursuivre ses recherches en exégèse et, s'il le souhaite, continuer à présider la liturgie à la Cathédrale de Tournai. Il sera toujours le bienvenu.

+ Guy Harpigny,
Evêque de Tournai

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 13

Il y a plus de 700 ans que la théologie occupe une place importante au sein de l'université !

M. Patrick Scauflaire, Président-recteur, et
P. Thierry Magnin, Président-recteur délégué aux humanités
de l'Université catholique de Lille

Au moment d'honorer Michel Hubaut pour son travail de théologien et de doyen, il est bon de revenir sur la place d'une faculté de théologie dans une université catholique comme celle de Lille. Nous héritons en cela d'une longue expérience de plus de 700 ans, marquée notamment par « l'idée d'université » de John Henry Newman qui inscrit la foi comme *acte de l'intelligence qui a pour objet la vérité et qui conduit à la connaissance.*

L'une des missions d'une université catholique est de communiquer et de proposer les éléments-clés de la Révélation chrétienne au cœur de la vie universitaire, dans un monde marqué par une quête de sens au milieu d'un pluralisme éthique et religieux. Nos universités catholiques peuvent ainsi être des laboratoires innovants où, par le dialogue interdisciplinaire et la pratique expérimentale, s'élaborent au quotidien de nouveaux parcours de recherche et d'enseignement, dans une confrontation stimulante entre la foi et la raison. *C'est en agissant à l'intérieur de cet horizon de sens que l'on découvre l'unité intrinsèque qui relie les diverses branches du savoir : la théologie, la philosophie, la médecine, l'économie, chaque discipline, jusqu'aux technologies les plus spécialisées, car tout est lié* (Discours du pape Benoit XVI à l'occasion de l'inauguration académique à l'université catholique du Sacré Cœur de Milan, 25 nov. 2005).

Dans la nouvelle constitution *Veritatis Gaudium* promulguée en 2017, le pape François invite les théologiens à oser davantage cette interdisciplinarité : *la théologie et la culture d'inspiration chrétienne ont été à la hauteur de leur mission quand elles ont su vivre de façon risquée et avec fidélité sur les frontières.* La théologie, porteuse de la question de Dieu et du Christ en particulier, peut alors rencontrer ce qui se cherche actuellement de meilleur dans les autres disciplines. Ainsi elle participe à l'intégration des savoirs, notamment en fondant le débat éthique sur une anthropologie qui honore la beauté de la personne humaine en relation avec son Créateur, avec les autres, avec l'ensemble des vivants et le cosmos tout entier. En retour, elle bénéficie de ces rencontres pour exprimer la foi chrétienne en tenant compte des changements rapides de mentalités dans la société : la foi chrétienne ne peut être explicitée et proposée de la même manière aujourd'hui qu'il y a 700 ans, puisque sa présentation recourt aux concepts de la raison humaine et à ses procédés.

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 14

C'est dans ce cadre que le rôle des facultés de théologie est important : former des personnes au service de l'Evangile dans l'Eglise et dans la société, mais aussi rejoindre la soif de comprendre ce qui se joue de fondamental dans la destinée humaine pour l'ensemble des étudiants de l'université catholique. Ainsi la faculté de théologie, selon sa propre méthode scientifique, a pour tâche de rendre compte du sens de l'existence et des activités humaines au regard du mystère de Dieu. Ancrée dans une forte tradition intellectuelle et ecclésiale, au contact du monde contemporain, elle articule foi et raison au sein de *l'universitas scientiarum* où sa place est bien marquée.

Le premier appel de *Veritatis Gaudium* est celui qui invite les universités catholiques à élargir la raison (§2). Il s'agit de parvenir à une conception unifiée et organique du savoir, grâce aux valeurs fondamentales et aux finalités ultimes qui orientent la vie et la pensée de tout homme, des peuples et des cultures. Plus encore, il s'agit de promouvoir un véritable développement humain intégral, si important pour exercer quelque responsabilité que ce soit dans la société d'aujourd'hui.

Cet élargissement de la vision du développement humain, et de la « raison » devant le piloter, conduit aux 4 nouveaux critères développés au § 3 :

1) Une spiritualité des relations humaines (une mystique du 'nous' dit le texte), de la solidarité entre les hommes, dont l'horizon, en christianisme, est un Dieu Trinité, qui n'est pas solitude mais communion de personnes.

2) Une spiritualité qui ouvre à un dialogue entre les cultures, à une « culture de la rencontre » qui doit désormais avoir une dimension mondiale, interdisant les problématiques conduisant au repli sur soi.

3) Une transdisciplinarité qui vise non seulement une articulation des savoirs, mais aussi une « synthèse directrice de la pensée et de l'action ».

4) Une culture de la mise en réseaux, provenant de ce lien entre pensée et action : comme il y a une « interdépendance » mondiale au plan socio-économique et écologique, il doit y en avoir une aussi désormais au plan universitaire.

Merci à Michel Hubaut d'avoir contribué à cette mission délicate et passionnante d'une faculté de théologie. Nul doute que l'Université catholique de Lille offre encore de multiples perspectives de transdisciplinarité, avec la richesse et la diversité exceptionnelle de ses propositions de formation dans de nombreux domaines de la connaissance, de ses écosystèmes innovants et de l'apprentissage de métiers à haute responsabilité.

M. Patrick Scauflaire, Président-recteur, et
P. Thierry Magnin, Président-recteur délégué aux humanités
de l'Université catholique de Lille

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 15

Hommage d'un ancien étudiant

Serge Holvoet, docteur en théologie,
maître de conférence et enseignant-chercheur à la Faculté de théologie

Avec le départ du P. Michel Hubaut, la Faculté de Théologie de Lille perd un de ses membres éminents qui, depuis plus de quarante ans, a contribué au rayonnement de celle-ci et, plus largement, de l'Université catholique de Lille.

C'est à Louvain que le P. Michel Hubaut reçoit une solide formation auprès de « maîtres » de l'exégèse louvaniste qu'il prend encore aujourd'hui plaisir à citer tels qu'Albert Descamps (1916-1980), Jozef Coppens (1896-1981), Béda Rigaux (1899-1982) ou Jean Giblet (1918-1993). Son brillant parcours universitaire est couronné par la publication de sa thèse consacrée à la parabole de vignerons homicides, réalisée sous la direction d'Albert Descamps et soutenue en 1974, chez Gabalda en 1976[1].

Quelques années plus tard, en 1979, le P. Michel Hubaut arrive à la Faculté de Théologie de Lille qu'il ne quittera plus jusqu'à son départ en retraite. D'emblée, il prend en charge l'enseignement du Nouveau Testament, avec une attention particulière aux évolutions des études pauliniennes qu'il va suivre de près, non seulement dans la sphère francophone mais également et principalement dans la littérature anglophone.

Professeur discret, la finesse de ses analyses des grands auteurs qu'il confronte avec une réflexion personnelle fait de lui un enseignant unanimement apprécié de ses étudiants. Ses cours sont suivis avec assiduité et réunissent un nombre important d'étudiants. Bien qu'étant d'une rare humilité, le P. Michel Hubaut exprime néanmoins ses « convictions » en matière d'exégèse avec la force de celui qui, par la clarté de son exposé et le choix de ses arguments, suscite l'adhésion des auditeurs. Attentif à la littérature contemporaine, il ne cède pourtant jamais à la tentation de la « dernière mode » ; c'est ainsi que, très souvent, il fait entrer en dialogue des auteurs plus classiques avec de nouvelles théories, tout en n'hésitant pas à y ajouter ses propres réflexions.

Ayant eu la chance et le privilège de suivre les cours du P. Michel Hubaut et de réaliser ma thèse sous sa direction, une chose m'a toujours frappé dans son ensei-

[1] Michel HUBAUT, *La parabole des vignerons homicides* (*Cahiers de la Revue Biblique* 16), Paris, Gabalda, 1976.

0002 Parcours biographique:Opmaak 1 2/12/20 15:45 Pagina 16

gnement, à savoir le fait qu'il pense, écrit et enseigne en « exégète » et non pas « historien de l'exégèse ». Autrement dit, le P. Michel Hubaut ne se contente pas de présenter les positions de ses illustres prédécesseurs, il les analyse en profondeur, les critique, les confronte à ses propres thèses. Bref, c'est un exégète qui parle en « je », mais avec, je le répète, la grande humilité qui est sienne.

On regrettera cependant qu'il n'ait pas encore pris la peine de mettre par écrit nombreuses de ses thèses et positions audacieuses et innovantes. Mais nul doute que le temps de la retraite sera propice à cet exercice.

Serge Holvoet
docteur en théologie
maître de conférence et enseignant-chercheur à la Faculté de théologie

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 17

La christologie développée dans Q

Serge Holvoet

Docteur en théologie, maître de conférence et enseignant-chercheur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lille
Adresse : serge.holvoet@univ-catholille.fr

Résumé

Michel Hubaut a toujours particulièrement été attentif aux différentes christologies développées dans le Nouveau Testament et en marge de celui-ci. Ce thème a d'ailleurs été abordé de nombreuses fois à l'occasion de ses séminaires sur le Nouveau Testament de 2e et 3e cycle. Participant à l'un de ces séminaires, il y a quelques années, nous avions choisi, sur ses conseils, d'aborder la question de la christologie développée dans Q. Un ouvrage nous était à l'époque apparu comme particulièrement éclairant sur ces questions : *« Q » ou la source des paroles de Jésus*, de Nathalie Siffer et Denis Fricker[1]. Nous suivrons, dans le présent article, la structure proposée par ces auteurs en la confrontant aux écrits de Frédéric Amsler[2] et de Jacques Schlosser[3]. Nous nous inspirerons également de l'enseignement de Michel Hubaut dans notre critique et dans le maniement des auteurs cités.

Summary

Michel Hubaut has always paid a lot of attention to the different types of Christology developed in – and outside-the New Testament. Indeed, this question was broached repeatedly in his post-graduate and doctoral seminars on the New Testament. As a participant in one of those seminars a few years ago, I had chosen, following his advice, to broach the topic of Christology as developed in Q. At the time I found the work *« Q » ou la source des paroles de Jésus,* by Nathalie Siffer et Denis Fricker, particularly enlightening. In the present article, I shall follow the structure suggested by those authors while comparing it to Frédéric Amsler's and Jacques Schlosser's works. I shall also rely on Michel Hubaut's teaching in my review and in my use of the mentioned authors.

---

1. Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *« Q » ou la source des paroles de Jésus* (*Lire la Bible*), Paris, Cerf, 2010.
2. Frédéric AMSLER, *L'Évangile inconnu : la source des paroles de Jésus (Q)* (*Essais bibliques* 30), Genève, Labor et Fides, 2006
3. Jacques SCHLOSSER, « Q et la christologie implicite » in Jacques SCHLOSSER (éd.), *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique* (*LecDiv* 207), Paris, 2006, pp. 233-263.

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 18

Une rapide lecture d'une reconstitution de Q[4] nous montre à quel point la figure de Jésus recouvre une importance fondamentale dans ce texte. Dans la mesure où cette source Q constitue un « recueil » de paroles de Jésus, il est normal que ce dernier en soit l'élément central. Dans cet article, nous ne discuterons pas de toute une série de questions – pourtant fondamentales – portant sur la nature de ce document (ses origines, sa composition, l'histoire de la recherche ou les tentatives de reconstructions). Mais, à partir de la *Critical Edition* et de sa traduction française par Frédéric Amsler, nous nous attacherons à poser la question de la christologie sous-jacente à ce texte. Notre investigation portera donc sur la manière donc Jésus est présenté dans Q. Nous confronterons alors ce portrait à celui de nos évangiles canoniques[5] pour voir s'il vient conforter leurs présentations de Jésus tout en étant attentif aux éventuelles tendances et traditions particulières présentes dans Q. À la suite de Nathalie Siffer et Denis Fricker, nous procéderons en deux temps : 1° nous nous attacherons à relever les différents « titres » attribués à Jésus dans Q et 2° nous verrons comment, à partir de ces données, esquisser la christologie sous-jacente à ces textes.

1. Les titres attribués à Jésus dans Q

*1.1 Un grand absent : Christ (*christos*)*

Lorsque l'on examine les différents titres attribués à Jésus dans Q, il nous faut d'abord constater que Q n'utilise jamais le terme « Christ » (du grec *christos* qui est la traduction du terme hébreu *mashiah*, dont dérive le nom français *messie*), qui signifie l'« oint », c'est-à-dire une personne consacrée par une onction divine.

Cette absence de tout occurrence du mot grec *christos* est, de prime abord, déconcertante pour deux raisons :

> 1° Le terme *christos* est à ce point familier chez les premiers chrétiens qu'il fut très tôt associé au nom de Jésus pour former le nom propre : « Jésus-Christ » (et ses variantes) que l'on retrouve dans de nombreux textes néotestamentaires (dont certains textes pré-pauliniens remontant à de fort anciennes traditions).
>
> 2° Selon toute vraisemblance, Q aurait été rédigée dans un milieu palestinien. Or, le terme grec *christos* renvoie explicitement au Messie attendu par les Juifs. Pourquoi donc omettre un terme traduisant si bien l'espérance messianique juive ?

---

4. Concernant l'histoire, l'étude et les tentatives de reconstitutions de Q, nous renvoyons principalement à : Frédéric AMSLER, *op .cit.* ; Andreas DETTWILER et Daniel MARGUERAT, *La Source des paroles de Jésus (Q) : aux origines du christianisme* (*Le Monde de la Bible* 62), Genève, Labor et Fides, 2008 ; mais surtout à James M. ROBINSON, Paul HOFFMANN & John S. KLOPPENBORG (éds), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven, Peeters Press, 2000.

5. Pour rappel, selon la théorie des deux sources, Q serait à l'origine des éléments communs à Mt et Lc.

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 19

Ce « silence » de Q doit nous interpeller, même s'il ne faut pas le « sur-interpréter ». Sur ce point, Amsler va très (trop) loin lorsqu'il affirme :

> Il n'y a donc pas lieu de parler de titres christologiques ou même de christologie au sens strict à son propos. Parler de « christologie implicite « conviendrait si ce qui était dit de Jésus dans le Document devait nécessairement aboutir à une identification de Jésus au Messie d'Israël, mais cela est loin d'être évident[6].

Nous préférons la position plus nuancée de Schlosser, reprenant Hahn. En effet, le document Q étant postérieur à la résurrection de Jésus (de l'avis quasi unanime des spécialistes), il est donc tout à fait légitime de parler à son propos de « christologie », car « *stricto sensu* la christologie est un phénomène du temps post-pascal[7] ».

L'hypothèse selon laquelle Q veut nous dresser un portrait de Jésus aux antipodes du « messie royal » du judaïsme demeure possible, mais n'est pas une évidence. Tout au plus, nous pouvons souligner que, pour les auteurs de Q, le titre de « Christ » ne semble pas pertinent pour décrire Jésus, ce qui les distingue déjà d'autres textes néotestamentaires (évangiles, épîtres pauliniennes) où ce titre est fréquemment utilisé. Mais, nous le savons déjà, le Nouveau Testament ne nous offre pas un portrait de Jésus uniforme et une christologie unique.

Penchons-nous maintenant sur les quatre titres les plus fréquemment appliqués à Jésus dans Q.

1.2 Un titre peu utilisé : Seigneur (kyrios)

Le terme *kyrios* désigne, à l'époque, toute personne que l'on considère comme supérieure. Dans le Nouveau Testament, ce terme est utilisé comme équivalent grec de *adonaï* qui est un des vocables utilisés dans le judaïsme pour désigner Dieu. Ce titre christologique utilisé par les premiers chrétiens met ainsi l'accent sur la divinité de Jésus, à la différence de *christos* qui ne sous-entend pas nécessairement le caractère divin de Jésus.

Ce titre qui est particulièrement utilisé dans la christologie primitive et le Nouveau Testament (environ 740 occurrences) revient une vingtaine de fois dans Q. Son champ d'application recouvre des contextes divers et variés. Ce terme semble se rapporter tantôt à Jésus, tantôt à Dieu mais aussi, dans le contexte des paraboles, à la figure du maître de maison ou du maître de la moisson.

Fricker et Siffer estiment que « sur la totalité de ses emplois, le terme ne s'applique que quatre ou cinq fois à Jésus[8] ». De plus, alors que dans le Nouveau Testa-

---

6. Frédéric AMSLER, *op. cit.*, p. 50.
7. Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (*UTB für Wissenschaft* 1873), Göttingen, Vandenhoeck, 1995[5], p. 450.
8. Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.*, p. 93.

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 20

ment, lorsque ce terme est appliqué à Jésus, il recouvre une dimension nettement christologique (visant essentiellement le Christ ressuscité et exalté), ce n'est pas du tout le cas dans Q où ce terme semble désigner Jésus dans sa dimension de « maître », c'est-à-dire dans le sens usuel du terme grec. Notons que le terme « Seigneur » est toujours utilisé sous la forme vocative (*kurie*).

Ainsi, dans Q, l'expression *kyrios* (Q 6,46 ; 7,6b ; 9,59 et 13,25-26) relève plus de la formule de politesse ou de la marque de respect que du titre christologique. Ceci permet à Siffer et Fricker de conclure à l'absence ou à la très faible valeur christologique de l'emploi du terme *kyrios*.

Comme pour le terme *christos*, il ne faut pas interpréter trop vite ce quasi-silence comme une volonté de ne pas recourir à un titre christologique qui insiste sur la divinité de Jésus. Ici encore, la prudence s'impose.

1.3 Une discrète mise en avant de la relation filiale : Fils de Dieu (huios tou theou)

Dans Q, tout comme dans le Nouveau Testament, les désignations de Jésus en termes de « fils » mettent clairement l'accent sur la relation particulière qui existe entre Jésus et Dieu. Il est bon de rappeler que l'expression « fils de Dieu » n'est pas une création des auteurs du Nouveau Testament.

L'origine du concept et du terme « Fils de Dieu » a des racines fort anciennes. Dans la mythologie antique, l'expression désigne à la fois les fils d'une divinité plus importante mais aussi les rois et certains êtres aux vertus surhumaines. C'est ainsi qu'à l'époque de la rédaction du Nouveau Testament, on qualifie de « Fils de Dieu » à la fois les empereurs romains (qui portent le titre de *divi filii*) mais également des personnages considérés comme investis d'une puissance divine et que l'on qualifie aussi d'« hommes divins » (*theioi andres*). On retrouve également cette expression dans l'Ancien Testament[9], où elle recouvre une réalité assez large.

Sans rentrer dans de longues considérations sur la genèse et la signification de ce terme, nous soulignons simplement pour notre propos que le terme est, dans ses emplois les plus significatifs, utilisé dans un contexte royal où le roi est qualifié de « fils » de Dieu.

Penchons-nous maintenant brièvement sur les trois textes de Q où le titre est bien attesté afin de mesurer leur portée christologique.

1. Tout d'abord, dans l'épisode du baptême de Jésus (Q 3,21-22 ; //Lc 3,21-33 ; Mt 3,13.16-17), nous trouvons une première occurrence du terme « fils ». Cependant, cette péricope pose de nombreux soucis aux exégètes à tel point que la reconstitution de Q ne donne que quelques mots incertains pour tenter de restituer cet épisode : « Jésus […] baptisé, le ciel s'ou-

9. Dans l'Ancien Testament, cette expression ne constitue cependant pas un titre divin et s'applique à des figures bien différentes : à Israël, aux anges, aux juges, aux justes, etc.

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 21

vrit […] Et […] l'Esprit […] sur lui […] Fils […] ».

Bien que, se basant sur un texte fort lacunaire, la plupart des spécialistes estiment que la mention du « fils » appartient à Q. Il faut donc s'interroger sur l'impact d'une telle mention de la filiation divine de Jésus, et ce dès le début du document. Selon Siffer et Fricker, la présentation de Jésus dès le début de Q comme « fils » a pour but de préparer le lecteur à une bonne compréhension du terme dans le récit qui suit immédiatement, à savoir le récit des tentations de Jésus.

Comme nous le verrons, la portée christologique que nous accordons ou non à la mention du « fils » dans cet épisode va conditionner notre lecture des autres occurrences de ce terme.

2. C'est donc tout naturellement que nous abordons ensuite le texte du récit de la tentation (Q 4,1-13 ; //Lc 4,1-13 ; Mt 4,1-11) où l'expression « fils de Dieu » est attribuée deux fois à Jésus (aux vv. 3 et 9). Comme nous venons de le souligner, la dimension christologique de ces références est conditionnée par l'interprétation que nous donnons de la mention du « fils » dans le récit du baptême.

   Si nous ne voyons pas de titre christologique dans le récit du baptême, rien ne nous oblige à accorder davantage ici[10] ; dans ce contexte, le « fils de Dieu » mentionné dans le récit des tentations évoquerait tout au plus une sorte de juste ayant fait l'objet d'une élection de la part de Dieu ou l'homme divin de la tradition grecque.

   Mais nous pouvons aussi poser que cet épisode met l'accent sur la filiation divine de Jésus (avec les nuances possibles quant à sa portée christologique) et la relation particulière qu'il entretient avec Dieu.

   Nous rejoignons l'hypothèse de Siffer et Fricker, lorsqu'ils affirment que « le récit de la tentation peut se comprendre comme un récit d'ouverture posant certaines affirmations centrales sur l'identité de Jésus, dont la prédication sera rapportée dès le passage suivant[11] ».

   Mais il faut également, comme nous y invite Amsler, tenir compte de l'histoire de Q : l'épisode est très probablement le fruit d'une relecture à une période où l'on réfléchit de plus en plus à l'identité de Jésus[12].

---

10. « Les réticences de certains à considérer dans notre texte "fils de Dieu" comme un titre christologique s'explique notamment par l'absence d'article. […]. Sans entrer dans les détails techniques, il suffira d'indiquer que, de l'avis de plusieurs spécialistes, il est tout à fait possible, d'un point de vue grammatical, de traduire l'expression par "*le* fils de Dieu" » (in Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.*, p. 97).

11. Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.*, p. 97.

12. « Enfin, il faut souligner la pointe polémique de ce texte. En refusant à Jésus le titre de Fils de Dieu, le réviseur du Document Q écarte l'un des titres christologiques qui connaîtra la plus grande

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 22

3. Enfin, il nous faut examiner le *logion* Q 10,22 (//Lc 10,22 ; Mt 11,27) : « Tout m'a été remis par mon Père et personne ne connaît le Fils sinon le Père, ni personne ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler ».
   Ce texte nous révèle un aspect important de l'identité de Jésus : il est le Fils du Père au sens absolu. Avec cette dernière occurrence, la dimension christologique apparaît de manière plus évidente. Ce texte insiste sur le fait que c'est sa condition de « fils » qui donne à Jésus un statut particulier. En effet, c'est au travers du motif de la relation filiale que le texte justifie la fonction essentielle de Jésus : être le révélateur de Dieu.

*1.4 Le titre dominant : Fils de l'homme (*ho huios tou anthrôpou*)*

Le titre « Fils de l'homme » est une désignation de Jésus assez fréquente dans le Nouveau Testament, mais également dans Q. Par rapport aux termes visant à désigner Jésus, nous sommes ici désormais en présence d'un concept majeur à tel point que certains auteurs parlent de ce titre en évoquant la « conception christologique dominante » de Q (Siffer et Fricker).

Avant d'en venir aux occurrences de ce terme dans Q, il n'est pas inutile de s'interroger sur le sens de cette mystérieuse formule qui n'est nulle part explicitée et dont le sens est difficile à définir avec précision. Le terme « fils de l'homme » est résolument sémitique et ne trouve aucun pendant en grec profane. Ce terme est fréquent dans le judaïsme antique et on le retrouve de nombreuses fois dans l'Ancien Testament. Au fil du temps, le sens de cette expression va évoluer. Au départ, « fils de l'homme » désigne l'être humain de manière général en mettant l'accent sur sa condition mortelle par rapport à la transcendance de Dieu (Ps 8,5 ; Ez 2,1.3.6.8). Avec Dn 7, le terme prend une dimension nettement apocalyptique et l'expression renvoie désormais à un être mystérieux qui finira par être intronisé devant Dieu[13]. Enfin, le judaïsme postérieur (par exemple dans le 4e livre d'Esdras ou dans le livre d'Hénoch) accentuera encore la figure issue de Dn 7 en lui donnant des traits apocalyptiques et eschatologiques à tel point que le personnage ainsi désigné en vient à être identifié à une sorte de messie céleste.

---

fortune dans le christianisme. L'auteur de ce texte conduit sa polémique en se plaçant sur le même terrain que ses adversaires qui acceptent ce titre, à savoir sur le terrain biblique, pour montrer que Jésus ne saurait être Fils de Dieu ni dans le domaine religieux, ni sur le plan politique. Enfin, notre auteur n'y va pas par quatre chemins, puisqu'il place ce titre sur les lèvres du diable ! » (in Frédéric AMSLER, *op. cit.*, pp. 34-35).

13. « La question est discutée de savoir si le personnage mis en scène représente une figure collective (le peuple des saints du Très-Haut d'après Dn 7,18.22.27) ou individuelle (le chef du peuple saint, voire le Messie) » (Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.*, p. 100).

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 23

Dans le Nouveau Testament, l'expression apparaît à peu près quatre-vingts fois, presqu'exclusivement dans les évangiles (sauf en Ac 7,56 ; Ap 1,13 et 14,14). Il est généralement convenu que la désignation de Jésus en tant que « fils de l'homme » peut renvoyer : 1° à sa vie terrestre (en lien avec la manifestation de son *exousia*) ; 2° à la séquence passion-mort-résurrection (en lien avec les annonces de la passion) et 3° à sa glorification future (exaltation, parousie ou eschatologie). Notons enfin que cette expression est très souvent utilisée comme une formule d'auto-désignation dont l'origine remonterait à Jésus lui-même[14].

Penchons-nous maintenant sur la dizaine d'occurrences de ce titre présente dans Q. À la différence de ce qui vient d'être dit sur l'emploi de cette expression dans le Nouveau Testament, nous ne trouvons pas dans Q d'emploi de ce terme mis en lien avec une annonce de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus (ce qui s'explique très bien par le fait que Q ne contienne aucune référence explicite à ces motifs).

Nous trouvons donc dans Q un premier groupe de références qui renvoient aux conditions d'existence du Jésus terrestre (Q 6,22 ; 7,34 ; 9,58 ; 11,30 et 12,10). Ce groupe d'occurrences insiste sur le fait que Jésus a été rejeté par ses contemporains et s'inscrit dans un contexte où est mise en avant l'hostilité de certains à l'égard de Jésus et ses compagnons.

Il existe ensuite un second groupe de références qui évoque la dimension eschatologique et transcendantale du Fils de l'homme (Q 12,8 ; 12,40 et 17,24.26.30). Ces textes sont essentiellement des « mises en garde » : les croyants sont appelés à être vigilants en attendant la venue du « Fils de l'homme ».

Une question reste à être discutée : est-ce que la personne désignée par le syntagme « Fils de l'homme » se rapporte toujours à Jésus ? En Q 12,40, il est légitime de se demander si l'expression ne renvoie pas à une tierce personne. Certains ont répondu à cette question en distinguant dans le « Fils de l'homme » un aspect terrestre (renvoyant à l'expression biblique dans son sens le plus général) et un aspect eschatologique (renvoyant plus explicitement à la figure de Dn 7). Nous rejoignons l'opinion de Siffer et Fricker pour qui cette distinction est trop dichotomique. Il convient de garder à l'esprit le lien qui unit le Jésus terrestre au Christ ressuscité. Plutôt que de trancher en faveur de l'une ou l'autre acception du terme « Fils de l'homme », il faut accepter que l'utilisation de cette expression renvoie à plusieurs registres qu'il convient de ne pas opposer de manière radicale.

---

14. « Cela ne revient pas à dire qu'il [Jésus] s'est formellement identifié à la figure céleste de Dn 7, mais il est possible qu'il y ait recouru pour anticiper son rôle futur, tout en marquant une certaine distance par l'emploi de la troisième personne du singulier » (Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.,* p. 102).

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 24

1.5 Celui qui vient (ho erchomenos)

Reste maintenant à évoquer l'expression « celui qui vient », attestée trois fois dans Q (Q 3,16 ; 7,19 et 13,35). Si l'expression ne peut être qualifiée à proprement parler de désignations christologiques, elle renvoie néanmoins à une figure eschatologique. De plus, les contextes dans lequel est utilisée cette formule sont très nettement marqués par une dimension messianique.

En Q 3,16, Jean Baptiste évoque la figure de « celui qui vient » après lui. Ce personnage peut clairement être identifié à Jésus grâce au contexte qui suit immédiatement le passage (récit du baptême et de la tentation). Le passage insiste sur la supériorité de « celui qui vient » par rapport à Jean et décrit le personnage « sous des traits apocalyptiques et eschatologiques, aux possibles connotations messianiques[15] ». Quoi qu'il en soit de la portée exacte de ce terme dans Q, il désigne ici explicitement un acteur du jugement eschatologique, acteur que le texte nous invite à identifier à la personne de Jésus.

En Q 7,19, il semble que des doutes subsistent quant à l'identification à Jésus du personnage décrit en Q 3,16. A la question « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? », Jésus répond de manière affirmative, mais non explicite. Sa réponse renvoie à son activité et à plusieurs passages d'Isaïe. Bien que moins explicite que l'expression « Christ », la formulation « celui qui vient » évoque clairement la messianité de Jésus.

Enfin, en Q 13,35, la dimension messianique est la plus marquée ; « celui qui vient » le fait « au nom du Seigneur ». Cette référence au Ps 118,26 annonce avec netteté la venue eschatologique du Messie (ce qui est d'ailleurs bien confirmé par le contexte général des v. 34 et 35). Comme le résument Siffer et Fricker, « quel qu'ait été son référent originel dans le texte vétérotestamentaire, la tournure "celui qui vient" se réfère maintenant à Jésus, clairement désigné comme l'unique messager et envoyé de Dieu[16] ».

2. Jésus selon la source Q

Si la christologie s'exprime plus ou moins explicitement à travers les titres et les désignations appliqués à Jésus, elle s'exprime également de façon plus subtile dans la manière d'être de Jésus. Il s'agit donc de partir du portrait de Jésus tel qu'il se dégage de Q afin de mesurer la teneur christologique de ce qu'il exprime. À la suite de Siffer et Fricker, nous analyserons particulièrement trois axes principaux du portrait de Jésus tel que présenté dans Q : Jésus présenté comme un envoyé de Dieu, l'insistance sur son *exousia* et son rôle de thaumaturge.

15. Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.*, p. 107.
16. Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.*, p. 113.

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 25

2.1 Jésus, l'envoyé de Dieu

La thématique de l'envoyé est particulièrement bien attestée dans Q et revêt une double déclinaison : 1° les occurrences où Jésus affirme explicitement être « envoyé » par Dieu et 2°, les références où la thématique de l'envoi est exprimée par la formule « je suis venu (pour) ».

Jésus est présenté comme l'envoyé de Dieu en Q 10,16 et 13,34. Dans le premier texte, Jésus affirme explicitement qu'il est envoyé par le Père. Cette sentence a une dimension christologique haute exprimant, à la fois, le lien particulier qui unit Jésus à son Père, ainsi que le fait que Jésus est le véritable représentant de Dieu sur terre. Dans le second texte, « la perspective christologique n'est donc pas très significative, si ce n'est dans la conscience prophétique de Jésus se comprenant comme le dernier prophète envoyé au peuple élu[17] ».

L'affirmation « je suis venu » apparaît quatre fois dans Q au sein d'un même passage (Q 12,49.51.53) où il est précisé que Jésus est venu apporter le feu, l'épée, la division et non la paix. Sans doute le contexte de ce passage est à mettre en lien avec les tensions et les oppositions que pouvaient susciter la personne de Jésus. Ce texte nous invite à voir dans les paroles et les actes de Jésus le début d'une réalisation de l'eschatologie finale. Ce passage revêt donc à la fois une perspective messianique et insiste sur la mission de celui que Dieu a envoyé.

Pour mieux cerner la mission de l'envoyé de Dieu, Q 7,22 (dans sa relecture Is 61,1LXX) nous rappelle que Jésus est non seulement le dernier messager envoyé par Dieu, mais qu'il est bien plus qu'un simple message ; il est celui qui accomplit l'eschatologie annoncée par Isaïe.

2.2 L'autorité de Jésus

L'autorité de Jésus s'exprime de manières différentes dans Q : importance donnée à la prédication de Jésus, formules employées par Jésus lui-même pour exprimer son identité, attitudes de Jésus envers ses interlocuteurs ou encore faits miraculeux qui lui sont attribués.

La quasi-totalité de Q est composée de paroles de Jésus au moyen desquelles celui-ci nous expose son enseignement. Ces paroles de Jésus s'adressent à des catégories de personnes variées (disciples, foule, opposants, etc.) et prennent des formes diverses (instructions, discours, polémiques, paraboles, etc.). Les propos de Jésus sont parfois durs et « assumant visiblement la fonction de juge eschatologique, il s'octroie l'autorité de condamner certains dirigeants religieux parmi les plus vénérés de son époque[18] ». Tout ceci met admirablement bien en relief l'autorité avec laquelle

17. Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.*, p. 115.
18. Nathalie SIFFER et Denis FRICKER, *op. cit.*, p. 120.

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 26

s'exprime Jésus, autorité qui tient tout autant au fond[19] qu'à la forme[20] du message : Jésus, l'envoyé de Dieu, s'adresse avec autorité à ses contemporains pour leur exprimer la volonté de Dieu.

L'autorité de Jésus est également mise en relief par Jésus lui-même. Dans ce contexte, Jésus invite parfois ses interlocuteurs à se positionner par rapport à sa personne (Q 6,47-49 ; 11,23 ; 12,8-9). Comme le souligne Schlosser, « devant la personne de Jésus, qu'il convient de ne pas séparer de son enseignement et de ses actes de puissance, on ne peut pas rester neutre, il faut opter, et le choix ou le refus sont déterminants pour le salut et pour la perte eschatologiques[21] ».

2.3 L'activité thaumaturgique de Jésus

L'activité thaumaturgique de Jésus qui est très présente dans les évangiles canoniques est également bien attestée en Q. Et, même si Q est essentiellement un recueil de paroles, elle contient cependant deux récits de miracles : la guérison du fils du centurion (Q 7,1-9) et l'expulsion d'un démon (Q 11,14). Tout en illustrant l'activité miraculeuse de Jésus, ces textes mettent également en valeur l'autorité du thaumaturge (qui se démarque de la sorte des autres « guérisseurs » de l'époque). Jésus ne se contente pas seulement de révéler Dieu en paroles, par ses actes, il manifeste également l'agir divin.

À côté de ces récits, il faut aussi prendre en considération les discours où Jésus met lui-même en avant ses miracles en vue de leur y attribuer une dimension sotériologique et eschatologique (Q 7,22 ; 10,13-15 et 11,15).

Notons enfin que cette activité thaumaturgique de Jésus ne doit pas être dissociée de son message. En d'autres termes, Jésus est venu annoncer le règne de Dieu et son agir est l'expression de la présence de ce règne faisant irruption dans le monde. Cette nécessaire complémentarité dans les deux versants de la mission de Jésus est particulièrement bien attestée en Q 10,9 : « Guérissez les malades qui s'y trouvent et dites-leur : "Le Royaume de Dieu s'est approché de vous" ».

3. Conclusion

Au final, évoquer la question de la « christologie » présente dans Q est un sujet sur lequel les spécialistes sont en désaccord : certains plaident pour une christologie *explicite*, d'autres pour une christologie *implicite*… certains y décèlent tout au mieux des *allusions* là où d'autres estiment qu'il y a surtout beaucoup de *non-dits*.

---

19. Le message dont il s'agit n'est en effet rien de moins que la venue du règne de Dieu.

20. Comme l'atteste l'emploi de formules stéréotypées telles que : « je vous (le) dis » (*legô humin*), « oui », « amen », etc.

21. Jacques SCHLOSSER, « Q et la christologie implicite » in Jacques SCHLOSSER (éd.), *À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique* (*LecDiv* 207), Paris, 2006, p. 273.

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 27

Pour les partisans d'une christologie « explicite », celle-ci serait étayée dans les *logia* évoquant le retour du maître (Q 12,39-45 ; 13,35 ; 19,12-24) et la persécution de prophètes (Q 6,22-23 ; 11,49-51). Ces exégètes mettent ces occurrences en relation avec une évocation de la passion lorsque Jésus utilise les expressions « porter sa croix » (Q 14, 27) ou des formules évoquant les « morts qui se relèvent » (Q 7,22 ; Q 11,31-32). Mais, *a contrario*, les détracteurs de ces thèses rappellent que Q n'évoque pas la passion-résurrection de Jésus et qu'il n'existe donc aucune base sérieuse pour étayer une telle thèse. À leurs yeux, établir une théorie sur base de quelques mots perdus au milieu de 4.500 n'est pas une démarche sérieuse.

Cependant, on peut, tout en reconnaissant l'absence totale de référence à la passion, la mort et la résurrection de Jésus, dresser une christologie « implicite » à partir du portrait de prophète ou de juste qui est dressé à propos de Jésus dans Q. Bien plus, ce portrait est à comprendre et situer dans le cadre de la tradition deutéronomiste qui voit dans les échecs d'Israël une conséquence de leur révolte contre Dieu. Pour les exégètes partisans d'une christologie implicite, les messages relatifs aux persécutions subies par le prophète et le juste qu'est Jésus s'inscrivent dans la continuité de la tradition vétérotestamentaire où ces personnages payent de leur vie leur fidélité à Dieu. Cependant, malgré les arguments avancés par les tenants de cette hypothèse, d'autres exégètes refusent cette christologie implicite au motif qu'elle n'est étayée par aucun des titres habituels (Christ, Messie, Fils de Dieu, etc.) et que, si l'on veut rester objectif, on ne peut pas convertir des silences en théories, fût-ce sous le couvert d'une continuité avec la théologie deutéronomiste.

Au final, nous rejoignons l'opinion de Schlosser pour qui, « quoi qu'on en dise, Q n'est pas pauvre en christologie si l'on prend en compte, à côté des titres "fils de Dieu" et "fils de l'homme", les données plus diffuses de la christologie implicite[22] ».

22. Jacques SCHLOSSER, « Q et la christologie implicite », p. 263.

0003 Serge Holvoet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 28

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 29

« Il faut que le Fils de l'Homme souffre ». Histoire des lectures d'une formule aujourd'hui irrecevable

Régis Burnet

Professeur d'exégèse (Nouveau Testament) à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, membre de l'Institut de recherche Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés
Adresse : Université catholique de Louvain, L3.01.01, Grand Place 45, B – 1348 Louvain-la-Neuve

Résumé

Dans sa thèse portant sur la parabole des Vignerons homicides, Michel Hubaut constatait la difficulté de comprendre l'envoi du fils à ses meurtriers, ce qui rejoint la question générale de la « nécessité » de la souffrance du Christ. Cet article fait l'histoire des lectures de cette formule « il faut que le Fils de l'homme souffre », montre qu'elle n'a pas été majoritairement lue dans un sens doloriste comme pourrait le croire un certain préjugé sur le passé et s'interroge sur la difficulté à la recevoir aujourd'hui.

Summary

In his doctoral thesis on the parable of the Bad Tenants, Michel Hubaut had to face the difficulty of appreciating the sending of the Son to the murderous husbandmen, which is related to the broader issue of the "necessity" of Christ's suffering. This article examines the history of the readings of this formula "The Son of Man must suffer", shows that it was not predominantly understood as a glorification of suffering, as a certain prejudice about the past would lead one to believe, and questions the difficulty of welcoming it today.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 30

Lorsqu'en juin 1974, Michel Hubaut soutient sa thèse de doctorat sur la parabole des vignerons homicides devant l'Université de Louvain, saluée comme un « coup de maître » par son promoteur, Mgr Albert Descamps[1], il s'interrogeait sur le mystère narratif situé au cœur de l'apologue : l'incompréhensible envoi du Fils à ceux qui ont déjà tué deux de ses serviteurs.

> La motivation de Dieu a envoyer son Fils est brièvement indiquée : « ils auront des égards pour mon fils ». C'est le seul exemple, dans le N.T., d'une délibération divine décidant l'incarnation. […] Il n'est pas sûr que la réflexion du père appartienne a la couche profonde de la parabole, car elle appelle le même jugement que l'ensemble du verset : ce n'est pas impossible, mais peu vraisemblable, qu'un père terrestre tienne pareil raisonnement. Au plan de l'allégorie, il y a aussi une difficulté, car Dieu paraît énoncer une prévision fausse, mais l'anthropomorphisme inhérent a toute parabole permet de faire exprimer par Dieu, de façon tout humaine, l'espoir de voir son fils mieux traité[2].

Tout en faisant recours à l'histoire de la rédaction, Michel Hubaut a l'élégance de ne pas en faire l'usage malhonnête qu'on fit parfois de cette méthode, un moyen de supprimer les obscurités textuelles en séparant les strates rédactionnelles à coup de ciseaux bien ajustés. Il répète en effet à plusieurs reprises que cette passion est un mystère et même qu'elle est de l'ordre de la « révélation voilée »[3]. Par ces expressions, Michel Hubaut avouait le profond malaise qui saisit l'exégète face à cette confrontation inéluctable et énigmatique à la souffrance. Tous, nous butons face à cette rengaine incessante des évangiles : « il faut que le Fils de l'Homme souffre ». Cette déclaration, que l'on retrouve avec quelques variations en Mc 8,31 ; Mt 16,21 ; Lc 9,22, 17,25 et 24,26, mais aussi sous d'autres formes en Jn 3,16 (entretien avec Nicodème) et Lc 24,7 (résurrection), 24,46 (apparition aux Onze) paraît aujourd'hui doublement scandaleuse. D'une part, nous préférons écouter prêcher le Dieu d'amour et nous éprouvons les plus grandes difficultés avec le Dieu en butte avec la persécution et la tribulation. Comme l'écrit Antoine Nouis, bon représentant de l'opinion commune :

> Comme il est difficile d'entendre ce verset ! Il devrait hanter nos nuits tant il nous prend à rebrousse-poil. Un Dieu d'amour, tout de suite. Un Dieu de tendresse, on en veut. Un Dieu universel, on achète… mais un Dieu qui doit souffrir beaucoup, qui en voudrait ?[4]

---

1. Albert Descamps, « Compte-rendu de Michel Hubaut, *La parabole des vignerons homicides* (coll. Cahiers de la Revue biblique). Paris, Gabalda, 1976 », dans *Revue théologique de Louvain* 8 (1977), p. 75-80.
2. Michel Hubaut, *La Parabole des vignerons homicides*, coll. « Cahiers de la *Revue biblique* », n°16, Paris, Gabalda, 1976, p. 42.
3. Michel Hubaut, *Vignerons*, p. 118, 126 et 141.
4. Antoine Nouis, *L'Aujourd'hui de l'Évangile. Lecture actualisée de l'évangile de Marc*, Lyon/Paris, Réveil Publications/Les Bergers et les Mages, 2003, p. 133.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 31

D'autre part, notre époque, qui a érigé la liberté humaine en principe intangible, a des réticences à admettre la nécessité ou l'existence d'un plan divin, sous-jacent à ce δεῖ (il faut). Qu'en est-il de notre capacité à décider entièrement de notre vie, si Jésus lui-même est soumis à la contrainte ? Le rejet est épidermique. Il a un tel caractère d'évidence qu'il écrase l'interprétation que l'on pourrait donner à ces versets marqués par le δεῖ ou le ἔδει. Ceux-ci sont congédiés, comme un archaïque reliquat d'une théologie de la souffrance et de la prédestination. Or, cette évidence n'en est pas une. En effet, l'histoire des lectures de ces versets nous convainc que ces interprétations sont très récentes, et très partielles.

Souffrance et plan divin : deux évidences à l'époque de l'écriture du texte

Pour commencer, il est bon de rappeler qu'aussi bien l'idée que la souffrance marquera les derniers temps a un caractère d'évidence à l'époque du Nouveau Testament. En effet, l'hypothèse, héritée des « fragments de l'anonyme de Wolfenbüttel » édités par Lessing (en réalité l'ouvrage de son beau-père Reimarus)[5], selon laquelle les Juifs n'auraient eu qu'un messianisme triomphant de forme davidique que les chrétiens ont dû transformer pour expliquer l'échec de leur maître, ne tient plus. Même le messie davidique doit souffrir, comme le prouve à l'envi l'étude des psaumes (en particulier les Ps 2, 22, 31, 38, 63, 109, 118, 146)[6]. En outre, le messianisme davidique n'était pas le seul : on voit à l'œuvre, en particulier dans la littérature intertestamentaire, d'autres messianismes comme le messianisme qûmranien lié à Melkisédeq, qui comporte lui aussi une part de souffrance[7]. Le messianisme de Jésus n'est donc qu'un des messianismes liés à la souffrance qui coexistaient dans le judaïsme du Second Temple.

Le titre même de « Fils de l'homme » que Jésus se donne nous fournit en quelque sorte la clef d'interprétation de ce messianisme, car il nous oriente vers le Livre de Daniel[8]. En effet, on lit au chapitre 7 une narration en trois temps qui colle parfaitement à celle que prévoit Jésus dans les passages que l'on étudie ici[9]. Le

---

5. Hermann Samuel REIMARUS, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, herausgegeben von Gotthold Ephraim Lessing*, Braunschweig, 1778.

6. Joshua W. JIPP, « Luke's Scriptural Suffering Messiah: A Search for Precedent, a Search for Identity », dans *Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010), p. 255-274.

7. J. Harold ELLENS, « The Dead Sea Scrolls and the Son of Man in Daniel, 1 Enoch, and the New Testament Gospels : an Assessment of 11QMelch (11Q 13) », dans Armin LANGE, *et al.* (éd.), *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, coll. « Supplements to Vetus Testamentum », n°140, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 341-363.

8. Pour un bon résumé des interprétations traditionnelles, voir Frank THIELMAN, *Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 2005, p. 68-71.

9. Morna Dorothy HOOKER, *The Son of Man in Mark. A Study of the Background of the Term "Son of Man" and its use in St. Mark's Gospel*, Montreal, McGill University Press, 1967, p. 18-20.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 32

Fils de l'Homme est d'abord décrit comme descendant des cieux et bénéficiant d'une autorité divine, il assiste ensuite au temps de la tribulation provoquée par les diverses bêtes, il est enfin gratifié d'une souveraineté sur le monde qui ne cessera pas auprès de l'Ancien des Jours. Cette narration en trois temps ne sert pas uniquement dans ce texte : ce sera une matrice pour tout le Nouveau Testament, qui contient l'idée que les temps derniers seront accompagnés d'un temps de souffrance : on repère cela dans d'autres passages évangéliques, mais aussi chez Paul (1 Th, en particulier) et bien entendu dans l'Apocalypse. Ce sous-texte daniélique se retrouve aussi dans la Parabole des Vignerons homicides. En dépit des réticences formulées par Mgr Descamps[10], il semble bien que Michel Hubaut ait raison de le convoquer pour expliquer, à travers le détour du Targum d'Isaïe et du 17e des Psaumes de Salomon, l'intrigant transfert de souveraineté exprimé par Mt 21,43[11].

Cette narration ne prévoyait pas la souffrance du Fils de l'Homme. Celle-ci s'inspire d'un autre passage de la Bible hébraïque : la figure bien connue du Serviteur souffrant du livre du Prophète Isaïe. Nous pouvons faire le lien avec elle avec une certaine assurance, parce qu'il est fait dès les premières relectures du Nouveau Testament, en particulier dans l'*Épître à Barnabé* (voir en particulier Barn 7) datée de la fin du Ier siècle et dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin de Néapolis du milieu du IIe siècle[12].

Ces références aux textes de la Bible hébraïque donnent par la même occasion la clef du δεῖ. La nécessité dont il s'agit a la force de la Révélation divine : le scénario de souffrance est déjà inscrit dans les textes sacrés. C'est en quelque sorte une nécessité *littéraire*. Celle-ci est très tôt mise en avant et célébrée, comme le montre, derechef, Justin. Le juif Tryphon, qui s'attache à un messianisme glorieux, a beau jeu de railler le Fils de l'homme bafoué que présentent les chrétiens. Et Justin de relire l'Écriture pour finalement faire avouer à son adversaire : « admettons que les choses soient comme tu les dis, et que le Messie souffrant a pu être prophétisé, qu'il est la pierre angulaire, qu'après la première parousie dans laquelle il fut annoncé qu'il paraîtrait dans la souffrance, il doit venir dans la gloire comme juge de tout, puis devienne roi et prêtre éternel[13] ».

On voit bien qu'on est loin d'un plan divin arrêté dans ses moindres détails, mais bien plutôt dans la circularité des temps : du présent des prophètes du passé constatant que l'histoire accouche dans la violence, on fait un futur qui érige en évidence que le monde nouveau naîtra dans la souffrance de son initiateur.

---

10. Albert Descamps, « Compte-rendu », p. 78.
11. Michel Hubaut, *Vignerons*, p. 83-95.
12. Iustinus Martyr, *Dial.* 13.
13. Iustinus Martyr, *Dial.* 26.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 33

La multiplicité des premières lectures

Que la souffrance des derniers temps aille de soi, cela se traduit dans les premières lectures patristiques de ces versets, qui très étrangement pour notre modernité ne s'y arrêtent pas. Ces versets les intéressent pour de tout autres raisons. Trois lignes d'interprétation dominent. Les deux premières sont les principales et les plus anciennes.

1. La preuve de l'Incarnation. – Dès le IIe siècle, Tertullien (v. 150-220) cite les textes parlant de la souffrance du Fils de l'Homme comme une preuve contre tous ceux qui voudraient contester la réalité de l'Incarnation, ou bien, comme les marcionites, qui souhaiteraient révoquer en doute l'idée d'un règne du Christ sur notre monde. Bref, tous ceux qui estiment que ce bas monde est tellement corrompu qu'ils n'admettent pas que le Christ ait pu s'y impliquer d'une quelconque manière.

> Et que l'audace des hérétiques ne vienne pas répondre que le Seigneur, consulté sur le royaume du Créateur, aurait répondu que ce royaume n'est pas le sien. Le texte suivant s'y oppose. En disant « Il faut auparavant que le Fils de l'Homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par cette génération perverse avant son avènement », dans lequel son royaume se révélera dans sa vérité [*substantialiter*], il montre que le royaume sur lequel il répondait, était le sien, parce qu'il s'attendait à ses souffrances et ses réprobations[14].

Deux siècles plus tard, Augustin utilise le même passage pour répliquer à Fauste le Manichéen, qui non seulement réfutait que le Christ soit né, mais qu'il soit mort :

> Pierre était donc plus sincère que toi, quand il lui disait : « À Dieu ne plaise, Seigneur ! cela ne t'arrivera point », ce qui lui fit mériter d'entendre : « Arrière, Satan ! », des paroles qu'il n'entendit pas en vain ; plus tard, corrigé et parvenu à la perfection, il prêcha jusqu'à sa mort la vérité de la mort du Christ. Mais si, pour avoir seulement pensé que le Christ ne mourrait pas, il a mérité d'entendre « Satan », que mérites-tu, toi qui non seulement nie qu'il soit mort, mais dit qu'il a simulé sa mort ? […] Si les hommes naissent et souffrent, qu'ils le veuillent ou non, lui est né et a souffert parce qu'il l'a voulu[15].

Et bien entendu, le verset fut utilisé par la suite contre tous ceux qui récusaient la réalité de la souffrance du Christ. On peut ainsi évoquer la lettre qu'Alcuin (730-804) écrivit à Élipand de Tolède (717-808) pour l'adjurer de révoquer l'évêque Félix d'Urgel (+ 818) qui était adoptianiste. Citant cette fois-ci Jn 3,18, il démontre ainsi qu'il n'a cessé d'être fils, de sa conception à son exaltation[16]. La transformation du ἔδει en arme théologique se fit au nom de quelques clarifications établies après le débat sur les deux natures, comme on en trouve en particulier chez Bède le Véné-

14. Tertullianus, *Aduersus Marcionem* iv, éd. E. Kroymann, CSEL 1, 1954, p. 542.
15. Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum* 26,8, éd J. Zycha, CSEL 25, 1891, p. 737.
16. Alcuinus, *Epistolæ* 166, éd. E. Dümmler, MGH Epistulæ 4, 1895, p. 272.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 34

rable (672/673-735) qui explique avec finesse pourquoi on nomme ici le Christ « Fils de l'homme » : « Il convient de noter qu'il appelle celui qui doit beaucoup souffrir, être tué et ressusciter "Fils de l'Homme", car quand le Christ est mort dans la chair, la divinité est demeurée impassible[17]. »

2. La preuve de la pédagogie divine. – L'autre interprétation, très féconde et très répandue, commence elle aussi avec Tertullien. Elle s'émerveille de la divine pédagogie de Jésus qui instille en douceur l'idée qu'il est bien le Christ annoncé par les prophètes. Comme le dit le Carthaginois : « Comme ces prédictions ne concernent que le messie du Créateur, ce qui trouvera son accomplissement en son lieu, il montra qu'il était bien lui-même ce qui a été prédit[18]. » Ambroise de Milan (340-397) va plus loin. Dans son *Commentaire sur l'Évangile selon Luc*, une belle expression lui vient sous la plume : « s'il préféra se faire le défenseur de sa passion et de sa résurrection, ce fut pour que naisse la foi à partir des faits, et non la discorde à partir des racontars. En effet, le Christ ne voulut pas être glorifié, mais préféra apparaître comme sans noblesse, afin qu'il subisse sa passion. Et toi, qui est sans noblesse, tu te glorifierais[19] ? » Dans ces quelques mots se voient condensés plusieurs arguments qui vont constituer l'un des fonds de l'interprétation de la formule, qu'on va retrouver dans tout le Moyen Âge – par exemple chez Bède le Vénérable ou Paschase Radbert (790–860)[20] – jusqu'au XVIIe siècle, où ils vont nourrir les exégèses de Diego de Estella (1524-1578), de Sebastião Barradas (1543-1615), jusqu'à Cornelius a Lapide (1567-1637)[21]. Le premier est la mise en lumière d'une pédagogie de l'annonce : le Christ annonce pour orienter la future interprétation des faits. Et de fait, on voit que Luc a construit de manière très subtile cette annonce, puisqu'elle est doublement annoncée avant la Passion (9,22 et 17,25), qu'elle est confirmée au moment de la Résurrection (24,7) et sert dans la relecture (Emmaüs). La seconde est l'élucidation de la raison de ce silence : il importe que le Christ se révèle abaissé et non glorieux, pour laisser à la foi un espace pour grandir. Pour maintenir l'adhésion au Christ comme un libre choix, il convient que le libre arbitre humain ne soit pas suffoqué par l'apparition de la toute-puissance divine.

---

17. Beda Venerabilis, *In Lucæ euangelium expositio* III, 9 éd. D. Hurst, CCSL 120, 1960.
18. Tertullien, *Aduersus Marcionem* IV, éd. E. Kroymann, CSEL 1, 1954, p. 489.
19. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio euangelii secundum Lucam* VI, éd. M. Adriaen, CCSL 14, 1957, l. 1079.
20. Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthæo*, VIII. Beda Uenerabilis, *In Lucæ euangelium expositio* III, 9.
21. Diego Estella, *Reverendi Patris Fratris Didaci Stellæ eximii verbi divini concionatoris* vol. 1, Salamanticæ [Salamanque], J. Ferdinand, 1582, p. 323 ; Sebastianus Barradas, *Commentariorum in concordiam, et historiam quatuor euangelistarum*, [Lisbonne], Apud P. Crasbeeck, 1605, p. 1183 ; Cornelius a Lapide, *Commentarius in quatuor evangelia, tomus I complectens commentaria in Matthæum et Marcum*, Antuerpiæ [Anvers], Apud hæredes Martini Nuti, 1639, p. 321-322.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 35

En parlant ainsi à ses hommes avant la crise, Jésus, comme le dit un commentaire anonyme de Marc attribué à Saint Jérôme datant du VIIe s., se montre « un capitaine habitué aux tempêtes qui prévient lors d'une mer calme ses matelots pour qu'ils soient préparés[22] ».

3. L'acte de constitution de l'Église. – Il convient enfin de mentionner une dernière lecture, qui provient surtout de Lc 24,26 et qui voit dans cette souffrance l'acte de naissance de l'Église. Souvent mis en rapport avec la phrase de Paul « nous prêchons un Christ crucifié », on lit dans cette nécessité de la souffrance le contenu même de la prédication. C'est exactement ce que dit Augustin dans son traité sur *L'Unité de l'Église* dans lequel il explique au chapitre 19 que la souffrance, la mort et la résurrection ont fourni à l'Église le socle de sa foi. Il va plus loin dans d'autres textes contre les Donatistes en les exhortant de prendre au sérieux les deux déclarations, et pas uniquement celle sur la souffrance. C'est ce qu'il inculque à Aurèle de Carthage en 411 :

> *Il fallait que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour* ; c'est contre ceux qui disent que le mort a été enlevé du tombeau. Et aussitôt après : *Et qu'on prêchât en son nom la pénitence et la rémission des péchés dans toutes les nations, en commençant par Jérusalem ;* c'est contre ceux qui prétendent que l'Église n'est pas répandue dans l'univers. En un seul chapitre et en peu de mots, et l'ennemi de la tête [de l'Église] et l'ennemi du corps sont repoussés, mais s'ils y prêtent garde avec fidélité, peuvent être amendés[23].

L'argument était si frappant qu'on va le retrouver tout au long des écrits d'Augustin contre les donatistes[24].

De la nécessité de la souffrance à son exaltation

Ne trouve-t-on pas de gloses sur la nécessité de la souffrance ? Il est bien évident que oui ! Mais celle-ci n'est pas interprétée d'abord en tant que telle, elle est surtout vue comme le passage obligé vers la résurrection, dans la droite ligne de Paul de Tarse, qui ne commente jamais la souffrance ou la Croix, mais s'attache à leurs conséquences. Dans un long passage de son *Commentaire sur Matthieu*, Origène, par exemple, reprend 1Co 15 pour préciser que la souffrance est nécessaire

---

22. PSEUDO-HIERONYMUS, *Expositio Euangelii secundum Marcum* VIII, éd. M. CAHILL, CCSL 82, 1997, p. 39. On retrouve cette bonne formule jusque dans la *Glossa ordinaria* : *Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria*, vol. 5, Venetiis [Venise], apud Magnam Societatem, 1603, p. 568.
23. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistula* 129,2, éd. A. Goldbacher, CSEL 44, 1896, p. 35.
24. Voir par exemple les sermons 116, 129, 213, 265 ; l'*Épître aux Parthes* II, 2.
25. ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu* XIV. Le texte n'a pas été traduit entièrement en français. Dernière traduction récente : Hermann Josef VOGT, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt*, coll. « Bibliothek der griechischen Literatur », n°38, Stuttgart, A. Hiersemann, 1983.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 36

afin que le Christ devienne les prémices de ceux qui sont endormis. Puis, dans un magnifique exposé qui fait allusion à un certain nombre de versets néotestamentaires (He 12, 2Co 3…), il explique que Jésus va dans la Jérusalem terrestre pour souffrir à cause des grands prêtres et des scribes, afin d'entrer dans la Jérusalem céleste pour devenir le grand prêtre et être glorifié par des scribes s'occupant de livres qui ne sont pas écrits avec de l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant[25]. On retrouve la même argumentation chez Augustin qui, dans une formule ramassée, proclame : « supprimez la réalité de la chair, il n'y aura pas de vraie passion, il n'y aura pas de vraie résurrection[26] ». Ailleurs, dans le livre XIII du *De Trinitate*, il explicite sa pensée : aucun moyen n'était plus convenable que l'Incarnation du Verbe pour mettre fin à la souffrance et à la mort. Et ce salut ne saurait passer que par la souffrance et la mort du Verbe incarné (chap. 10 et 14). Cela revient à de nombreuses reprises dans son œuvre, en particulier lorsqu'il commente Jn 3,14 et l'analogie du serpent. De même que la mort venue par les serpents du désert est supprimée par le serpent d'airain, de même la mort entrée dans l'humanité par le Serpent est enlevée par le Christ fait homme[27]. Pour autant, on connaît la réticence du docteur de la Grâce envers la glorification de la souffrance, tout particulièrement dans le culte des martyrs (voir le livre 22 de la *Cité de Dieu*). Aussi, à chaque fête pour les martyrs, rappelle-t-il que ce n'est pas la souffrance qui fait le martyr, mais la juste cause. Et de donner inlassablement le même exemple :

> Toi qui te vantes de tes peines, n'as-tu pas fait attention qu'il y avait trois croix quand le Seigneur est mort ? C'est entre deux larrons qu'il est mort, le Seigneur : ce qui les distinguait n'était pas la peine, mais la cause[28].

À la même époque, Cyrille d'Alexandrie dans ses *homélies sur Luc* rappelle que la souffrance était annoncée par les textes pour Jésus, mais qu'elle prélude à celle des disciples qui eux aussi seront en butte à la persécution[29] : ici encore, aucun dolorisme, juste une froide constatation que l'on va retrouver jusqu'au milieu du Moyen Âge par exemple chez Hieric d'Auxerre : « il fallait en effet que le Christ souffrît, parce que s'il n'avait pas souffert, le genre humain ne pourrait pas retourner à sa dignité première[30]. »

Il faut attendre la fin du Moyen Âge pour commencer à voir apparaître un lien de causalité entre la souffrance et le salut dans l'histoire de l'interprétation du

---

26. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 238, PL 38,1126.
27. Voir par exemple *De pecc. meritis et remissione et de bapt. paruul.* I, 32 ou *Sermo* 6.
28. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 325, PL 38,1448.
29. Elles ne sont conservées qu'en syriaque. R. Payne Smith, *Cyril of Alexandria. Commentary on the Gospel of Saint Luke*, Long Island, NY, Studion Publishers, [1]1859, 1983, p. 468-469.
30. Heiricus Autissiodorensis, *Homiliæ per circulum anni* 2, éd. R. Quadri, CCCM 116, 1992, l. 112.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 37

verset. Celle-ci suit la montée en puissance d'une théologie de plus en plus réaliste de la rédemption, qui finit par insister sur la nécessité de la souffrance. Il n'est évidemment pas possible de la prendre en compte ici, d'autant que les recherches sur les bases latines montrent que ce ne sont pas nos versets qui sont les plus souvent cités, mais bien plutôt ceux qui concernent la Passion (flagellation, crucifixion). À peine peut-on parler de réminiscences, comme dans ce passage de l'*Imitation de Jésus Christ*, particulièrement radical : « si tu dis que tu ne peux pas souffrir beaucoup [on reconnaît le *multa pati* des évangiles], comment supporteras-tu le feu du purgatoire[31] ? » On mentionnera toutefois l'exception du capucin Laurent de Brindes (1559-1619) qui en fit le sujet d'un très grand nombre de ses sermons.

Cette célébration de la souffrance se retrouve bien entendu jusqu'aux Temps modernes, où elle devint un lieu commun moralisateur. On peut citer par exemple certains prônes de Bossuet, tellement excessifs qu'ils frisent avec les limites de l'orthodoxie, et parfois du ridicule. Que dire d'un sermon pour l'Exaltation de la Sainte Croix qui commence par « Toute l'Écriture nous prêche que la gloire du Fils de Dieu est dans les souffrances[32] » ? Ailleurs, à propos de la réaction de Pierre aux déclarations de Jésus, on peut lire :

> Ne voyez-vous pas, chrétiens, qu'il n'aime pas Jésus-Christ comme il faut. Il ne connaît pas le mystère du Verbe fait chair, c'est-à-dire le mystère d'un Dieu abaissé. Il confesse avec joie ses grandeurs, mais il ne peut supporter ses humiliations : de sorte qu'il ne l'aime pas comme Sauveur ; puisque ses abaissements n'ont pas moins de part à ce grand ouvrage, que sa grandeur divine et infinie[33].

Le XIXe siècle est certainement le siècle dans lequel s'épanouit cette doctrine. Thérèse de Lisieux, dans un poème intitulé « J'ai soif d'amour » publié dès l'*Histoire d'une âme* retrouve ce qu'il faut bien lire comme un poncif :

> Avant d'entrer dans l'éternelle gloire,
> « Il a fallu que l'Homme-Dieu souffrît »,
> C'est par sa croix qu'il gagna la victoire ;
> Ô doux Sauveur, ne nous l'as-tu pas dit[34] ?

De même chez cette femme subtile qu'est Eugénie de Guérin (1805-1848), on trouve une sorte de fatalisme résigné devant les épreuves :

---

31. THOMAS A KEMPIS, *De imitatione Christi* III,12. Thomas A KEMPIS, *Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia*, vol. 2, Friburgi Brisigavorum [Firbourg in Brisgau], Herder, 1904, p. 166.

32. Jacques Bénigne BOSSUET, « Second Sermon pour l'exaltation de la Sainte Croix, prêché aux nouveaux catholiques, sur les souffrances. », *Œuvres de messire Jacques-Bénigne Bossuet*, vol. 7.1, Paris, Antoine Boudet, 1778, p. 68-83 (68).

33. Jacques Bénigne BOSSUET, « Panégyrique de l'Apôtre Saint Pierre », *Œuvres de messire Jacques-Bénigne Bossuet*, vol. 7.2, Paris, Antoine Boudet, 1778, p. 124-133 (127).

34. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Histoire d'une âme écrite par elle-même*, Lisieux/Paris, le Carmel/Librairie de Saint-Paul, 1910, p. 352.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 38

> Comprenons-nous le mystère de rien ? Celui des souffrances me fait croire à quelque chose à expier et à quelque chose à gagner. Je le vois dans Jésus-Christ, l'homme de douleurs. Il fallait que le Fils de l'homme souffrît. Nous ne savons que cela dans les peines et calamités de la vie. La raison des choses est en Dieu. C'est le secret du gouvernement que le souverain se réserve[35].

Cette doctrine est tellement une évidence qu'elle se vida de son sens pour devenir une sorte de poncif que l'on retrouve un peu partout. On est ainsi assez surpris de voir citer le texte dans un panégyrique du XIXe siècle pour l'abbé Urbain Loir-Mongazon. Celui-ci, à vrai dire assez obscur, fut un prêtre réfractaire à la constitution civile du clergé qui poursuivit sa carrière en fondant le petit-séminaire de Beaupréau, le village dont il était curé, avant de créer une institution scolaire à Angers en 1833 qui porte encore son nom. On est assez surpris de découvrir que les minuscules intrigues villageoises qui le firent chasser de sa première implantation sont précédées par une lamentation mélodramatique : « Ô Saint vieillard ! Préparez votre âme et votre cœur, car il sera traversé en tout sens par un glaive de douleur et d'amertume ! » et surtout par la citation de Mc 8,31 mettant sur le même plan des petites mesquineries angevines et la souffrance rédemptrice de Jésus[36]. De façon identique, dans une *Vie de Rancé* bien inférieure à celle de Chateaubriand, on peut voir annoncer le dernier chapitre par l'exclamation *oportet pati multa*[37], censée caractériser une mort somme toute assez paisible, preuve qu'à force de trop insister sur ces versets, on en était arrivé à une sorte d'affaiblissement dépourvu de sens.

Un malaise récent

Et puis, vers le milieu du XXe siècle, cette exaltation prit brutalement fin. Une preuve manifeste en est donnée par les exégètes de la première moitié du siècle qui se montrent très mal à l'aise face aux versets dont on parle. En effet, personne ne commente véritablement ni la souffrance, ni la nécessité. Beaucoup, à l'instar de Klostermann, s'en sortent en questionnant le caractère postpascal du verset et en se demandant si le Jésus historique aurait pu prononcer cet arrêt ou bien s'il ne s'agit pas d'un *vaticinum ex eventu*[38]. D'autres se bornent à parler fort vaguement d'un « δεῖ divin qui plane au-dessus de Jésus[39] ». Plummer trouve une parade qui consiste

35. Eugénie DE GUÉRIN, *Journal*, Paris, Gabalda, 1934, p. 249.
36. Jean-Marie DUBOIS, *Oraison funèbre de M. l'abbé Urbain Loir-Mongazon ancien curé de Notre-Dame de Beaupréau : prononcée dans la chapelle du petit-séminaire d'Angers, le 19 novembre 1839*, Angers, Launay-Gagnot, 1839, p. 33.
37. Philippe-Irénée BOISTEL D'EXAUVILLEZ, *Histoire de l'abbé de Rancé, réformateur de la Trappe*, Paris, Delsol, 1868, p. 330.
38. Erich KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, coll. « Handbuch zum Neuen Testament », n°3, Tübingen, 4e éd., Mohr, 1950, p. 82.
39. Gustav WOHLENBERG, *Das Evangelium des Markus*, coll. « Kommentar zum Neuen Testament », n°2, Leipzig, 3e éd., Deichert, 1930, p. 234.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 39

à interroger le dictionnaire en notant que δεῖ marque une loi de la nature plutôt qu'une obligation morale[40], tandis que Lagrange invoque une « nécessité imposée d'en haut », sans aller plus loin[41].

Bien entendu, les exégètes modernes ne se risquent pas plus avant. Mann continue à éluder la question en se demandant si l'on est bien dans une phrase historique[42]. Lane ne s'avance pas en évoquant *the mysterious divine work of judgment and salvation in the last time*[43], tandis que Culpepper développe une explication qui, il faut le dire, ressemble assez fort à une paraphrase :

> Le fait que la souffrance du Fils de l'Homme soit nécessaire (δεῖ) implique qu'elle fait partie du plan éternel de Dieu, comme un événement de signification eschatologique[44].

Que comprendre ? Que cette mention même de la souffrance nous rend mal à l'aise, et ce de façon très récente puisqu'elle ne remonte pas avant le tournant du XXe siècle et qu'elle est renforcée après les années 1950. Peut-être faut-il l'expliquer après notre traversée du dernier siècle. Non seulement le XXe siècle fut l'époque de la psychologie et de la psychanalyse, mais aussi celui des grands génocides : les uns et les autres nous interrogent profondément sur la souffrance et son sens. En effet, les psychologues, à l'image de Maurice Bellet ou Eugen Drewermann, remettent en cause cette image d'un « dieu pervers » qui se complairait dans la souffrance de son fils[45]. Quant à l'expérience du mal radical que firent les Arméniens, les Juifs ou les Tutsis, elles conduisent à remettre en question le sens de la souffrance, si ce n'est pas celui de Dieu lui-même, dont le silence ne s'explique que par un retrait à vrai dire presque incompréhensible[46]. Dieu aimerait-il tant la souffrance pour n'avoir pas mis fin à la sienne, si ce n'est à la nôtre ?

---

40. Alfred PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, coll. « The International Critical Commentary », n°28, New York, C. Scribner's sons, 1902, p. 247.
41. Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, coll. « Études bibliques », Paris, 4e édition corrigée, Gabalda, 1935, p. 217.
42. C. S. MANN, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. « The Anchor Bible », n°27, Garden City, NY, Doubleday, 1986, p. 342-344.
43. C. S. MANN, *Mark : A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 301.
44. R. Alan CULPEPPER, *Mark*, coll. « Smyth & Helwys Bible Commentary », Macon, GA, Smyth & Helwys Pub., 2007, p. 272.
45. Maurice BELLET, *Le Dieu pervers*, coll. « Connivence », Paris, Desclée de Brouwer, 1979 ; Maurice BELLET, *La Traversée de l'en-bas*, Paris, Bayard, 2005 ; Eugen DREWERMANN (trad. Jean-Pierre BAGOT), *La Peur et la Faute*, coll. « Psychanalyse et théologie morale », n°1, Paris, 4e éd. rev. et corr., Cerf, 1993.
46. Voir le classique Hans JONAS (trad. Philippe IVERNEL), *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, coll. « Petite bibliothèque », Paris, Rivages, 1994.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 40

> Comment Dieu a-t-il fait pour supporter sa souffrance ajoutée à la nôtre […] ? Le Royaume des Barbelés demeurera à jamais un immense point d'interrogation à l'échelle des hommes et de leur créateur… Il aurait pu, il aurait dû interrompre sa propre souffrance en mettant un terme au martyre des innocents[47].

Ouverture

Le XXe siècle et ses horreurs, mais aussi ses remises en cause a coulé une sorte de chape de plomb sur ces versets qui parlent de souffrance et de nécessité. Faisant fi de la richesse interprétative des siècles passés, notre modernité ne les lit plus qu'avec défiance. Est-elle sûre de ne pas y perdre quelque chose ? Certes, il ne s'agit pas réhabiliter quelque dolorisme mortifère, ni de prêcher une sorte de prédestination à la souffrance. Mais on peut remarquer que si nous nous refusons à lire ces versets, nous passons à côté de deux aspects essentiels de ces textes.

Le premier est qu'ils mettent en avant une très forte exigence. Dietrich Bonhoeffer, en commentant Mc 8,31, ne s'y trompe pas dans son fameux *Nachfolge* (traduit en français par *Vivre en disciple*, le titre allemand évoque plutôt la « suivance » du Christ) : cette irruption de la souffrance dans l'Évangile concerne autant Jésus que les disciples. Être disciple, explique Bonhoeffer, est une soumission à la loi du Christ, qui est soumission à la Croix[48]. L'enjeu, pour lui, n'est rien moins que le « prix de la grâce ». La grâce n'est pas « bon marché », la grâce est « coûteuse ».

> La grâce à bon marché est l'ennemie mortelle de notre Église. Notre combat d'aujourd'hui porte sur la grâce qui coûte […]. La grâce à bon marché, c'est le pardon du péché, et non du pécheur[49].

Le second écueil est qu'en congédiant ainsi la souffrance de notre lecture, nous nous privons de références littéraires pour mettre des mots sur cette réalité que nous ne cessons de rencontrer, que nous le voulions ou non. Dans un bouleversant texte qu'il écrivit en préface à la parution des œuvres de sa sœur Marguerite[50], qui était lourdement handicapée et passa sa vie alitée, Teilhard de Chardin parle de la *christification* de la souffrance :

> À chaque instant la souffrance totale de toute la Terre !... Si seulement nous pouvions, cette grandeur redoutable, la recueillir, la cuber, la peser, la nombrer, l'analyser, quelle masse astronomique ! quelle somme effrayante ! et depuis la torture physique jusqu'aux angoisses morales, quel spectre raffiné de nuances douloureuses ! […] Mais pour que, à cette dure loi de la Création, notre cœur

47. Élie WIESEL, *Tous les fleuves vont a la mer. Memoires*, Paris, Seuil, 1994, p. 133.
48. Dietrich BONHOEFFER, *Nachfolge*, coll. « Dietrich Bonhoeffer Werke », n°4, München, C. Kaiser, 1989, p. 79.
49. Dietrich BONHOEFFER, *Nachfolge*, p. 29.
50. Marguerite-Marie TEILHARD DE CHARDIN, *L'Énergie spirituelle de la souffrance. Écrits et souvenirs recueillis par Monique Givelet*, Paris, Seuil, 1951.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 41

se plie sans révolte, n'est-il pas psychologiquement nécessaire qu'au déchet douloureux de l'opération qui nous forme, nous découvrions par surcroît quelque valeur positive qui le rende définitivement acceptable, en le transfigurant ? Sans doute. Et c'est ici qu'intervient, dans son rôle irremplaçable, l'étonnante révélation chrétienne d'une souffrance transformable (pourvu qu'elle soit bien acceptée) en expression d'amour et en principe d'union. La souffrance d'abord traitée en adversaire qu'il s'agit de défaire ; la souffrance vigoureusement combattue jusqu'au bout ; et cependant, en même temps, la souffrance rationnellement et cordialement reçue dans la mesure où, en nous arrachant à notre égoïsme et en compensant nos fautes, elle est capable de nous surcentrer sur Dieu. […] Oui, vraiment le miracle, constamment renouvelé depuis deux mille ans, d'une Christification possible de la Souffrance… Ô Marguerite, ma sœur, pendant que, voué aux forces positives de l'Univers, je courais les continents et les mers, passionnément occupé à regarder monter toutes les teintes de la Terre, vous, immobile, étendue, vous métamorphosiez silencieusement en lumière, au plus profond de vous-même, les pires ombres du Monde. Au regard du Créateur, dites-moi, lequel de nous deux aura-t-il eu la meilleure part[51] ?

51. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *L'Activation de l'énergie*, coll. « Œuvres de Teilhard de Chardin. », n°7, Paris, Seuil, 1963, p. 255-258.

0004 Regis Burnet:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 42

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 43

Clément de Rome plus sévère que Paul dans son hymne à l'agapè (1 Co 12, 31 – 13, 13 ; *Clément* 49 – 50)

Philippe Henne

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lille
Adresse : philippe.henne@univ-catholille.fr

Résumé

Dans sa *Lettre aux Corinthiens*, Clément réfléchit sur l'excellence de l'agapè. Il reprend à ce propos quelques éléments de l'hymne de saint Paul. La question est de savoir dans quelle mesure le Romain s'est inspiré de l'Apôtre. Cette étude permet de déterminer que, si Clément n'a pas la largeur de vue de saint Paul, c'est entre autres parce qu'il est plus préoccupé que l'Apôtre d'établir les qualités requises pour la vie en communauté.

Summary

In his *Letter to the Corinthians*, Clement considers the excellence of *agape*. In this respect he uses some elements from Saint Paul's Hymn. The question at issue is to find out to what extent the Roman drew his inspiration from the Apostle. This study makes it possible to determine that, if Clement does not possess Saint Paul's broad-mindedness, it is partly due to the fact that he is more concerned than the Apostle with establishing the necessary qualities for life in community.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 44

La réflexion de Clément de Rome sur l'agapè (*Clément* 49 - 50) présente d'étranges similitudes avec l'hymne à la charité de saint Paul dans sa Lettre aux Corinthiens (1 Co 12, 31 – 13, 13)[1]. Cela n'a rien de surprenant. Clément écrivit sa lettre aux Corinthiens vers 97. C'est au nom de la communauté de Rome qu'il intervenait. Les chrétiens de Corinthe venaient de chasser leurs responsables : c'était là une « révolte impie, sacrilège, attisée par quelques individus emportés et présomptueux » (*Clément* 1, 1). Clément en est tout surpris : « c'est ainsi que se sont insurgés les hommes de rien contre les hommes de valeur » (*Clément* 3, 3).

Clément n'en dit pas plus sur cette révolte. Mais il ne manque pas de rappeler l'intervention de l'Apôtre lors d'une querelle pas si lointaine : « reprenez la lettre du bienheureux Paul l'apôtre » (*Clément* 47, 1). Les personnes en présence lors de cette dispute étaient bien connues de tous : « en vérité, c'est sous l'inspiration de l'Esprit qu'il vous a envoyé une lettre à son sujet et au sujet de Céphas et d'Apollos, car dès ce moment-là aussi vous formiez des cabales » (*Clément* 47, 3). Ces allusions servent à discréditer les séditieux à l'œuvre quand Clément écrit cette lettre. Son message est clair : ce n'est pas la première fois qu'à Corinthe certains s'engagent dans des voies aléatoires.

Clément aurait pu se vêtir de l'autorité de l'Apôtre en reprenant son argumentation et son raisonnement. Mais il a préféré faire preuve d'audace et d'innovation. Il fait de sa lettre un véritable traité sur la vie commune et il cherche à en donner des fondements théologiques (*Clément* 4 – 39). Il applique ensuite ses réflexions générales à la situation particulière d'une communauté chrétienne (*Clément* 40 – 59, 1)[2].

Dans sa réflexion sur la suprématie de l'agapè par rapport aux autres vertus, Clément paraît dépendant de Paul. Il semble donner les mêmes qualités à cette forme d'amour tant vanté. Le Romain écrit : « l'agapè nous unit à Dieu ; l'agapè couvre la multitude des péchés ; l'agapè endure tout, patiente pour tout ; il n'y a rien de bas dans la charité, rien qui s'enfle ; l'agapè ne sépare pas ; l'agapè ne fomente

---

1. Voir Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens*, intr., texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert, coll. « Sources chrétiennes », n° 167, Paris, Cerf, 1971 ; Donal Alfred Hagner, *The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, coll. « Supplements to Novum Testamentum », n° 34, Leiden, Brill, 1973 ; Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens lue par Philippe Henne*, coll. de l'abeille, Paris, Cerf, 2013, p. 81 – 106.

2. Clément conclut sa première partie théorique par ces mots : « Puisque ce sont là pour nous des choses évidentes, après nous être penchés sur les profondeurs de la connaissance divine, nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître a ordonné d'accomplir selon les temps fixés » (*Clément* 40, 1). De même, il termine ses remarques pratiques par cet avertissement : « si quelques-uns désobéissent à ce que nous leur avons dit de Sa part, qu'ils sachent qu'ils s'engagent dans une faute et des dangers considérables » (*Clément* 59, 1). Voir Gustave Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, coll. « Unam sanctam », n° 13, Paris, Cerf, 1945.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 45

pas la révolte ; l'agapè opère tout dans la concorde » (*Clément* 49, 5). Certains phrases semblent avoir été reprises telles quelles de l'hymne paulienne :

> L'agapè prend patience ; l'agapè rend service ; l'agapè ne jalouse pas ; elle ne se vante pas, ne se gonfle pas d'orgueil ; elle ne fait rien de malhonnête ; elle ne cherche pas son intérêt ; elle ne s'emporte pas ; elle n'entretient pas de rancune ; elle ne se réjouit pas de ce qui est mal, mais elle trouve sa joie dans ce qui est vrai ; elle supporte tout, elle fait confiance en tout, elle espère tout ; elle endure tout » (1 Co 13, 4 – 7)[3].

La première chose qui attire l'attention, c'est le fait que saint Paul donne plus de qualités à l'agapè que Clément ne le fait et que le Romain ordonne différemment les éléments qu'il aurait repris au Tarsiote. Cela mériterait une première étude, mais les différences sont plus grandes encore. Elles portent sur la théologie même de l'agapè chez les deux épistoliers. Clément dépasse en effet saint Paul. Là où l'Apôtre parle de l'agapè sans désigner le destinataire d'un tel sentiment, mais la confronte aux charismes, Clément relie directement ce beau sentiment aux commandements du Christ. Ensuite, l'agapè, qui chez Paul était orientée vers le service, est intimement liée au sacrifice chez Clément. Enfin, quand l'apôtre conçoit l'histoire tendue vers une rencontre avec Dieu, le Romain dresse le tableau menaçant du jugement à la fin des temps.

La référence à Dieu plutôt qu'aux charismes

La différence apparaît aussitôt : « celui qui a l'agapè dans le Christ, qu'il pratique les commandements du Christ » (*Clément* 49, 1). Là où saint Paul parle de dons de prophétie et de langues, Clément lève les yeux et regarde le ciel. Cette référence au Christ est bien entendu annoncée par la réflexion précédente : « beaucoup de portes sont ouvertes, mais celle de la justice, c'est celle du Christ » (*Clément* 48, 4). Le Christ est donc la seule porte d'accès au salut[4]. Jésus l'avait déjà affirmé dans l'Evangile selon saint Jean : « moi, je suis la porte des brebis » (Jn 10, 7). Mais, aussi à Rome, avant 150, le *Pasteur d'Hermas* présentait le Christ comme la porte par laquelle tous les baptisés devaient passer pour pouvoir être intégrés dans l'Eglise, symbolisée par une tour en construction (*Similitude* IX, 12, 1 – 6). Nous sommes donc dans un contexte tout différent de celui de saint Paul : l'apôtre évaluait la place des charismes par rapport à l'agapè, Clément centre tout sur le Christ et c'est

3. Sur l'attribution de l'hymne à saint Paul, voir une des dernières mises au point par Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, coll. « Commentaire biblique : Nouveau Testament », n° 7, Paris, Cerf, 2018, p. 313 – 314.

4. Voir Harold B. BUMPUS, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*, Cambridge (Mass.), 1972.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 46

avec Lui qu'il associe l'agapè. Le premier se situe au niveau communautaire, le second au niveau transcendantal. Pour Clément, l'agapè n'est pas en premier lieu un lien d'amour entre frères, mais un élan vers Dieu :

> Le lien de charité de Dieu, qui peut le raconter ? La grandeur de sa beauté, qui est capable de l'exprimer ? Elles sont ineffables les hauteurs où fait monter la charité. La charité nous unit à Dieu » (*Clément* 49, 2 – 5).

Le discours se situe dans un contexte directement spirituel de la relation de l'homme avec Dieu. Mais cela n'a rien d'un mysticisme désincarné. Clément l'avait martelé dès le début : « celui qui a l'agapè dans le Christ, qu'il pratique les commandements du Christ » (*Clément* 49, 1)

Les commandements du Christ

La référence aux commandements est également un point de divergence fondamentale entre les deux méditations sur l'agapè. Chez saint Paul, tout semble se situer dans un cadre d'exaltation charismatique : chacun exprime ce qu'il a dans le cœur selon les modes de l'Esprit Saint. Il n'y a ni règle, ni préceptes. Tout a l'air spontané. C'est cette effervescence qu'il fallait canaliser. Chez Clément, la situation est beaucoup plus grave : les responsables ont été chassés. Il faut rétablir l'ordre dans la communauté. Clément le signale à sa façon : jadis, du temps de saint Paul, « vos préférences allaient à des apôtres autorisés et à un homme qui était éprouvé à leurs yeux » (*Clément* 47, 4). En d'autres termes, lors de la première révolte, la communauté était agitée par des personnalités dont la valeur était reconnue. Il n'y était pas question de rébellion, mais de division. Clément, lui, doit affronter une révolution, un renversement de pouvoir. Voilà pourquoi il présente plusieurs reprises dans sa lettre les vertus de l'ordre et de l'organisation.

Les astres en sont un premier exemple : « le soleil, la lune et les chœurs des astres évoluent selon son ordre, dans la concorde, à l'intérieur des limites qui leur sont fixées sans jamais les franchir » (*Clément* 20, 3). La discipline militaire est un autre exemple à méditer : « tous ne sont pas commandants en chef, ni chef de mille, ni chefs de cent, ni chefs de cinquante, ni ainsi de suite, mais chacun à son propre poste exécute ce qui lui est prescrit par le roi et les gouvernants » (*Clément* 37, 3)[5]. De là, Clément bondit sur la structure hiérarchique des servants au Temple de Jérusalem : « au grand prêtre ont été dévolues des fonctions qui lui sont particulières,

5. Ce n'est pourtant pas l'armée romaine qui est citée en exemple, mais l'organisation du peuple hébreu pendant son cheminement dans le désert. Il n'y a pas de groupes de cinquante soldats chez les Romains. De tels groupes sont cependant cités dans le Livre de l'Exode et du Deutéronome (Ex 18, 21. 25 ; Dt 1, 15). Voir Annie JAUBERT, « Les sources de la conception militaire de l'Eglise en I Clément 37 », dans *Vigiliae christianae* 18 (1964), p. 80 – 83.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 47

aux prêtres a été marquée leur place particulière, aux lévites sont imposés des services particuliers » (*Clément* 40, 5). Toujours diplomate, Clément préférait souligner l'importance de l'ordre et de la bonne organisation avant de parler de lois et de commandements.

Il précise ici que les commandements viennent du Christ (*Clément* 49, 1). Cela n'a rien de nouveau puisque saint Jean l'avait déjà noté : « si vous m'aimez, dit le Christ, vous resterez fidèles à mes commandements » (Jn 14, 15)[6]. Cette soumission à ces injonctions du Christ apparaît tout de suite après que Clément avait voulu tempérer l'orgueil des certains meneurs doués de qualités réelles :

> Quelqu'un est-il fidèle, est-il capable d'exposer la connaissance, est-il habile dans le discernement des propos, est-il pur dans ses œuvres ? Il doit être d'autant plus humble qu'il est considéré comme plus grand, et il doit chercher l'utilité commune pour tous, non la sienne propre » (*Clément* 48, 5 – 6).

Voilà qui rejoint une autre des grandes préoccupations de Clément, l'humilité.

Le conseiller romain avait, dès le début de sa lettre, consacré un long moment à expliquer sa conception de cette vertu (*Clément* 13 – 19, 1). Pour lui, cette qualité consiste à reconnaître l'autorité de Dieu. Il en donne pour exemple le roi David. Ce brillant guerrier avait rassemblé les douze tribus en une seule nation. Il avait fixé les frontières du nouveau royaume et établi sa capitale à Jérusalem. Couvert de gloire et de succès, il se croyait tout permis : il prit Bethsabée et fit tuer son mari. Mais il reconnut sa faute et fit acte d'humilité. Clément reprend dans toute sa longueur le Psaume 50 où le souverain confesse son péché (*Clément* 18). La leçon est donc bien claire : le succès que pourrait apporter la pratique des charismes ne doit pas conduire à se croire supérieur à Dieu et à Ses commandements. Le Romain donna alors en exemple plusieurs personnages remarquables de la Première Alliance, Abraham, Job et même Moïse, le grand législateur, le sauveur du peuple hébreu, qui se comparait à une « vapeur de marmite » (*Clément* 17, 6). Clément rappelle que tout cela devait être vécu en relation avec Dieu et dans la soumission à Ses préceptes : « l'agapè nous unit à Dieu, l'agapè couvre la multitude des péchés » (*Clément* 49, 5).

---

6. Sur l'influence de l'Evangile selon saint Jean sur l'*Epître* de Clément, voir F.-M. BRAUN, *Jean le théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne*, t. 1, Paris, Gabalda, 1959, p. 177 – 179 ; M. E. BOISMARD, « Clément de Rome et l'évangile de Jean », dans *Revue biblique* 55 (1948), p. 376 – 387. Saint Paul n'utilise pas le terme « commandement du Christ » (en grec, *parangelma tou Christou*) dans sa Première Lettre aux Corinthiens, mais il affirme clairement quand il s'adresse aux gens mariés que « je prescris, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas son mari » (1 Co 7, 10).

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 48

La rémission des péchés

Cette brutale connexion entre l'union à Dieu et la rémission des péchés est surprenante. Elle marque encore une fois l'indépendance de Clément par rapport à saint Paul. L'apôtre n'avait pas fait pas référence aux fautes commises, ni au pardon accordé. Clément, lui, plaçait cette réconciliation en premier lieu dans son énumération des qualités liées à l'agapè. Il le rappellera encore une fois, à la fin de son enseignement : « nous sommes heureux, bien-aimés, si nous pratiquons les commandements de Dieu dans la concorde de l'agapè, afin qu'à cause de l'agapè nos fautes nous soient pardonnées » (*Clément* 50, 5). Il est bien évident que la révolte des chrétiens de Corinthe était une faute grave. Clément l'avait écrit dès le début : c'est une « révolte impie, sacrilège » (*Clément* 1, 1). Mais il voulait ménager ses lecteurs. Il limita l'insurrection à l'affaire que « quelques individus emportés et présomptueux » (*Clément* 1, 1). Il s'étonnait même de cette révolte alors que le nom de la communauté de Corinthe avait été « vénéré, admiré, aimable à tous les hommes » (*ibid.*).

Tout au long de sa lettre, Clément prodigua un enseignement sur les qualités nécessaires pour construire une bonne vie de communauté. Ce n'est qu'à la fin de toute cette préparation qu'il asséna ses recommandations. Il condamna tout d'abord les séditieux : « vous n'y trouverez pas (dans les Ecritures) que des justes aient été expulsés par des hommes religieux. Des justes ont été persécutés, mais par des gens sans loi » (*Clément* 45, 3. 4). Il leur appliqua ces terribles menace proférées par le Seigneur Jésus-Christ : « malheur à cet homme-là ! Il vaudrait mieux pour lui n'être pas né que de scandaliser un seul de mes élus ; il serait meilleur pour lui qu'on lui attache une meule et qu'on le précipite au fond de la mer » (*Clément* 46, 8). C'est après ces condamnations que le pasteur se mit à parler de l'agapè. Tout cela aboutit, dans les dernières pages de la lettre, à une dernière mise en garde : « il est meilleur pour un homme de confesser ses fautes que d'endurcir son cœur, comme il arriva à ceux qui se révoltèrent contre le serviteur de Dieu, Moïse » (*Clément* 51, 3). Il termine toute cette partie disciplinaire par cette recommandation : « qui donc, parmi vous, a le cœur noble, compatissant, rempli de charité ? Qu'il dise : 's'il y a à cause de moi révolte, querelle, divisions, je quitte la pays, je m'en vais où vous voulez, j'obéis aux ordres de la multitude. Que seulement le troupeau du Christ vive en paix avec les presbytres installés' » (*Clément* 54, 1 – 2).

Clément reste conciliant. Il ne commande pas, il exhorte à ce que les mutins prennent conscience de la gravité de leur faute. Il ne transige pas sur le principe : il faut respecter les responsables légitimement constitués. L'idée de faute et de péché n'est donc pas absente de la lettre. Elle est bien au contraire omniprésente. Elle apparaît cependant à des moments opportuns, comme pendant l'enseignement sur l'agapè.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 49

Clément y rappelait que cet amour était tourné vers Dieu dans le respect de Ses commandements, mais aussi que l'agapè était source d'unité, et non cause de division : « l'agapè nous unit à Dieu (…) l'agapè ne sépare pas, l'agapè ne fomente pas la révolte, l'agapè opère tout dans la concorde, c'est dans la charité qu'on été rendus parfaits les élus de Dieu » (*Clément* 49, 5).

Les élus de Dieu

Voilà bien un terme propre à Clément ! Si saint Paul l'utilise avec parcimonie (6 fois, mais pas une seule fois dans la Première Lettre aux Corinthiens), Clément se distingue par son emploi proportionnellement fort important (13 fois chez Clément, 9 fois chez Hermas, 7 fois chez les autres Pères apostoliques). L'épistolier romain insiste même sur cette idée et parle du nombre limité des élus, au début de sa lettre. Il évoquait alors le zèle admirable des Corinthiens : « vous étiez en combat jour et nuit en faveur de toute la fraternité, afin que dans l'affection et l'accord des consciences soit sauvé le nombre de ses élus » (*Clément* 2, 4)[7]. De même, à la fin de sa lettre, il invite ses lecteurs à demander « avec prières et supplications assidues que le créateur de l'univers garde intact le nombre compté de ses élus dans le monde entier » (*Clément* 59, 2). Cette récurrence ne servirait-elle pas un but polémique ? Les fauteurs de trouble ne se seraient-ils pas présentés comme les meilleurs, l'élite ? N'y aurait-il pas déjà quelque ironie dans la première phrase de la lettre quand Clément feint la surprise ? Il découvre en effet la révolte des chrétiens de Corinthe. Il appelle cela une « aberration, étrange chez les élus de Dieu, qu'est cette révolte impie, sacrilège » (*Clément* 1, 1).

Et pourtant les élus, ne sont-ils pas les martyrs (*Clément* 6, 1), « les innocents et les justes » (*Clément* 46, 4) ? Seul le roi David mérite ce titre d'élu dans la lettre de Clément. Sans doute est-ce parce qu'il confessa ses fautes : « car le sacrifice, pour Dieu, c'est un cœur contrit » (*Clément* 52, 4). Voilà un exemple utile dans cette discussion avec les fauteurs de trouble. Une dernière recommandation permet de lier ce statut d'élus au devoir d'obéissance : « par la vie de Dieu, par la vie du Seigneur Jésus-Christ et de l'Esprit Saint, la foi et l'espérance des élus, celui qui aura pratiqué sans regret les préceptes et les commandements donnés par Dieu, avec humilité et en persévérant dans la douceur, celui-là sera rangé et compté au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ » (*Clément* 58, 2). Cette déclaration solennelle impressionne tout d'abord par sa formule trinitaire[8]. De plus, elle résume les thèmes majeurs de la lettre : l'obéissance et l'humilité. Elle sert de conclusion au corp de l'épître (*Clément* 4 – 58). Après cela, Clément commence une longue prière

7. Voir W.C. VAN UNNICK, « Le nombre des élus dans la première Epître de Clément », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 42 (1962), p. 237 – 246.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 50

solennelle en l'honneur du Seigneur tout-puissant et plein de bienveillance pour la création et pour l'humanité (*Clément* 59 – 61).

Le thème de l'élection, exceptionnellement important chez Clément, est donc utilisé dans une perspective polémique contre les séditieux pleins d'orgueil. Le pasteur romain rattache ce thème à celui de l'obéissance et de la contrition. Voilà qui donne à réfléchir aux prétendus sauveurs d'Eglise.

Implacable, Clément poursuit sa réflexion sur l'obéissance liée à l'agapè, mais, diplomate, il montre les effets de cette admirable connexion dans l'œuvre salvifique du Christ : « c'est dans l'agapè que le Maître nous a attirés à lui » (*Clément* 49, 6).

La référence au sacrifice plutôt qu'au service

Dans sa Première Lettre aux Corinthiens, saint Paul avait inséré son hymne à l'agapè entre deux grandes réflexions sur la place et l'utilité des charismes. Ces dons de l'Esprit ne devaient pas servir à la gloire personnelle, mais à la construction de la communauté : « cherchez à abonder pour que l'assemblée en tire édification » (1Co 14, 13). Clément opte pour une perspective radicalement différente : celle du sacrifice. Il complète l'énumération des qualités de l'agapè par cette remarque chargée d'une certaine violence : « c'est à cause de sa charité envers nous que Jésus-Christ notre Seigneur, selon la volonté de Dieu, a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair et sa vie pour nos vies » (*Clément* 49, 6). Nous sommes bien loin des considérations pragmatiques de l'Apôtre : « celui qui parle en langue s'édifie lui-même, celui qui prophétise édifie l'assemblée » (1 Co 14, 4) !

Cette perspective sacrificielle n'est pas nouvelle dans la Lettre de Clément. Clément ne parle pas explicitement de la Passion du Christ. C'est une réticence caractéristique du milieu romain de cette époque. Le *Pasteur d'Hermas*, également composé avant 150, ne fait qu'une brève allusion aux souffrances subies par le Christ pour notre rédemption. C'est dans le commentaire d'une parabole proposée par le Pasteur, celle du serviteur méritant : celui-ci avait débarrassé la vigne de ses mauvaises herbes, il en fut largement récompensé. Cela devient dans l'explication christologique donnée par le Pasteur : « lui-même a purifié leurs péchés (des hommes) au prix d'un grand labeur et en supportant de grandes peines, car personne ne peut bêcher une vigne sans peine ni fatigue » (*Similitude* V, 6, 2)[9]. Voilà tout ce que dit cet énorme ouvrage sur la Passion salvifique.

---

8. Ce n'est pas la seule formule trinitaire de cette lettre : « n'avons-nous pas un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit de grâce qui a été répandu sur nous et une seule vocation dans le Christ ? » (*Clément* 46, 5).

9. Voir Martin DIBELIUS, *Der Hirt des Hermas erklärt*, coll. « Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband », n° 4, Tübingen, 1926, p. 570 ; HERMAS, *Le Pasteur*, intr., texte, traduction et notes par Robert Joly, coll. « Sources chrétiennes », n° 53, Paris, Cerf, 1958, p. 238, n. 1.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 51

Clément n'est guère plus disert à ce sujet. Quatre fois seulement il y fait allusion. Clément lança tout d'abord cette exhortation aux Corinthiens qui s'entredéchirent au nom de Dieu : « ayons les yeux fixés sur le sang du Christ et comprenons combien il est précieux à son Père, car, répandu pour notre salut, il a ménagé au monde entier la grâce du repentir » (*Clément* 7, 4)[10]. L'épistolier souligne ici le fait que le sacrifice du Christ permet la conversion de toute l'humanité (le « monde entier »). Ensuite, il évoque la Passion sous un autre aspect, celui du salut assuré. C'est en référence avec le récit de la prise de Jéricho. Les espions avaient recommandé à Rahab qui les avait hébergés de laisser pendre un linge rouge à sa fenêtre pour pouvoir échapper au massacre de la population : « ils rendaient ainsi manifeste que le sang du Seigneur rachèterait tous ceux qui croient et espèrent en Dieu » (*Clément* 12, 7). La référence au sang du Christ prend ensuite une justification morale. Dans la liste des autorités qu'il faut respecter, Clément cite en premier lieu le Christ : « révérons le Seigneur Jésus-Christ, dont le sang a été donné pour nous » (*Clément* 21, 6). Cette référence au sang versé sert à justifier l'autorité morale du Christ. Clément l'oppose aux prétentions des « hommes inintelligents, dépourvus de jugement, tout bouffis d'orgueil dans leurs arrogants discours » (*Clément* 21, 5). Clément songe naturellement aux fauteurs de troubles dans la communauté de Corinthe : à ces beaux parleurs, il présente le témoignage de vie et de mort du Seigneur Jésus-Christ, en d'autres termes celui qui est Seigneur, c'est-à-dire Dieu, qui s'appelle Jésus, ce qui est son nom humain, et qui est Christ, c'est-à-dire consacré par Dieu pour accomplir une mission divine. Par cette titulature, Clément présente sa foi dans la double nature du Christ, homme et Dieu. Dans sa méditation sur l'agapè, le redresseur de torts ajoute une nouvelle perspective à ses références relatives à la Passion du Christ. Ici, en 49, 6, il donne la raison pour laquelle le Fils de Dieu s'est livré pour nous : « c'est à cause de son agapè pour nous ».

Cette remarque n'est pas anodine. Elle s'adresse aux chrétiens de Corinthe qui croient sauver Dieu et la foi en chassant leurs animateurs religieux. Pour Clément, cette violence est incompatible avec leurs prétentions salvatrices. En d'autres termes, le message que le Romain envoie aux Corinthiens est le suivant : si vous voulez sauver l'Eglise, faites comme le Christ, soyez prêts à vous sacrifier.

Ce n'était pas la première fois qu'il leur lançait ce défi. Déjà, au début de sa *Lettre*, il avait organisé sa méditation sur la vie commune autour de cette même recommandation. Clément avait tout d'abord dénoncé les ravages causés par le zèle religieux : certains maris païens n'étaient-ils pas allé jusqu'à dénoncer leur propre épouse comme chrétienne et les livrer ainsi à la mort (*Clément* 6, 3). Il avait ensuite

10. Sur une possible influence de l'Evangile selon saint Matthieu sur ce passage, voir Edouard MASSAUX, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950, p. 18. Thèse critiquée par Hagner, *op. cit.* (n. 1), p. 168.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 52

insisté sur l'humilité du Christ. Lui, « le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus-Christ » est venu sur terre réalisé la prophétie du Serviteur souffrant : « le Seigneur l'a livré à cause de nos péchés ; lui, sous les affronts, il n'ouvre pas la bouche » (Is 53, 6 – 7 ; *Clément* 16, 7).

Dans le même passage sur l'humilité, Clément avait voulu répondre à une éventuelle objection des Corinthiens en révolte : ils auraient pu prétendre ne pas pouvoir se taire parce que c'était Dieu qu'ils voulaient sauver de la légèreté avec laquelle on Le traitait. Mais Clément ajoute aussitôt que c'est justement pour cela que le Christ a subi la Passion pour nous sauver : « tous ceux qui m'ont vu se sont raillés de moi, ils ont ironisé des lèvres, ils ont secoué la tête : 'il a espéré dans le Seigneur, que le Seigneur le délivre, qu'Il le sauve, puisqu'Il tient à lui' » (Ps 21, 7 – 9 ; *Clément* 16, 16). L'agapè chez Clément n'est donc pas un doux sentiment de chaleureuse amitié, elle est la capacité de se sacrifier pour le bien de la communauté, même au prix de ses plus profondes convictions.

Nous retrouvons dans l'enseignement sur l'agapè le même procédé stylistique de l'exaltation du Fils de Dieu face à la cruelle réalité de son humiliation : au titre emphatique de « Jésus-Christ notre Seigneur » s'oppose la simple évocation du « sang donné pour nous » (*Clément* 49, 6), comme à l'exaltation du « sceptre de la majesté de Dieu » s'était opposé « l'humilité du cœur » (*Clément* 16, 2).

C'était l'être toute la personne humaine de Jésus qui est ainsi crucifié : « c'est à cause de sa charité envers nous que Jésus-Christ notre Seigneur, selon la volonté de Dieu, a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair et sa vie pour nos vies » (*Clément* 49, 6)[11]. Il est difficile d'être plus complet.

Menace eschatologique

Contrairement à saint Paul, qui considère l'agapè de façon éternelle, Clément rattache la pratique de l'agapè au Jugement dernier. Cette référence menaçante est amenée petit à petit. Cela commence par une remarque immédiatement liée aux circonstances dramatiques que traverse la communauté, cela se poursuit par une vaste vision panoramique de l'histoire de l'humanité, cela s'achève par une dernière remarque pleine de réconfort.

Fidèle à sa méthode rhétorique, Clément oppose la perfection inaccessible de l'agapè[12] à la faiblesse humaine[13]. Il l'avait déjà fait dans sa méditation sur l'humi-

11. Annie Jaubert avait préféré traduire le grec *psuchè* (âme, principe de vie) par « vie » à cause d'une possible référence sémitique (CLÉMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, p. 181, n. 3). Mais Clément semble ici présenter le Christ comme un être humain sous son double aspect d'âme et de corps.

12. « Vous voyez, bien-aimés, combien l'agapè est chose grande, étonnante, et que sa perfection dépasse toute commentaire » : *Clément* 50, 1.

13. « Qui sera capable d'être trouvé dans la charité » : *Clément* 50, 2.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 53

lité (*Clément* 16, 1). Clément répète ce qu'il a déjà dit : le salut n'est pas le fruit d'une réussite humaine, mais d'une décision divine : « qui sera capable d'être trouvé dans la charité ? Ceux-là que Dieu en a voulu dignes ! » (*Clément* 50, 2) et, à la fin de ce chapitre, « cette béatitude est venue sur ceux que Dieu a élus par Jésus-Christ notre Seigneur » (*Clément* 50, 7). Voilà qui enlève aux fauteurs de trouble toute prétention d'offrir le salut tant espéré.

Pour soutenir ces remarques subtilement réprobatrices, Clément recourt à son arme favorite : la citation de passages bibliques. La première évoque la violence avec laquelle surgira le jour du jugement : « car il est écrit : 'entrez dans vos caves un petit moment, jusqu'à passent ma colère et ma fureur, et je me souviendrai du jour de fête, et je vous ferai lever de vos cercueils' » (*Clément* 50, 4). Le texte cité combine deux passages prophétiques : Is 26, 20 et Ez 37, 12. Ce genre de combinaison de textes sacrés était habituel dans les collections de *testimonia*, c'est-à-dire dans ces chaînes d'extraits scripturaires utilisés dans les apologies et les argumentations rhétoriques[14]. Clément avait déjà cité les Ecritures, en combinant des passages bien différents : par exemple, dans une autre évocation de la venue subite du Seigneur : « en vérité, il sera rapide et soudain l'accomplissement de son dessein ! C'est ce qu'atteste aussi l'Ecriture : 'il viendra rapidement ; il ne tardera pas'. Et : 'il viendra soudain dans son temple, Le Seigneur, le Saint que vous attendez' » (*Clément* 23, 5). C'est en désespoir de cause que les commentateurs cherchent l'origine de ces paroles dans une possible tradition apocalyptique du prophète Isaïe[15]. Si Clément ose présenter de tels amalgames de citations approximatives, c'est que ces textes étaient non seulement connus, mais aussi reconnus comme jouissant d'une réelle autorité. Il serait d'ailleurs inimaginable que, dans une lettre de réprimandes, Clément ait pris le risque d'improviser. Ces adversaires auraient eu beau jeu de dénoncer la légèreté avec laquelle leur gourmandeur aurait parlé.

Le pasteur romain tempère aussitôt la violence de cette menace par une évocation de la miséricorde divine. Clément cite alors un passage du Psaume 31 (v. 1 – 2) : « heureux ceux dont les iniquités ont été pardonnées et dont les fautes ont été recouvertes ; heureux l'homme à qui le Seigneur ne tient pas compte de sa faute et qui n'a pas de tromperie dans la bouche ». Saint Paul avait également cité ce psaume dans sa Lettre aux Romains (Rm 4, 7 – 8). Il avait également insisté sur la gratuité du salut offert, mais il n'était arrêté à « le Seigneur ne tient pas compte de sa faute ». Clément poursuit jusqu'à la condamnation de la duplicité : « et qui n'a pas de tromperie dans la bouche ». Le Romain veut encore une fois ancrer ses réflexions géné-

14. Voir Jean DANIÉLOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne. Les testimonia*, Paris, Beauchesne, 1966, p. 119.
15. Voir Annie Jaubert, dans son édition dans les Sources chrétiennes, p. 142, n. 2.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 54

rales sur la situation dramatique de la communauté de Corinthe. Il ajoute une réprobation des cœurs tortueux. Il est intéressant de noter que chaque fois que le mot tromperie (en grec, *dolos*) apparaît, c'est en rapport avec la médisance ou le complot, comme par exemple quand Clément cite le psaume 33 : « garde ta langue du mal et tes lèvre de la parole trompeuse » (Ps 33, 14 = *Clément* 22, 3)[16]. Plus convaincant encore est le fait que, lorsque Clément énumère un ensemble de défauts à éviter pour la bonne marche de la communauté, il associe aussitôt tromperie et médisance : « si nous suivons le chemin de la vérité, en rejetant loin de nous toute injustice et perversité, avarice, querelles, méchancetés et fourberies, murmures et médisances » (*Clément* 35, 5). La théologie morale de Clément n'est pas spéculative, mais directement orientée vers la situation concrète qu'il doit affronter. La perspective générale de ces citations reste néanmoins toujours ouverte à la rémission des fautes commises : « heureux ceux dont les iniquités ont été pardonnées » (Ps 31, 1 = *Clément* 50, 6). Clément ne cherche pas à écraser la rébellion, il veut surtout amadouer les opposants. Et, pour cela, il garde toujours ouverte la porte de la réconciliation. La conclusion de cette partie eschatologique rappelle la liste des qualités propres à l'agapè. Il y était tout d'abord dit que « c'est dans l'agapè qu'ont été rendus parfaits les élus de Dieu » (*Clément* 49, 5). Clément affirme maintenant que « cette béatitude (le pardon des péchés) est venue sur ceux que Dieu a élus par Jésus notre Seigneur » (*Clément* 50, 7).

Conclusion

L'hymne à l'agapè chez saint Paul paraît être un chant de louange à une vertu considérée en elle-même, supérieure aux dons charismatiques et aux autres vertus, comme la foi et l'espérance. Clément est plus incisif : il relie tout de suite la pratique de cette vertu à la soumission aux commandements du Christ. C'était sans doute un appel à respecter les épiscopes et les diacres. L'agapè est de plus, chez Clément, intimement associée au sacrifice du Christ, ce qui paraît être une invitation à l'imiter. En d'autres termes, les séditieux pourraient renoncer à leurs idées, même s'ils les estiment justifiées et indispensables à leur salut. De même que le Christ a renoncé à ses prérogatives divines, ainsi les agitateurs pourraient faire taire leurs prétentions personnelles. Enfin, la menace à peine voilée d'un jugement imminent permet au pasteur romain de situer l'entreprise des factieux dans une perspective plus large de reconnaissance des fautes commises.

Ce passage de la lettre de Clément est donc moins irénique que l'hymne à l'agapè dans l'épître de saint Paul. L'apôtre avait abordé de multiples questions de la vie chrétienne, comme la pureté de mœurs (1 Co 5 et 6), la pratique du mariage

16. Voir Is 53, 9 dans *Clément* 16, 10.

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 55

et de la virginité (1 Co 7), tout cela dans un contexte eschatologique précis (1 Co 15). Clément est plus pragmatique : il veut rétablir la paix dans la communauté. Ses réflexions n'embrassent pas un champ théologique aussi vaste que celles de son prédécesseur. Elles restent tournées vers un but plus immédiat : que doit-on faire pour pouvoir vivre en communauté ? Il y apporta une réponse non pas sociologique, ni psychologique, mais fondamentalement théologique : il faut imiter le Christ dans son renoncement, lui qui « a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair et son âme pour notre âme » (*Clément* 49,6).

0005 Philippe Henne:Opmaak 1 2/12/20 15:46 Pagina 56

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 57

La révélation dans la crise moderniste

Michel Castro

Professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lille
Adresse : peremichelcastro@gmail.com

Résumé

L'évolution du concept de révélation entre Vatican I et Vatican II provient notamment de la crise moderniste. Si les protagonistes de celle-ci manifestent tous que la révélation est l'affaire de Dieu, de l'homme et de l'Eglise, leurs accentuations sont différentes. La position du néo-thomiste Marie-Benoît Schwalm prolonge celle de Vatican I sur la révélation comme doctrine. Celle d'Alfred Loisy – la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu – déclenche la crise moderniste. Celle du blondélien Lucien Laberthonnière prépare celle de Vatican II sur le Christ, révélation de Dieu. Leurs insistances respectives s'expliquent par leur conception de la connaissance.

Summary

The evolution of the concept of revelation between Vatican I and Vatican II stems mainly from the modernist crisis. If its actors all indicate that revelation relates to God, man and the Church, their emphases vary. Neo-thomist Marie-Benoît Schwalm's position goes along the lines of Vatican I's on seeing revelation as a doctrine. Alfred Loisy's – the acquisition by man of an awareness of his relation to God- triggers the modernist crisis. Lucien Laberthonnière's position (close to M. Blondel's), clears the way for Vatican II's, concerned with Christ as God's revelation. Their respective emphases can be accounted for by their conception of knowledge.

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 58

Le concile du Vatican I est le premier à prendre la révélation pour thème et à utiliser le mot : elle y est pensée comme un ensemble de *revelata* plus que comme acte divin. Le concile du Vatican II fait quasiment disparaître les *revelata* au profit de la *revelatio* pensée à partir du Christ médiateur, plénitude de toute la révélation. Comment expliquer ce changement de conception?

Dans cet article, nous voudrions montrer que cette mutation provient notamment de la crise moderniste. Selon Emile Poulat dans son ouvrage *Catholicisme, démocratie et socialisme* [1], les protagonistes de cette crise peuvent se répartir en trois groupes : le premier refuse toute adaptation, le deuxième est prêt, au nom de la raison et du progrès, à s'inscrire en faux contre ce que le Magistère entend lui imposer au nom de la fidélité à la révélation et à la Tradition, le dernier admet certaines réformes des modes de vivre et de penser traditionnels. Si les protagonistes manifestent tous que la révélation est l'affaire de Dieu, de l'homme et de l'Eglise, leurs accentuations sont différentes. Nous rappellerons d'abord la conception de la révélation comme doctrine selon Vatican I, et nous indiquerons que la position de Marie-Benoît Schwalm la prolonge. Nous parlerons ensuite de la position d'Alfred Loisy. Nous évoquerons enfin la position de Lucien Laberthonnière, et nous indiquerons que la conception du Christ révélation de Dieu selon Vatican II la prolonge. En conclusion, nous indiquerons que les insistances différentes des protagonistes s'expliquent par leurs conceptions différentes de la connaissance.

1. La révélation comme doctrine : Vatican I

La Constitution dogmatique *Dei Filius* de Vatican I est promulguée le 24 avril 1870. Concernant la révélation, elle enseigne « la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu par la raison à partir des réalités créées, le fait de la révélation divine surnaturelle, la nécessité morale de cette révélation en ce qui concerne les vérités naturelles relatives à Dieu, la nécessité absolue de cette révélation en ce qui concerne la fin surnaturelle de l'homme »[2].

Le Concile est le premier à traiter de la révélation comme telle et à désigner, sous ce nom, l'objet de la foi. Il entend par là « la doctrine de la foi ..., l'ensemble des mystères qui sont contenus dans la parole de Dieu écrite et transmise (l'Ecriture et les traditions) et qui sont proposés à notre foi par le Magistère de l'Eglise ... Sans le dire de façon expresse, il identifie pratiquement révélation et doctrine de la foi, révélation et vérités de foi. »[3]

---

1. Emile POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Paris, Casterman – Religion et sociétés, 1977.
2. Henri BOUILLARD, « Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II », dans *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, Cerf - Cogitatio fidei 63, 1972, p. 36.
3. *Ibid.*, p. 39.

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 59

En déclarant qu'outre la connaissance naturelle de Dieu, une révélation est nécessaire au salut de l'homme, il assimile celle-ci à un corps de vérités tombées du ciel. Il superpose la révélation surnaturelle à la connaissance naturelle, comme un ordre supérieur qui communique mal avec l'inférieur. Et pour établir la nécessité d'une révélation, il déclare : « Parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à une fin surnaturelle »[4] ; cette ordination à la fin paraît surajoutée.

Notons enfin que dans le texte du Concile, en dehors des citations de l'Ecriture et de Trente, le Christ n'est pas nommé !

2. La révélation selon Marie-Benoît Schwalm

Les tenants du mouvement néo-scolastique, « se réclamant de saint Thomas et s'autorisant des directions de Léon XIII, entreprennent hardiment d'opposer la synthèse scolastique à ce qu'ils appellent en bloc les erreurs des philosophies modernes ; ils prétendent la substituer simplement à tous ces systèmes comme le système achevé et définitif. »[5] Parmi eux, nous trouvons Marie-Benoît Schwalm.

« L'enseignement révélé, soutient-il dans son article sur ''Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi'', ne procède pas de la pure activité immanente de notre raison, à la manière d'une science : son objet propre, - l'essence divine et notre déification par la grâce et la gloire, - est inaccessible à nos démonstrations comme à nos découvertes. L'enseignement révélé nous arrive donc nécessairement sous forme de témoignage extérieur, connu et admis comme tel. »[6] Ces deux phrases résument sa théorie de la révélation. Il l'envisage comme un enseignement, et lui assigne trois caractéristiques : comme tout enseignement, elle possède un contenu spécifique ; nous ne pouvons le découvrir par nous-mêmes, à la lumière de notre seule raison, comme nous mettons au jour une loi scientifique ; mais nous le recevons d'un enseignant.

Cet enseignant, c'est l'Eglise : l'Eglise enseignante est la règle extérieure, visible et certaine, de la foi intime du croyant.

Comme nous ne pouvons découvrir par nous-mêmes le contenu de la révélation, nous le recevons d'un témoin extérieur. « Ainsi l'exige le dynamisme de notre raison : là où l'intelligence ne peut pas lire au fond de ce qui est, ni par intuition, ni par démonstration, elle veut croire, c'est-à-dire s'en rapporter à la parole reconnue véridique, à la lecture vérifiée compétente, de celui qui voit. »[7]

---

4. *La foi catholique, op. cit.*, n° 88.
5. Edouard LECANUET, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII*, Paris, Alcan, 1930, p. 447. Les chapitres IX, X et XI de l'ouvrage (p. 384-543) ont été écrits par Laberthonnière.
6. Marie-Benoît SCHWALM, « Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi », dans *Revue Thomiste*, t. IV (1896), p. 429.
7. *Ibid.*

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 60

Mais encore faut-il que ce témoin se fasse comprendre de ceux auxquels il s'adresse, sinon son témoignage ne les rejoint pas. « Il faut, en conséquence, que ce témoin extérieur de l'ordre surnaturel, se présente sous une forme proportionnée aux exigences essentielles de la raison : un témoignage à recevoir n'est recevable qu'à la manière de celui qui le reçoit. »[8] Il doit donc avoir une forme sensible, car « nos idées ne sont que les équations générales de ce qui est un et réel dans la variété et la multiplicité des choses ; et, ces équations mêmes se dégagent, par le procédé abstractif, de la réalité multiple et variée, présente dans nos sensations. »[9] Il en va de même pour le contenu de la révélation : « Ne recevant rationnellement l'intelligible que par le moyen du sensible, nous ne recevons la foi comme la science, que par l'instrument de nos sensations. La science observe : elle regarde, elle palpe, elle use de tous nos sens ; la foi a son sens particulier : elle écoute la parole du maître. *Fides ex auditu*[10], dit saint Paul. Saint Thomas ajoute, heureusement inspiré d'Aristote : *Auditus est sensus disciplinae*[11]. »[12]

Mais encore faut-il que ce témoin soit réel. C'est là une exigence de notre raison. Celle-ci, en effet, doit pouvoir « en toute certitude, affirmer cette existence et cette présence réelle de l'Eglise, témoin de Dieu, en face de nous. Déterminée de sa nature à saisir l'être dans sa réalité, elle ne peut pas adhérer à ce témoignage présenté comme objectif, si elle ne l'a pas reconnu pour réellement tel… Il faut à notre raison humaine une Eglise visible, et une certitude à la fois sensible et rationnelle de sa visibilité. »[13] Cette visibilité de l'Eglise est aussi une exigence de notre foi. « L'Eglise se révèle à nous, dans les *Actes des Apôtres*, comme visible en la personne de Pierre, des Douze et de Paul ; les Epîtres de celui-ci la nomment le corps du Christ, la colonne et la base d'appui de la vérité. »[14] C'est au nom de sa visibilité qu'elle a condamné ceux « qui la voulaient réduire à l'invisible assemblée des prédestinés ou des justes devant Dieu. »[15] C'est cette visibilité encore que Léon XIII rappelle, dans son encyclique *Satis cognitum* : « PROPTER EAM REM QUOD CORPUS EST OCULIS CERNITUR ECCLESIA[16]. »[17]

Selon le dominicain, la révélation nous apprend essentiellement que Dieu est Trinité, et notre parenté avec lui. Nous ne pouvons découvrir cela par nous-mêmes,

8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, p. 430.
10. La foi vient par l'ouïe.
11. L'ouïe est le sens de l'enseignement.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. Du fait qu'elle est un corps, l'Eglise est nettement reconnue avec les yeux.
17. *Ibid.*

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 61

parce que nous sommes incapables de concevoir rationnellement l'infinité de Dieu. Mais nous le recevons de l'Eglise. La révélation apparaît donc avant tout comme l'œuvre de l'Eglise. Schwalm souligne cependant que l'Eglise nous transmet la révélation, qu'elle ne la tient pas d'elle-même, mais qu'elle l'a reçue de Dieu. La révélation apparaît donc aussi comme l'œuvre de Dieu. Le dominicain souligne également que si nous ne pouvons découvrir son contenu par nous-mêmes, nous sommes toutefois attirés par la connaissance de Dieu en lui-même, attirance qui est l'œuvre de l'Eglise et de Dieu en nous. La révélation apparaît donc encore comme l'œuvre de l'homme. La position de Schwalm, par son insistance sur la révélation comme enseignement, prolonge celle du concile Vatican I sur la révélation comme doctrine.

3. La révélation selon Alfred Loisy

Cette conception de la révélation est contestée par les théologiens modernistes qui la considèrent comme « un monolithe tombé du ciel et sans rapport avec la conscience humaine »[18]. Ils nient pratiquement sa transcendance, et en font une réalité purement immanente à l'homme, « un sentiment religieux aveugle, surgi des profondeurs de la subconscience, sous la pression du cœur et l'impulsion de la volonté »[19], ainsi qu'il appert chez Auguste Sabatier. « La révélation se réduit à une vague expérience religieuse, dont les diverses religions sont des points d'émergence dans la conscience de chacun. »[20] Mais qu'en est-il au juste chez Alfred Loisy ?

Si la révélation est l'œuvre de Dieu, affirme-t-il d'emblée dans *Autour d'un petit livre*, elle est aussi fonction de l'homme : « Dieu fait son œuvre dans l'humanité. Il se révèle à celle-ci selon la capacité de la nature humaine, l'évolution de la foi ne pouvant manquer d'être coordonnée à l'évolution intellectuelle et morale de l'homme. »[21]

La révélation est donc d'abord l'œuvre de l'homme : « Ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu. Qu'est-ce que la révélation chrétienne, dans son principe et son point de départ, sinon la perception, dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même, et de celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste ? La perception de ces rapports avait forme de connaissance humaine, et c'est en cette forme seule-

18. René LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Bruges, Desclée de Brouwer – Studia, 1966 (2), p. 293.
19. René LATOURELLE, « REVELATION », dans *Catholicisme*, t. XII, Paris, Letouzé et Ané, 1990, col. 1080.
20. *Ibid.*
21. Alfred LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, Picard, 1903 (2), p. 195.

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 62

ment qu'elle pouvait être communiquée aux hommes. »[22] Et c'est parce que la perception de la révélation prend la forme d'une connaissance qu'elle peut être transmise aux autres humains.

C'est aussi parce que la révélation revêt la forme d'une connaissance qu'elle s'avère progressive. « Toute connaissance réfléchie naît de notions antérieures, et le progrès résulte d'une combinaison nouvelle d'idées acquises, qui éclaire d'un jour plus satisfaisant le rapport des choses. Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. Ce qui fut, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal. Le développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir. »[23]

Cette démarche n'est pas seulement théorique, elle est aussi pratique. « A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la perception des vérités religieuses n'est pas un fruit de la seule raison ; c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien. »[24]

Mais la révélation est aussi l'œuvre de Dieu. « Tout ce travail, qui aboutit à un résultat de plus en plus parfait dans la religion israélite, puis dans la religion chrétienne, n'est pas proprement un travail de l'homme sur Dieu ; c'est d'abord et principalement le travail de Dieu dans l'homme ou de l'homme avec Dieu. Car est-il possible de comprendre cet effort perpétuel vers le mieux dans l'ordre de la connaissance religieuse, effort toujours couronné de succès, bien qu'il soit toujours combattu et semble même toujours vaincu, si l'on implique l'action de Dieu même et dans l'effort et dans le succès ? C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite ; c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'éclaire. La révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'œuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même ; mais Dieu agit dans l'homme, et il est connu par l'homme. »[25]

22. *Ibid.*, p. 195-196.
23. *Ibid.*, p. 196-197.
24. *Ibid.*, p. 197.
25. *Ibid.*, p. 197-198.

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 63

Quel est maintenant le contenu de la révélation? « La révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste en idées qui ont pris naissance dans l'humanité, en idées telles qu'une intelligence humaine a pu les percevoir, telles qu'elles ne peuvent exister ailleurs que dans une intelligence humaine, telles que le langage humain est capable de les représenter. Par rapport à leur objet, ce sont des symboles imparfaits, qui seraient insuffisants pour des intelligences plus hautes que les nôtres, et qui, même pour nous, sont susceptibles d'explication, c'est-à-dire de modification et d'explication relatives. La révélation n'est pas immuable en ce sens que ses symboles, une fois donnés, échapperaient à toute transformation, mais parce qu'elle demeure toujours, pour la foi, substantiellement identique à elle-même, et parce que les changements qui se produisent dans sa détermination extérieure et dans ses formules sont quelque chose de secondaire par rapport à l'unité de son esprit et à la continuité de son développement. Dans cet ordre aussi l'on peut parler de directions permanentes dont la vérité n'est pas moins incontestable que leur efficacité morale, et dont la forme n'est pas plus immuable que la condition de l'humanité. »[26]

Pour l'abbé, la révélation se confond finalement avec l'expérience de Dieu : elle est découverte et approfondissement progressif par l'homme de sa relation avec Dieu. Elle est donc avant tout l'œuvre de l'homme. Mais cette découverte et cet approfondissement sont inspirés par Dieu, l'homme s'avérant incapable de découvrir et d'approfondir sa relation à Dieu, si ce dernier ne l'y assiste. La révélation est donc aussi l'œuvre de Dieu. Reste que cette découverte progressive n'est pas seulement celle d'un individu à un endroit et à un moment donnés, elle est aussi celle d'un ensemble d'hommes et de femmes de différents lieux et époques. Le rôle de l'Eglise est alors de recueillir ces diverses découvertes et leurs approfondissement, de les confirmer, d'en ressaisir l'essentiel et de les proposer comme points de départ à de nouveaux développements. La révélation est donc encore l'œuvre de l'Eglise.

4. La révélation selon Lucien Laberthonnière

Les protagonistes de la renaissance d'une philosophie de la vie spirituelle, différents des tenants du mouvement néo-scolastique, « moins exclusifs, moins préoccupés de faire œuvre d'école, soucieux de ne négliger aucun des efforts du présent et du passé, et, pour penser efficacement, de rester en contact avec la vie et la réalité, se placent résolument au cœur de la réalité et de la vie ; ils tâchent d'en utiliser toutes les inquiétudes et les aspirations, pour faire apparaître aux yeux de tous ceux qui cherchent que, précisément parce qu'elle est divine, la doctrine telle qu'elle se dégage à partir de la révélation et d'une tradition séculaire et vivante, est essentiel-

26. *Ibid.*, p. 198-199.

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 64

lement la vérité humaine c'est-à-dire la vérité qui éclaire le mystère de notre être et par laquelle nous savons d'où nous venons et où nous allons. »[27] Parmi eux, nous trouvons Lucien Laberthonnière.

Dans *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, il se demande à quoi se ramène le conflit de la raison et de la foi, ce qui le conduit à exposer sa théorie de la révélation de manière en quelque sorte panoramique.

Il souligne d'emblée le caractère humain du christianisme sans préjudice pour son caractère surnaturel : « La doctrine chrétienne est surnaturelle, ceci n'empêche pas qu'elle se présente comme pleinement humaine : car elle prétend exprimer ce que nous devons indispensablement savoir pour nous connaître et connaître notre destinée. »[28]

Ce double caractère du christianisme lui permet de préciser en quoi consiste la révélation ou l'inspiration. « En conséquence, si pour se formuler en ce monde la doctrine chrétienne exige une révélation ou une inspiration, sous quelque forme qu'on les conçoive, cette révélation ou cette inspiration ne consistent pas à introduire dans l'esprit humain une vérité qui serait extérieure et étrangère à la réalité vivante que nous sommes et dont chacun expérimente à sa façon l'élan infini ; mais elle consiste à mettre en lumière ce qui se trouve dans cette réalité même, c'est-à-dire ce que Dieu fait en elle et avec elle et ce qu'il lui propose de faire avec lui. Et pour déterminer le rapport dans lequel nous sommes avec Dieu d'après la doctrine chrétienne, c'est là qu'il faut le considérer. »[29]

Cette relation est l'œuvre de la grâce. « Ce n'est pas la révélation qui établit ce rapport, mais la grâce, c'est-à-dire la vie de Dieu se prolongeant dans la vie de l'humanité pour que la vie de l'humanité puisse se hausser à devenir la vie de Dieu. La révélation ne fait que l'exprimer et qu'en dire les conditions. »[30]

La révélation n'est donc pas constitutive de notre relation à Dieu, mais elle en est régulatrice ; de même, la tradition et l'autorité ne sont pas constitutives de notre relation aux autres humains, mais elles en sont régulatrices. Le christianisme, en effet, « suppose une révélation, une tradition, une autorité, parce que chacun dans sa vie individuelle est solidaire de Dieu même et solidaire de l'humanité passée et de l'humanité présente. »[31]

La révélation, la tradition, l'autorité sont donc nécessaires, mais elles s'avèrent cependant insuffisantes : « La révélation, la tradition, l'autorité ne sont que des

---

27. Edouard LECANUET, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII, op. cit.*, p. 447.
28. Lucien LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, dans *Le réalisme chrétien précédé de Essais de philosophie religieuse*, Paris, Seuil,1966, p. 293.
29. *Ibid.*, p. 294.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, p. 296.

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 65

moyens à notre service. Ces moyens ne mettent pas la vérité en nous malgré nous. Et en conséquence, même avec la révélation, la tradition et l'autorité, il n'est pas seulement possible et légitime, il est indispensable de philosopher, c'est-à-dire de réfléchir, de méditer, de penser, chacun selon ses ressources et ses forces, pour comprendre et s'assimiler librement la vérité. La vérité de quelque ordre qu'elle soit ne s'obtient qu'à ce prix. Si l'on n'y met pas le prix, à sa place on n'a toujours que des mots. Et le christianisme nous attribue ainsi une autonomie si complète, si profonde et si ample, que la responsabilité que nous portons n'est rien moins que la responsabilité d'une éternité. »[32]

Cela ne veut pas dire pour autant que celui qui n'a pas bénéficié de cette découverte soit condamné à vivre éternellement loin de Dieu : « Si avec le secours de la révélation, de la tradition, de l'autorité il est nécessaire de penser personnellement pour connaître efficacement la vérité et pour en vivre, quand ce secours manque d'une manière ou d'une autre, il ne s'ensuit pas du tout que la pensée personnelle qui s'exerce en dehors est vouée à l'impuissance et à l'erreur. »[33]

La raison en est que « celui qui cherche dans la sincérité de son cœur ne perd jamais ni son temps ni sa peine. Et bien plus, si rien ne peut suppléer à cette recherche, cette recherche peut, au moins pratiquement, suppléer au reste : non pas sans doute en ce sens que par elle toute seule on soit en mesure de retrouver la doctrine dans ses détails concrets et d'arriver ainsi à la pleine lumière ; mais en ce sens qu'on entre dans la voie qui y mène et qu'on peut découvrir assez de vérité pour n'être plus dans les ténèbres, et pour fournir un point d'application à l'invisible efficacité de l'action rédemptrice. »[34]

Selon l'oratorien, la révélation est fondamentalement la grâce par laquelle Dieu est toujours déjà à l'œuvre en tous les humains, du fait qu'il est notre créateur ; la révélation est donc avant tout l'œuvre de Dieu. C'est cette grâce qui permet à tous les humains de faire preuve de bonne volonté, en consentant progressivement à cette action de Dieu en eux, parce que nous faisons perpétuellement l'expérience de notre insuffisance et de notre incapacité à nous en sortir par nous-mêmes ; la révélation est donc aussi l'œuvre de l'homme. D'aucuns sont alors en mesure d'accueillir la révélation extérieure, quand l'Eglise, c'est-à-dire les chrétiens, à la suite de Jésus, nous fait progressivement connaître que celui-ci est notre sauveur, non pas parce qu'il nous sauve malgré nous, mais parce qu'il nous propose un chemin de salut, qu'il emprunte le premier, pour qu'à sa suite, si nous le voulons, nous le parcourions à notre tour ; la révélation est donc encore l'œuvre du Christ et de l'Eglise. Elle est donc à la fois, de la part de Dieu, création, c'est-à-dire don d'une

32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 66

vie éternelle avec lui, de la part de l'homme, reconnaissance de son péché, c'est-à-dire de son insuffisance, et de la part du Christ et de l'Eglise, annonce du salut, c'est-à-dire de la vie éternelle recouvrée. La révélation est donc bien une Bonne Nouvelle pour l'homme.

5. Le Christ, révélation de Dieu : Vatican II

La constitution dogmatique *Dei Verbum* de Vatican II est promulguée le 18 novembre 1965. Alors que Vatican I définit la nécessité de la révélation divine pour l'humanité, Vatican II expose en quoi elle consiste : le Concile « thématise donc et développe son concept de révélation, alors que Vatican I présupposait le sien et laissait au lecteur le soin de le dégager des textes où il restait implicite. »[35]

Le concept de Vatican II emprunte largement à l'Ecriture, notamment aux écrits johanniques et pauliniens. Pour le Concile, la révélation apparaît d'emblée comme « l'acte de Dieu le Père qui se manifeste par son Verbe incarné, afin de ramener les hommes à lui dans son Esprit Saint. »[36] Ensuite « elle s'effectue à la fois par des *événements* salutaires et par les *paroles* qui les interprètent. Dieu ne se fait donc pas connaître dans un corps de vérités abstraites, mais dans une histoire humaine sensée. »[37] Par ailleurs en Jésus, dans ses paroles et ses œuvres, dans sa mort et sa résurrection, Dieu se manifeste de façon décisive. Enfin se référant à *Rm* 1, 19-20, *Dei Verbum* relève non seulement comme *Dei Filius* la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu par la raison, mais surtout le témoignage que Dieu donne de lui-même dans ses créatures ; se référant à *Jn* 1, 3, la constitution rappelle que Dieu crée toutes choses par son Verbe ; « Elle établit ainsi un lien interne entre la révélation historique et la manifestation de Dieu dans la création, au lieu de les laisser comme deux étages superposés sans relation. »[38] Aussi parle-t-elle de « salut supérieur »[39], comme les Pères et les théologiens médiévaux avant la diffusion du mot « surnaturel ». En somme, « la révélation n'apparaît plus comme un corps de vérités surnaturelles communiquées par Dieu ; elle est l'automanifestation de Dieu dans une histoire sensée, dont le sommet est le Christ, médiateur de la création comme du salut. »[40] L'aspect doctrinal et noétique demeure, mais coordonné à l'histoire du salut, et subordonné à la manifestation de Dieu en Jésus-Christ. Celui-ci retrouve sa place centrale, hors de tout christomonisme, puisqu'il renvoie au Père et est reconnu dans l'Esprit Saint, et que la Trinité se dévoile dans l'histoire du salut. Ce

35. Henri BOUILLARD, « Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II », *loc. cit.*, p. 42.
36. *Ibid.*, p. 43.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, p. 44.
39. Vatican II, « Constitution dogmatique sur la révélation divine », n° 3.
40. Henri BOUILLARD, « Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II », *loc. cit.*, p. 44.

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 67

rôle central du Christ atténue l'autoritarisme de l'idée antérieure de la révélation : l'autorité de l'Eglise qui définit le dogme et celle de l'Ecriture sont subordonnées à celle du Christ, figure où rayonne l'Amour divin. Pour cette raison, cette figure s'impose par elle-même, et les miracles « ne sont plus l'estampille brutale d'un prodige extérieur, apposée sur une doctrine. »[41]

Ce concept de révélation conjoint l'idée d'histoire du salut et celle d'automanifestation de Dieu. La position du Concile prolonge celle de Laberthonnière.

*

Schwalm estime que la révélation nous apprend que Dieu est Trinité, ainsi que notre parenté présente et future avec lui. Elle est essentiellement l'enseignement de l'Eglise qui l'a reçu de Dieu et qui le transmet à l'homme. Ce dernier est attiré par la connaissance de Dieu en lui-même, cette attirance lui vient de l'Eglise et de Dieu. Loisy fait consister la révélation essentiellement dans les prises de conscience et les approfondissements progressifs par les humains de leur relation avec Dieu. Ces prises de conscience et ces approfondissements sont assistés par Dieu. L'Eglise en discerne l'essentiel et en fait la matière de nouveaux développements. Laberthonnière considère que, pour que tout cela soit possible, il faut que Dieu soit déjà en relation avec nous par sa grâce – et tel est le cas du fait qu'il est notre créateur -, et que par notre bonne volonté nous consentions à cette relation, en reconnaissant notre insuffisance. Nous sommes alors en mesure d'accueillir la révélation extérieure quand l'Eglise nous l'a fait connaître. Pour le dominicain, la révélation est avant tout l'œuvre de l'Eglise, pour le prêtre celle de l'homme, pour l'oratorien celle de Dieu. Leur divergence s'explique par leurs conceptions différentes de la connaissance.

Pour Schwalm, connaître consiste à acquérir des représentations de choses qui nous sont extérieures ; nous abstrayons ces représentations des choses à partir des différents aspects que nous en recueillons par nos sensations ; et ces représentations des choses leur ressemblent parfaitement. « La vraie raison pure a pour objet propre immédiat la réalité présente en forme dans nos concepts : nos idées ne sont que les équations générales de ce qui est un et réel dans la variété et la multiplicité des choses ; et, ces équations mêmes se dégagent, par le procédé abstractif, de la réalité multiple et variée, présente dans nos sensations. »[42] La connaissance est donc principalement tributaire du monde extérieur. C'est la raison pour laquelle le dominicain

41. Henri BOUILLARD, « Révélation et histoire », *dans Vérité du christianisme, op. cit.,* p. 190.
42. Marie-Benoît SCHWALM, « Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi », *loc. cit.*, p. 429-430.

0006 Michel Castro:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 68

envisage la révélation avant tout comme l'enseignement de l'Eglise : comme la connaissance, elle ne peut venir principalement que de l'extérieur.

Pour Loisy, la connaissance consiste à acquérir des représentations approximatives de la réalité à partir de nos perceptions qui nous en livrent les apparences, représentations que nous pouvons sans cesse affiner par de nouvelles perceptions. Elle « paraît un résidu de perceptions renouvelées, coordonnées, qui ont pour objet le réel, qui sont réelles en elles-mêmes et dans les notions qui en restent. Mais nos perceptions n'atteignent pas le fond de la réalité. Les notions l'épuisent encore moins. Ce sont les images décolorées d'impressions subjectives, qui impliquent, certes, la réalité du sujet et de l'objet, mais qui ne représentent adéquatement au sujet ni l'objet ni le sujet lui-même. »[43] Elle est donc tributaire du monde extérieur, puisqu'elle s'enracine dans notre relation à la réalité, mais en même temps elle est avant tout notre œuvre, puisqu'elle consiste à approfondir notre relation à la réalité. Aussi l'abbé envisage-t-il la révélation avant tout comme la prise de conscience et l'approfondissement par l'homme de sa relation avec Dieu : comme la connaissance, elle ne peut venir principalement que de l'homme.

Pour Laberthonnière, nous ne connaissons toujours les choses qu'en apparence. Pour les connaître en profondeur, il nous faut encore reconnaître, à notre instar, leur dépendance de Dieu et des autres êtres ainsi que leur autonomie, et ce avec l'aide de Dieu. « Tandis qu'ontologiquement nous sommes et nous vivons par Dieu et par les autres, intellectuellement et moralement c'est donc par nous que Dieu et les autres êtres existent et vivent en nous. Et ce n'est qu'en les faisant exister et vivre en nous que nous reconnaissons qu'ils existent et qu'ils vivent en eux-mêmes. »[44] La connaissance est donc bien tributaire du monde extérieur, elle est notre œuvre propre, mais elle est avant tout l'œuvre de Dieu en nous. C'est pourquoi l'oratorien envisage la révélation avant tout comme grâce : comme la connaissance, elle ne peut venir principalement que de Dieu.

43. Alfred Loisy, *Autour d'un petit livre, op. cit.*, p. 191.
44. Lucien Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, loc. cit.*, p. 285.

007 Recensions quark:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 69

Recensions

• Stéphanie Anthonioz, *Premiers récits de la création*, Paris, Cerf, 2020, 471 p., 29 Euros.

Cet ouvrage propose d'aborder les différents récits de création de la Bible hébraïque à la lumière des cultures du bassin méditerranéen et de l'Orient ancien : Mésopotamie, Égypte, Anatolie, Ougarit, Grèce et Perse. L'approche se veut donc comparée, mais aussi historique : elle tente de saisir les influences, interprétations et réinterprétations multiples de ces traditions à travers l'histoire. Un premier chapitre dresse un panorama des traditions de la création dans l'Antiquité, sous la forme d'un état des lieux de la recherche passée. Le chapitre suivant met en évidence différents modes de création, en les classant en 10 modes et en en dégageant les spécificités. La suite de l'ouvrage est consacrée à l'analyse des traditions de la création dans la Bible hébraïque, selon leur ordre d'apparition dans le texte biblique : Pentateuque, Prophètes et Ecrits. Ces traditions bibliques sont analysées en rapport avec les traditions proche-orientales présentées précédemment, ce qui permet de mettre en évidence un fond culturel commun, des parallèles et, dans certains cas, parler d'influence ou de dépendance. L'analyse permet également de mieux percevoir l'originalité des écrits bibliques et de la théologie dont ils sont porteurs et qui a connu une évolution au fil de l'histoire. Ainsi, au commencement de la Bible, les premiers récits de création constitueraient une véritablement somme théologique réinterprétant les divers modes de création existants. L'influence perse apparaît avec le Deutéro-Isaïe, puis Jérémie, où la création du cosmos devient un argument ontologique du caractère unique de la divinité de YHWH. Avec Ezéchiel, la divinité de YHWH prend une stature métaphysique, au-delà même des lois cosmiques qu'il peut recréer, tandis qu'Amos introduit des questions éthiques dans la pensée de la création. Cette évolution se retrouve également dans les écrits de sagesse, en particulier le Psautier, le livre de Job, les Proverbes et Qohélet marqué par la pensée grecque, chaque livre témoignant également d'une histoire et d'une approche originale.

Le texte est accompagné de nombreuses citations de récits anciens et de notes de bas de pages abondantes donnant un aperçu de l'ampleur de la littérature consacrée au sujet. Il comporte, en outre, plusieurs index qui permettent d'utiliser aisément l'ouvrage comme outil de recherche : « noms propres », « noms, entités ou créatures divines », « auteurs anciens », « œuvres antiques », « biblique » et « thématique ».

Catherine Vialle

• Albert-Marie Crignon, *« Qui es-tu mon fils ? ». La vie prophétique de Jacob et Rachel, Gn 25 – 35*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », n° 274, 2019, 474 p., 29 Euros.

Cet ouvrage propose une lecture du cycle de Jacob selon une perspective canonique et résolument ancrée dans la tradition chrétienne et dans les directives du Magistère catholique formulées dans l'encyclique *Dei Verbum*. En effet, le projet énoncé par l'auteur dans l'introduction est de faire une « lecture prophétique » de l'histoire de Jacob et Rachel, ce qu'il explicite en ces termes : « C'est une lecture qui se veut avant tout attentive au sens prophétique (…) de telle parole prononcée par un personnage biblique, de tel geste posé par lui, de telle situation vécue à un moment ou à un autre au cours de son cheminement avec Dieu. (…) C'est admettre, fondamentalement, qu'ils sont porteurs d'une *parole de révélation*.

007 Recensions quark:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 70

C'est dire qu'ils donnent à voir quelque chose du *mystère du dessein de Dieu à l'égard de ses fils et de ses filles* et, partant, quelque chose de Dieu lui-même » (p. 13).

Selon A-M Crignon, ce sens prophétique est connu et voulu par les auteurs et rédacteurs de ces récits. Cette prétention à pouvoir remonter jusqu'aux intentions des auteurs des textes bibliques ne manquera pas de laisser perplexe l'exégète conscient de l'histoire complexe des textes de la Genèse dont la composition s'échelonne sur plusieurs siècles. Cette impression est renforcée par le contenu de la bibliographie, relativement maigre étant donné le sujet et compte tenu du fait que l'auteur cite sans les distinguer des Pères de l'Église, des sources émanant de la tradition juive, des exégètes contemporains et des textes du Magistère catholique.

L'ouvrage comporte cinq chapitres. Après une introduction où l'auteur explique sa démarche, un premier chapitre offre une vue d'ensemble de l'histoire de Jacob et Rachel, présentant tant sa structure que son contenu. Ensuite, ce sont plusieurs épisodes du cycle de Jacob qui sont, successivement, sujets de l'étude : la naissance, le récit où Jacob détourne la bénédiction du premier né, le séjour du patriarche à Harân et enfin la naissance de Benjamin suivie par la mort de Rachel. Les épisodes étudiés font l'objet d'une traduction de la part de l'auteur. Chacun des textes étudiés est situé dans son histoire rédactionnelle, dans son contexte littéraire et fait l'objet d'une approche synchronique fouillée dans laquelle l'intertextualité occupe une place importante. La lecture est sérieuse et les observations faites sur le texte sont souvent intéressantes, même si l'auteur a parfois tendance à se perdre en digression et en explications techniques qui alourdissent le propos.

Dans l'ensemble, il s'agit d'un ouvrage plutôt technique – le fait qu'il soit issu d'une thèse de doctorat défendu à Fribourg en 2016 n'y est sans doute pas étranger – qui vaut la peine d'être consulté pour quiconque s'intéresse à l'histoire de Jacob, quitte à prendre, par moments, distance avec les options herméneutique et le style de l'auteur.

Catherine Vialle

• Camille FOCANT, ***Les paraboles évangéliques. Nouveauté de Dieu et nouveauté de vie,* Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible », 2020, 298 p., 20 Euros.**

Cette étude est à la fois théorique (elle définit les caractéristiques de ce genre littéraire), encyclopédique (elle couvre toutes les paraboles évangéliques) et comparatives (elle distingue les approches particulières de chaque évangile synoptique, en y ajoutant l'*Evangile selon Thomas*).

La parabole est un genre littéraire particulier : elle vise à « secouer l'apathie et à susciter une action fraternelle » (p. 9). Elle fonctionne sur le plan de l'analogie. Le projet de cette étude est « d'analyser tous les textes évangéliques » (dans les synoptiques et dans l'*Evangile selon Thomas*) « en respectant la perspective propre à chaque évangile » (p. 10). Elle veut donner une « interprétation de tous les récits paraboliques (…) sans en omettre aucun », « rendre compte des différents genres de paraboles », et aboutir à une « vue synthétique sur le phénomène de l'enseignement parabolique de Jésus » (p. 11). C'est une étude nourrie par une grande érudition, mais présentée sans la lourdeur de nombreuses notes en bas de page.

Un premier chapitre prend, pour exemple, la parabole du bon Samaritain pour « illustrer une diversité d'interprétation possibles » (p. 11). L'analyse historico-critique veut

007 Recensions quark:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 71

« retrouver le sens original de la parabole dans le contexte où Jésus l'avait prononcée » (p. 21), mais elle « n'est pas armée pour faire découvrir la logique du texte tel que nous le lisons dans son état final » (p. 25). L'analyse sémiotique a, pour ambition, de dire « comment il (le texte) fonctionne et produit du sens » (p. 26). Elle note que, dans cette parabole, « l'homme assailli ne bénéficie d'aucune définition sociale qu'elle soit de type géographique, social ou religieux» (p. 28) ; « seul compte (le fait) qu'il s'agit d'un humain » (p. 29). Le texte passe d'une demande d'information (« qui est mon prochain ? »), à un déplacement (« va et fais de même » ; p. 32). L'analyse psychiatrique estime que « le Samaritain s'est reconnu dans l'homme blessé » (p. 32). Elle tire deux leçons de cette parabole : « la première est celle de l'amour à vie pour celui qui nous a sauvés lorsque nous étions en état de détresse » (p. 34), et le seconde qu'il « faut agir avec compassion » (*ibid.*).

Vient ensuite un chapitre intitulé : « Réflexions théoriques sur la parabole ». La parabole y est définie comme une « comparaison ou une métaphore développée en récit », avec une intrigue et une réalité suggérée (p. 37). Le terme hébreu *mashal* désigne un « enseignement fondé sur une comparaison » (p. 40). Les paraboles sont rares. Deux d'entre elles sont proches de celles de Jésus : celle de la brebis du pauvre raconté par la prophète Nathan au roi David (2 S 14), et le chant de la vigne (Is 5). Dans le judaïsme rabbinique, les paraboles sont plus nombreuses. Elles servent à « mettre la Torah à la portée des plus simples » (p. 43). Elles fonctionnent comme une « illustration-explication d'un texte scripturaire, alors que les paraboles de Jésus s'inspirent plutôt de manière générale d'une histoire-anecdote de la vie courante » (p. 44). Dans le monde littéraire gréco-romain, Aristote concevait les paraboles comme des « exemples inventés » (p. 47): et de fait, dans la littérature gréco-romaine, rares sont les « récits-paraboles un peu développés à la manière de Jésus » (p. 48). Bien au contraire, la parabole est, chez Jésus, selon les termes mêmes de C. Rohmer, une « spécificité de son mode d'expression, voire de sa personne » (p. 50). Les paraboles sont, chez lui, nombreuses et faciles à retenir. L'A. note pourtant, avec D. Marguerat, que parler en paraboles est un « choix théologique avant d'être une voie pédagogique » (p. 61) : ce serait, avant tout, une prise de distance par rapport au discours juridique ambiant, en particulier des pharisiens (*ibid.*). Le but poursuivi par cette méthode est de déplacer la question et de faire changer de point de vue (p. 64).

L'A. distingue trois étapes dans l'élaboration du récit parabolique tel qu'il nous est parvenu : tout d'abord « l'énonciation créatrice de la parabole par Jésus » (p. 65), ensuite sa compréhension à la lumière de Pâques (p. 65), où Jésus est perçu comme Fils de Dieu (p. 66), et enfin « l'inscription des paraboles dans les évangiles » (p. 67). Et c'est ici que se distingue le génie rédactionnel de chacun de ces ensembles. Marc ne présente que quatre paraboles, et, pour lui, « la plénitude du sens de la prédication évangélique n'advient que lorsque la croix y est intégrée » (p. 70) ; par contre, « à travers les paraboles, Matthieu lit l'histoire du salut sous l'horizon de l'échec d'Israël » (p. 71) ; de plus, « des trois synoptiques, Mt est celui qui donne la plus grande place à l'éthique vue sous l'angle de la Loi » (*ibid.*). Luc est celui qui présente le plus grand nombre de paraboles, elles aident Luc à « provoquer le disciple de Jésus pour orienter sa vie chrétienne » (p. 72) ; de plus, Luc reste toujours « proche des expériences humaines courantes vécues et connues de tous », et elles sont, chez lui, « enracinées dans l'histoire du Maître » (p. 73).

007 Recensions quark:Opmaak 1 2/12/20 15:47 Pagina 72

L'étude se poursuit par une analyse des différentes paraboles « réparties en fonction de leur contenu, leur message, comme l'a fait Joachim Jeremias », plutôt qu'en fonction de leur genre littéraire (p. 60). Ce sont donc les paraboles sur le Royaume de Dieu (ch. 3), sur l'accueil d'Israël (ch. 4), sur la miséricorde divine et la joie des retrouvailles (ch. 5), sur la justice malmenée (ch. 6), sur les choix de vie (ch. 7), sur le bon usage des richesses (ch. 8), et sur l'état de veille (ch. 9).

En conclusion, l'A. constate que Mt a tendance à durcir les conclusions de ses paraboles et de privilégier une forme de « pastorale de la peur » (p. 276).

L'un des intérêts particuliers de toute cette étude est d'avoir associé l'*Evangile de Thomas* au champ de ses analyses. Il en ressort que cet apocryphe présente une forme simplifiée des récits, qu'il néglige les références vétérotestamentaires, probablement à cause de sa perspective gnostique, anhistorique (p. 132). Sa version de la parabole des vignerons meurtriers (Mc 12, 1 – 11 par.) est centrée sur l'accaparement de l'héritage (p. 133). La dérobade des invités au banquet (Mt 22, 1 -14 ; Lc 12, 15 -24) devient une critique des financiers et des marchands (p. 145). L'*Evangile selon Thomas* la situe dans un milieu urbain, et non plus dans un village galiléen comme dans les synoptiques (p. 146). La parabole de la brebis perdue est fondamentalement revue dans une perspective gnostique : la brebis y devient la plus grosse, c'est-à-dire l'étincelle divine dans un gnostique égaré (p. 158). Et, enfin, le récit du riche insensé (Lc 12, 16 – 21) est remanié de telle sorte qu'il devient une dénonciation de « l'inanité des projets de développer des richesses » (p. 241).

Philippe Henne

008 Table 2020:Opmaak 1 3/12/20 11:15 Pagina 1

TABLE DES MATIERES DU TOME 77

Articles

• **Stéphanie Anthonioz,** *La mort dans le livre des Psaumes : une vision pessimiste ?* ..... n° 2, p. 5

• **Régis Burnet,** *« Il faut que le Fils de l'Homme souffre ». Histoire des lectures d'une formule aujourd'hui irrecevable* ..... n° 4, p. 29

• **Michel Castro,** *La révélation dans la crise moderniste* ..... n° 4, p. 57

• **Michel Castro,** *Un théologien lillois méconnu : Eugène Masure (1882-1958)* .. n° 2, p. 25

• **Geneviève Gobillot,** *Manger les animaux, une question pour la pensée musulmane* ..... n° 1, p. 33

• **Marion Hendrickx,** *Manger de la viande ou le paradoxe de la croquette! Aspects psychodynamiques de l'acte de manger. Pourquoi se poser la question de manger l'animal ?* ..... n° 1, p. 53

• **S.E. Mgr Guy Harpigny,** Évêque de Tournai (Belgique), *Michel Hubaut, chercheur discret et pédagogue avéré, chanoine de paix et prédicateur écouté* ..... n° 4, p. 11

• **Philippe Henne,** *Clément de Rome plus sévère que Paul dans son hymne à l'agapè (1 Co 12, 31 – 13, 13 ; Clément 49 – 50)* ..... n° 4, p. 43

• **Philippe Henne,** *Les premiers chrétiens étaient-ils végétariens ? Contexte, témoignages et fondement théologique* ..... n° 1, p. 19

• **Philippe Henne,** *Présentation* ..... n° 2, p. 3

• **Philippe Henne,** *Présentation* ..... n° 4, p. 3

• **Serge Holvoet,** docteur en théologie, maître de conférence et enseignant-chercheur à la Faculté de théologie, *Hommage d'un ancien étudiant* ..... n° 4, p. 15

• **Serge Holvoet,** *La christologie développée dans Q* ..... n° 4, p. 17

• **Dominique Lerch,** *Pierre Deffontaines (1894 – 1978) : un des fondateurs de la géographie humaine dans la galaxie sociale de Robert Garric* ..... n° 2, p. 59

• **Stéphanie Leroux,** *L'esprit de la nature sauvage au cœur de la contre-culture initiée par la* Beat Generation *: Enquête sur ses fondements* ..... n° 3, p. 25

• **Stéphanie Leroux et Gérald Préher,** *Présentation* ..... n° 3, p. 3

• **Vincent Roger,** *« That busy commerce kept between / God and his Creatures*[135]*» : Nature et spiritualité dans* Silex Scintillans *de Henry Vaughan* ..... n° 3, p. 49

135. « Ce commerce actif / Entretenu entre Dieu et ses Créatures » (« La pierre », v. 20-21).

008 Table 2020:Opmaak 1 3/12/20 11:15 Pagina 2

• **Caroline Runacher,** ancien doyen, et **Paulo Rodrigues,** nouveau doyen de la Faculté de théologie, *Parcours biographique et hommages* …….. n° 4, p. 5

• **Patrick Scauflaire,** Président-recteur, et **Thierry Magnin,** Président-recteur délégué aux humanités de l'Université catholique de Lille, *Il y a plus de 700 ans que la théologie occupe une place importante au sein de l'université !* ……..... n° 4, p. 13

• **Stéphane Sitayeb,** *Biophilie et vitalisme dans les nouvelles georgiennes (1914-1928) de D. H. Lawrence : De la conscience environnementale au mysticisme oriental* …… n° 3, p. 65

• **S.E. Mgr Laurent Ulrich,** Archevêque de Lille et Chancelier de l'Université catholique, *Une Faculté de Théologie dans la vie des diocèses du Nord* …… n° 4, p. 9

• **Benoît Vanhee,** *Les lumières de l'évolution : Hommage à une Église éclairée* …. n° 3, p. 7

• **Catherine Vialle,** *Introduction* …….. n° 1, p. 3

• **Catherine Vialle,** *L'animal dans la Bible. De presque vis-à-vis à cœur d'assiette* n° 1, p. 5

• **Augustin Wiliwoli Sibiloni,** *L'accueil des migrants en question. La fraternité selon Levinas* …… n° 2, p. 43

Recensions

• Stéphanie ANTHONIOZ, *Premiers récits de la création*, Paris, Cerf, 2020, 471 p., 29 Euros (Catherine Vialle) …… n° 4, p. 69

• Albert-Marie CRIGNON, *« Qui es-tu mon fils ? »*. La vie prophétique de Jacob et Rachel, Gn 25 – 35, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », n° 274, 2019, 474 p., 29 Euros (Catherine Vialle) …….. n° 4, p. 69

• Camille FOCANT, *Les paraboles évangéliques. Nouveauté de Dieu et nouveauté de vie,* Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible », 2020, 298 p., 20 Euros (Philippe Henne) …… n° 4, p. 70

• Emanuela FOGLIADINI, *L'image contestée. Le concile de Hieria (754) et la pensée théologique des iconoclastes*, trad. de l'italien par Thérèse Bœspflug, préface de François Bœspflug, Cerf, Paris, 2017, 382 p., 39 Euros (Christian Cannuyer) .. n° 2, p. 67

• David HAMIDOVIC, *L'insoutenable divinité des anges*, Ed. du Cerf, Paris, 2018, 368 p., 24 Euros (Catherine Vialle) …… n° 1, p. 63

• Philippe HENNE, *Mourir par amour.* L'imitation de Jésus-Christ de saint Ignace d'Antioche, Salvator, Paris, 2019, 218 p., 20 Euros (Christian Cannuyer) n° 2, p. 72

• Alain HOUZIAUX, *Job ou le problème du mal. Un éloge de l'absurde*, Paris, Cerf, 2020, 240 p. (Catherine Vialle) …… n° 2, p. 70

008 Table 2020:Opmaak 1 3/12/20 11:15 Pagina 3

• INSTITUT SUPERIEUR D'ETUDES ŒCUMENIQUES, *Nouveaux territoires de l'œcuménisme. Déplacements depuis 50 ans et appels pour l'avenir.* Actes du colloque des Facultés tenu à l'Institut catholique de Paris, du 13 au 15 mars 2018, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 2019, 338 p., 30 Euros. ISBN : 978-2-204-12976-3 (Michel Mallèvre) ..... n° 3, p. 86

• Jean MOBIALA NGAMANA, *La trilogie Christ-Salut-Église, clé herméneutique de l'ecclésiologie de J.-M. Tillard. Enjeu du débat sur la sacramentalité de l'Église*, préface de Gilles Routhier, postface de Lorraine Caza, Paris, L'Harmattan, 2017, 660 p., 49 Euros. ISBN : 978-2-343-12969-3 (Michel Mallèvre) ..... n° 3, p. 87

• MOÏSE DANS TOUS SES ETATS. LE PERSONNAGE DE MOÏSE ET SA RECEPTION DANS LA BIBLE ET LES TRADITIONS RELIGIEUSES, Actes de la Journée d'étude organisée par la Faculté de Théologie de Lille et l'ACFEB, Lille, le 17 novembre 2017, sous la direction de Catherine Vialle, en collaboration avec l'IEFR de l'Université d'Artois et le GRETREPO de la Faculté de Théologie de Lille, avec le soutien de la Commission Recherche de l'Université catholique de Lille et de Solidarité Orient/Werk voor het Oosten (Bruxelles), coll. « Acta orientalia belgica. Subsidia V », publié par la Société Royale d'Etudes Orientales, Bruxelles – Lille, 2020, 180 p., 35 Euros (Philippe Henne) ..... n° 3, p. 85

• TERTULLIEN, *De l'âme*, introduction, texte latin, apparats et notes par Jeronimo Leal, traduction par Paul Mattei, coll. « Sources chrétiennes », n° 601, Ed. du Cerf, Paris, 2019, 484 p., 45 Euros (Philippe Henne) ..... n° 1, p. 64

Comptes rendus

• GREGOIRE DE NYSSE, Trois oraisons funèbres (Mélèce, Flacilla et Pulchérie) et Sur les enfants morts prématurément, textes grecs d'Andreas Spira (GNO IX) et de Hadwiga Hörner (GNO III. 2), introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, coll. « Sources chrétiennes », n° 606, Ed. du Cerf, Paris, 2019, 224 p., 29 Euros (Philippe Henne) ..... n°1, p. 67

• LIBERATUS DE CARTHAGE, *Abrégé de l'histoire des Nestoriens et des Eutychiens,* texte latin E. Schwartz, introduction et notes par Philippe Blaudeau, traduction par François Cassingena-Trévedy et Philippe Blaudeau, coll. « Sources chrétiennes », n° 607, Ed. du Cerf, Paris, 2019, 446 p., 35 Euros (Philippe Henne) n° 1, p. 68

• TIMOTHEE, *Sur la Pâque*, introduction, texte, traduction, notes et index par Pierre Chambert-Protat et Camille Gerzaguet, coll. « Sources chrétiennes », n° 604, Ed. du Cerf, Paris, 2019, 206 p., 24 Euros (Philippe Henne) ..... n° 1, p. 67

008 Table 2020:Opmaak 1 3/12/20 11:15 Pagina 4