

LUMIÈRE ET VIE

Jésus, fils de l'homme

Louis-Marie ORRIEUX

Dans la littérature apocalyptique

Michel CAMBE

Dans les évangiles synoptiques

Yves-Bernard TRÉMEL

Selon l'évangile de Jean

LUMIÈRE ET VIE

Du fils de l'homme
à l'homme nouveau



62

SOMMAIRE

LUMIÈRE ET VIE

Du fils de l'homme à l'homme nouveau ... 1

LOUIS-MARIE ORRIEUX, o. p.

Le problème du fils de l'homme
dans la littérature apocalyptique 9

Michel CAMBE, o. p.

Le fils de l'homme
dans les évangiles synoptiques 32

Yves-Bernard TRÉMEL, o. p.

Le fils de l'homme selon saint Jean ... 65

CHRONIQUES

François BIOT, o. p.

Vatican II : un libre concile 93

LES DISQUES

HENRI LAXAGUE ET FRANÇOIS SANSON

Jésus, enfant des hommes 110

LES LIVRES

I. Comptes-rendus 117

II. Notices 125

**Premier pèlerinage œcuménique
avec saint Paul 8**

LUMIERE ET VIE

Tome XII

Mars-Avril 1963

N° 62

Du fils de l'homme à l'homme nouveau

Les témoins de Jésus, dans les Actes des Apôtres, proclament qu'il n'est pas d'autre nom qui puisse sauver l'homme que celui de Jésus. La Bonne Nouvelle se résume dans un Nom, qui dévoile le projet sauveur de Dieu.

Le Nom de Jésus que proclame la prédication apostolique est multiple. Il est Christ et il est Seigneur. Il est fils de David et il est Fils de Dieu. Ces titres révèlent à la fois le mystère de sa personne, de son rapport unique avec le Père et le secret de sa mission, de son lien essentiel avec l'humanité. C'est pour avoir soutenu le mystère de ce Nom que Jésus, accusé de blasphème, meurt sur la croix. Et c'est parce qu'ils ont été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom que les témoins débordent de joie.

Lumière et Vie a naguère étudié plusieurs de ces noms de Jésus. Allant droit au cœur de notre foi, un premier cahier (n° 9) avait montré la richesse d'un terme comme celui de Fils de Dieu. A propos des sources bibliques du mystère de la Trinité, le n° 29 était revenu sur les rapports uniques du Fils avec son Père. Les études consacrées au Christ-Sauveur (n° 15) et Rédempteur (n° 36) avaient montré l'importance d'un titre comme celui de Serviteur ou celui de Grand Prêtre pour saisir la mission de Jésus. Tandis que le n° 57 avait dégagé la véritable royauté de Jésus face à un messianisme que le fils de David a lui-même repoussé, mais qui tend à renaître au sein

même de son Eglise.

A diverses reprises au cours de ce cheminement, le vocable mystérieux de Fils de l'Homme est apparu au cœur de la conscience même de Jésus. Ce titre de Fils de l'Homme le situe sur un plan unique de relations avec le Père (cf. n° 9, p. 63 ss) et exprime la mission du serviteur qui donne sa vie pour la rédemption du Peuple de Dieu (cf. n° 15, p. 65 ss). La figure du Fils de l'Homme résume, dans la bouche même de Jésus, le Mystère de sa personne et celui de son œuvre. Ce cahier voudrait tenter d'établir le bilan des recherches autour de ce titre, sans prétendre résoudre d'une manière définitive les problèmes toujours discutés de l'origine même de ce nom et de sa signification.

*
* *

L'interprétation de ce nom a connu dans l'exégèse des évangiles une fortune curieuse. Elle oscille entre les deux sens que le terme pouvait revêtir pour une oreille juive. Ou « fils d'homme » ne voulait rien dire de plus qu'un homme ordinaire. Ou « Fils de l'Homme » évoquait la figure mystérieuse de la vision de Daniel sur la fin des temps.

Il est assez curieux de constater que cette figure messianique ait été oubliée par les Pères de l'Eglise dans leur ensemble, dès le II^e siècle. Ils ne voient plus dans ce nom, lorsqu'il vient sur les lèvres de Jésus, que la désignation de sa nature humaine, de son abaissement de Serviteur.

Une position extrême de l'exégèse contemporaine va encore plus loin dans le paradoxe. Elle tente d'éliminer du message de Jésus une expression qui n'apparaît pourtant, à une exception près, que dans sa bouche et qui a disparu de la première théologie chrétienne sur le mystère de Jésus, celle de Paul en particulier. Ou bien on veut, comme Bultmann, n'attribuer à Jésus que les déclarations où le terme ne désigne plus qu'un moi ordinaire, tandis que les annonces d'une venue glorieuse du Fils de l'Homme seraient relatives à un autre personnage et que l'identification du Fils de l'Homme et du Serviteur serait une création de l'Eglise primitive.

Les articles consacrés dans ce cahier à la tradition synoptique sur le Fils de l'Homme et à son expression johannique établiront le caractère gratuit d'une telle interprétation et montreront les indices d'un usage du nom qui remonte à Jésus lui-même. Il est hautement significatif que la tradition synoptique, sous sa forme relativement fixe, et que le théologien du IV^e évangile, dans une modulation si libre de thèmes primitifs, se rejoignent pour faire remonter au Maître lui-même et à lui seul les déclarations solennelles sur la mission et le secret du Fils de l'Homme. Il est non moins étonnant que ces révélations fusionnent les deux figures du Fils de l'Homme et du Serviteur. Ce dernier titre, comme le précédent, disparaît lui aussi rapidement de la christologie primitive. Ne sommes-nous pas reportés à la source même d'où coule la tradition évangélique et les différentes expressions de cette tradition : la conscience de Jésus, telle qu'elle s'était révélée aux disciples ?

Il est remarquable qu'une Eglise qui s'attache à d'autres noms du Sauveur, en fonction de l'expérience de Pâques et surtout des perspectives de la mission auprès des Gentils, ait conservé, en sa mémoire vivante, ces déclarations de Jésus sur le Fils de l'Homme qui, un siècle plus tard, n'évoqueront plus la même signification pour les oreilles chrétiennes.

*
* *

Quelle valeur prenait ce vocable sur les lèvres de Jésus ?

La première étude de ce cahier s'essaie à démêler l'écheveau encore bien embrouillé des fils qui rattachent sur ce point la langue de Jésus au milieu des apocalypses. C'est le sol humain dans lequel va germer une parole qui vient d'ailleurs. De ces aspirations juives, il faut retenir deux aspects majeurs : d'une part, ces milieux où naquirent les apocalypses n'attendent plus le salut d'un Messie issu de la lignée de David. La figure mystérieuse d'un Fils de l'Homme céleste domine désormais l'avenir. D'autre part, cette figure qui se dessine sur une perspective de fin des temps demeure liée, d'une manière indissoluble, à un Peuple de Saints, à un Israël idéal qu'il associe à sa royauté.

Il ne faudrait pas toutefois se figurer Jésus comme un scribe s'efforçant de réaliser point par point les traits attribués par les apocalypses au Fils de l'Homme. Jésus n'est pas un scribe. Il est le Fils, auquel l'Écriture rend témoignage. Il prend librement appui sur ces textes, qui cristallisent une espérance, pour révéler une conscience personnelle et une mission que Dieu avait pu faire pressentir, mais qu'il n'avait point détaillées ni même préfigurées dans un type précis.

Le titre de Fils de l'Homme permettait à Jésus de situer d'emblée son rôle de Messie sur un plan transcendant et de rompre avec les aspirations troubles d'un messianisme terrestre et nationaliste. Mais il lui servira à révéler ce que Daniel ni les apocalypses n'avaient pu rêver : la préexistence du Fils auprès du Père dès avant la création du monde.

Le titre de Fils de l'Homme permettait à Jésus de révéler la puissance que le Père lui avait commise : celle d'établir le Royaume éternel. Mais Jésus, avec une souveraine maîtrise des prophéties, identifiera cette mission à celle du Serviteur. Une pareille figure du Fils de l'Homme, donnant sa vie en rançon pour le péché, n'était jamais montée dans les aspirations d'Israël. L'incarnation de Dieu prenant forme d'esclave ne pouvait être qu'un scandale. Seul le Fils devenu fils d'homme pouvait faire apparaître la sagesse de Dieu secrètement cachée au cœur des Écritures qui parlaient à la fois d'un Serviteur et d'un Fils de l'Homme.

Jésus, en évoquant cette mystérieuse figure de Daniel, pouvait faire appel à une fin de ce monde et à l'apparition, au cœur d'un monde nouveau, d'un peuple purifié de ses péchés. Mais ce qui n'était point annoncé en cette vision d'avenir, c'était que le Fils de l'Homme rassemblerait ce Peuple de Saints à partir des brebis perdues d'Israël. Et ce que les juifs de son temps pouvaient encore pressentir, c'était que ce Royaume s'ouvrirait comme un temps de salut et de miséricorde à toutes les Nations. Désormais tout fils d'homme, si éloigné qu'il fût des promesses faites à Israël pouvait se regarder en cette image idéale du Fils qui, en même temps, reflète l'amour du Père.

*
**

Resterait à envisager une dernière question que ce cahier n'a pu qu'effleurer. Comment l'Eglise des Apôtres a-t-elle saisi et compris ces déclarations de Jésus ? Et pourquoi a-t-elle abandonné, dans son enseignement, ce nom de Fils de l'Homme ? Le cas de saint Paul pose le problème.

Les déclarations de Jésus sur le Fils de l'Homme, conservées par les trois évangiles synoptiques et reflétées par le quatrième évangile, remontent aux Paroles mêmes de Jésus. Mais d'affirmer ce caractère primitif de la tradition n'impose pas une rigidité sans vie aux organes de cette tradition.

C'est ainsi que le premier évangile semble avoir orchestré l'atmosphère apocalyptique où baignait la figure du Fils de l'Homme. Il aime à le montrer dans son rôle de Sage universel qui envoie ses anges séparer la moisson de l'ivraie et qui opère lui-même le tri entre les brebis et les boucs. Mais cet accent futur n'exclut point que le Fils de l'Homme ne soit entré en son Royaume dès maintenant : sa puissance s'établit sur toutes les Nations, après la ruine de Jérusalem et du Temple, par le message des Douze. Matthieu a donc souligné discrètement l'aspect ecclésial de la Royauté du Fils de l'Homme qui trouve sa consommation dans l'acte du Jugement.

L'évangile selon saint Jean insère ces déclarations de Jésus dans la trame de son témoignage sur le mystère du Fils de Dieu. Il ne faudrait pas oublier que l'évangéliste lui-même souligne que seules la Résurrection et l'effusion de l'Esprit ont permis aux témoins de saisir les paroles et les gestes de Jésus. A cette lumière, les signes opérés par le Fils de l'Homme sont des anticipations de son pouvoir de sauver le monde et de donner la vie aux hommes. Ses annonces de l'humiliation du Serviteur deviennent des prophéties de sa gloire. La Croix est le trône du Fils de l'Homme, vers lequel s'oriente la foi des nations. Ainsi l'évangile johannique met l'accent sur un « déjà » du Règne du Fils de l'Homme, qui entraîne les événements de la fin encore à venir.

Vers la fin du 1^{er} siècle, ces deux évangiles témoignent de la persistance de ce vocable dans la foi chrétienne. Il est d'autant plus étonnant de le voir totalement absent dans les lettres de saint Paul.

Suffit-il, pour expliquer cette absence, de remarquer que la tradition ne l'attribue qu'aux paroles mêmes de Jésus et que Paul ne fait pas directement appel à ces paroles du Christ ?

Il vaut mieux sans doute faire appel à la prédication missionnaire du groupe helléniste en milieu païen, à laquelle se rattache l'Évangile de Paul. Cette prédication proclame Jésus-Christ, Fils de Dieu, Seigneur, qui sont les titres préférés de Paul. Seul le récit du martyr d'Étienne mentionne encore la figure du Fils de l'Homme, mais cet événement se passe à Jérusalem. Ne serait-ce pas l'indice que la prédication chrétienne, passant aux Nations, a abandonné un titre qui parlait surtout au milieu juif ?

Peut-être faut-il affirmer que Paul, tout en renonçant au terme lui-même, se sert de cette tradition dans son évocation du Christ, nouvel Adam. On sait que le parallèle entre le premier Adam, vieil homme soumis au péché et à la mort, et le dernier Adam, homme nouveau qui donne la justice et la vie, court à travers les épîtres depuis le chapitre 15 de la Première aux Corinthiens jusqu'aux épîtres de la captivité, en passant par l'Épître aux Romains (chapitre 15) et l'Épître aux Philippiens (chapitre 2).

Ce dernier Adam, cet Homme Nouveau, est le Fils de Dieu préexistant, le Premier-Né de toute créature, qui prend la condition du Serviteur pour tuer dans la chair le péché qui sépare l'enfant de son Père.

Ce dernier Adam, cet Homme Nouveau, est le Seigneur qui, entré dans sa gloire, répand l'Esprit vivifiant qui rassemble en un seul corps juifs et Gentils, créant un Israël de Dieu qui ne connaît plus de frontières.

Sans doute ce parallèle entre les deux Adam, le premier et le dernier, cette antithèse des deux hommes, le vieux et le nouveau, s'appuient-ils sur un messianisme juif qui considérait

l'ère future comme une création nouvelle. Sans doute faut-il replacer avant tout cette antithèse dans le contexte de la doctrine paulinienne du corps. L'Homme céleste, l'Image selon laquelle Dieu recrée son Peuple, ne seraient-ils pas en même temps, dans la pensée de Paul, le Fils de l'Homme-Serviteur qui réconcilie les hommes avec Dieu par le sang de l'Alliance ? Certains rapprochements entre l'Épître aux Ephésiens et le quatrième évangile pourraient renforcer cette hypothèse. Pour Jean, le Fils de l'Homme descend sur terre afin d'entraîner les croyants à sa suite dans la Gloire. Elevé de terre il communique l'Esprit de vie à ceux qui croient. Pour Paul, le Seigneur monté aux cieux, après être descendu pour libérer les hommes captifs, remplit son Corps de l'Esprit qui fait croître l'homme Nouveau jusqu'à sa stature parfaite.

De part et d'autre, ne sommes-nous pas en présence d'un ajustement de la tradition et de la foi en présence d'un milieu neuf et d'aspirations différentes ? Les Juifs pouvaient saisir le vocable de Fils de l'Homme. Les Gentils étaient plus sensibles au salut de l'Homme. Paul et Jean ne vont-ils pas au-devant de ces aspirations en présentant en Jésus le Fils Premier-Né qui, en entrant dans la condition de l'homme soumis au péché et à la mort, devient l'homme qui régénère l'humanité entière ? Le Fils descendu du ciel et passé dans la Gloire avec son humanité, ce fils né d'une femme et devenu Homme céleste, sauve ainsi l'homme, en le renouvelant dans son cœur de fils et dans sa condition de frère de tout homme. Dans l'Homme Nouveau le lien interhumain trouve toute son ampleur, parce que l'homme recouvre sa liberté de fils de Dieu.

La Revue

ÉGLISE VIVANTE

● **situe**

la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine et par les faits

● **prolonge son effort de pensée et d'action**

par une Collection « Eglise Vivante » aux Editions Casterman.

Parait tous les deux mois

Belgique : 120 FB — CCP N° 55.48.70 — Eglise Vivante, 61, Bd Schreurs, Louvain.

France : 12 FF — CCP N° 95.63.39 — Mlle J. Teillet, 44, Rue des Bernardins, Paris-5

Autres pays : 130 FB — par CCP, Chèque bancaire ou mandat-poste adressés à Eglise Vivante, 61, Boulevard Schreurs, Louvain, Belgique.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre
Un spécimen gratuit est envoyé sur demande.

PREMIER PÈLERINAGE ŒCUMÉNIQUE AVEC SAINT PAUL

Dans l'esprit et avec l'équipe qui ont fait le succès des pèlerinages œcuméniques au pays de la Bible, ce premier pèlerinage œcuménique en Asie Mineure aura lieu du 25 août au 15 septembre. Comme eux il est patronné par *Lumière et Vie* et par *L'illustré protestant*.

Sous la direction spirituelle des Pères René Beupère et Claude Orrieux, des pasteurs Daniel Atger et Henri Eberhard : les traces des voyages missionnaires de saint Paul, les conciles œcuméniques de l'Eglise indivise, les chrétiens orthodoxes, la Turquie inconnue.

Renseignements et inscriptions à nos bureaux.

LE PROBLÈME DU FILS DE L'HOMME DANS LA LITTÉRATURE APOCALYPTIQUE

« Nous n'avons pas la bonne fortune des voyants et des sages des apocalypses. Quand ils se trouvaient confrontés aux mystères du monde futur et notamment à l'énigmatique figure du Fils de l'Homme, ils avaient la ressource de s'adresser à un ange interprète (cf. *Hénoch*, 46, 2) »¹. Cette remarque pleine d'humour d'un auteur récent décrit assez bien l'état présent de la recherche sur le problème du Fils de l'Homme dans la littérature apocalyptique : bien que le sujet, en lui-même fort restreint, soit à l'étude depuis longtemps, il ne soulève guère de points de critique littéraire ou historique qui ne donne encore matière à discussion. La bibliographie déjà copieuse s'enrichit chaque année de nombreux titres². C'est que la question est d'importance pour l'exégèse du Nouveau Testament : le titre de « Fils de l'Homme » tel qu'il apparaît dans les Évangiles évoquait-il au temps de Jésus une conception déjà élaborée par les Juifs d'après le livre de *Daniel*, ou bien est-ce Jésus lui-même qui l'a créé en se désignant ainsi ?

1. J. MULENBURG, *Journal of Biblical Literature*, LXXIX (1960), p. 197.

2. On se reportera à la bibliographie publiée dans J. COPPENS-L. DEQUEKER, *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament*, 1961, p. 5-14.

La question restant posée, nous ne tenterons qu'une mise au point limitée ; après avoir détecté les harmoniques du titre dans l'Ancien Testament, nous nous attacherons au livre de *Daniel* où apparaît pour la première fois, le personnage mystérieux qu'il désigne ; enfin restera la tâche délicate de rechercher, à travers les apocalypses apocryphes et les rares documents rabbiniques utilisables, dans quelle mesure Jésus, en se désignant comme le Fils de l'Homme, a pu appeler dans l'esprit de ses auditeurs une figure déjà courante, au moins dans certains cercles juifs.

1) *Le « fils d'homme » dans l'Ancien Testament*

Aucune expression de l'Ancien Testament ne correspond à proprement parler au titre de « Fils de l'Homme » que se donne Jésus dans les Evangiles, à part deux textes que nous examinerons, le *Psaume* 80 et surtout *Daniel*, 7 : Jésus l'emploie en effet au sens individuel, déterminé, contenu à son époque dans les termes araméens *bar nâshâ* à l'état emphatique. Il est possible cependant de découvrir l'arrière-plan psychologique de la formule utilisée par Jésus en étudiant la notion de « fils d'homme », en hébreu *ben âdâm*, qui désigne un membre de l'espèce humaine concrètement prise (comparer *ben bâqar*, une tête de bétail). Dans l'Ancien Testament, ces mots ne se rencontrent guère que dans la langue poétique, rarement, et la plupart du temps dans des cas de simple parallélisme avec des vocables signifiant « homme » (par ex., *Is.*, 56, 2 ; *Jér.*, 49, 18). Il n'est donc pas possible de parler d'un « thème biblique », mais seulement d'une expression qui, comme d'autres, se réfère à la doctrine générale de l'homme, créature fragile en face de son Créateur :

« Ne mettez point votre foi dans les princes,
dans un fils d'homme (*ben âdâm*) qui ne peut sauver !
Il rend le souffle, il retourne à sa glaise (*adâmâh*),
en ce jour-là périssent ses pensées ».

(*Ps.*, 146, 3-4 ; cf. *Gen.*, 1, 7 ; 3, 19)

Le « fils d'homme » n'est qu'un souffle ; ses jours sont comme l'ombre qui passe ; il est voué au sort de l'herbe ; ce n'est qu'un misérable vermisseau³. Bien plus, il est pécheur en présence du Dieu saint :

« Dieu n'est pas un homme pour qu'il mente,
un fils d'homme pour qu'il se rétracte ! »

(Nombres, 23, 19 ; cf. Ps., 14, 2)

Et pourtant Dieu, qui l'a créé à son image, a fait de lui, par pure bonté, le roi de la création :

« Qu'est-ce qu'un homme, que tu en gardes mémoire,
un fils d'homme, que tu en prennes souci ?
A peine le fis-tu moindre qu'un dieu,
le couronnant de gloire et de splendeur ;
tu l'établis sur l'œuvre de tes mains,
tout fut mis par toi sous ses pieds,
brebis et bœufs, tous ensemble,
les bêtes même sauvages,
oiseaux du ciel et poissons de la mer,
parcourant les sentiers des eaux ».

(Ps., 8, 5-9)

Ce psaume est un condensé lyrique des deux premiers chapitres de la *Genèse*, et se réfère explicitement au verset central du chapitre 1 : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre » (*Gen.*, 1, 26).

Ezéchiél utilise abondamment, une centaine de fois, l'appellatif « fils d'homme » : c'est ainsi que les apparitions célestes interpellent le prophète. Daniel reprendra cette appellation, dans une scène étroitement inspirée d'Ezéchiél, où l'interpellateur céleste est l'archange Gabriel (*Dan.*, 8, 17). Mais il est douteux, d'une part, qu'il faille y chercher l'origine du titre employé par Jésus et, d'autre part, que

3. Ps., 39, 6-7 ; 90, 3-10 ; 144, 3-4 ; *Job*, 25, 6, etc.

le prophète ait l'intention d'évoquer autre chose que la distance séparant l'homme du Tout-Autre et du Saint.

En dehors de *Daniel*, le seul texte qui se prête à une interprétation individuelle est le *Psaume 80* :

« Que ta main soit sur l'homme de ta droite,
le fils d'homme que tu as confirmé ! »

(*Ps.*, 80, 18)

Beaucoup pensent que, d'après le contexte, il s'agit d'Israël, qui dans certains psaumes est nommé « messie » (*oint*) ; mais d'autres évoquent un « *oint* » historique, par exemple Zorobabel ; d'autres enfin reconnaissent une allusion au *Psaume 110*, et y voient par conséquent le Messie davidique, avec le Targum (paraphrase araméenne) des *Psaumes*, qui rend ainsi les versets 15-18 :

« Souviens-toi de tes miséricordes en faveur de ta
[vigne,
et du rejeton qu'a planté ta droite,
du Roi-messie que tu as confirmé...
Ta main soit sur l'homme auquel tu as juré par ta
[droite,
sur le fils d'homme (*bar nâsh*) que tu as confirmé ».

Somme toute, l'enquête permet, en évoquant l'anthropologie biblique, de relever quelques-unes des harmoniques dont Jésus a pu faire usage en soulignant comme il l'a fait la condition souffrante du Fils de l'Homme liée à sa mission glorieuse reçue du Père.

2) Le « fils d'homme » dans le livre de Daniel

L'auteur du livre de *Daniel* vit à une époque où l'on pense que l'ère du prophétisme est close ; les scribes ont pris le relais des prêtres et des prophètes comme guides spirituels du peuple. Conscients de n'être que des commentateurs des Ecritures anciennes, ils ont développé une méthode littéraire de

« relecture » des vieux oracles dans le but de les « actualiser » en appliquant leur contenu aux problèmes de l'heure.

La littérature apocalyptique se rattache à ce courant en utilisant ses moyens propres : le livre de *Daniel*, qui peut être considéré comme la première des apocalypses juives, bien que des fragments apocalyptiques se trouvent déjà dans *Ezéchiel* et les dernières parties du livre d'*Isaïe*, est comme *Esther* ou *Judith* un de ces « écrits de résistance » à usage interne, destinés à ranimer l'espérance du peuple écrasé. Au moment le plus dramatique de la persécution d'Antiochus Epiphane, entre 167 et 165, *Daniel* entend démontrer que Dieu a communiqué à Israël sa propre sagesse, supérieure à la sagesse des païens, et sa propre puissance, qui domine tous les royaumes de la terre, sagesse et puissance qui sont le gage certains de la victoire⁴.

L'atmosphère apocalyptique est basée sur une mise en scène de révélation (*apocalypse* signifie *révélation*) : un voyant contemple au ciel la préfiguration symbolique des événements qui vont se dérouler sur la terre ; sa tâche est de les annoncer. Il faut bien saisir ce double registre en lisant le chapitre 7 de *Daniel*, où apparaît pour la première et unique fois dans l'Ancien Testament un personnage désigné « comme un fils d'homme » dont le rôle est défini par rapport au message central du livre : la venue du Royaume. Les figures célestes ne sont que la transposition d'une histoire bien réelle qui se déroule sur terre, même si les événements annoncés doivent mettre un terme définitif à cette histoire dans sa phase actuelle : ces figures permettent au voyant de comprendre et de transmettre les « mystères » (*razin*). Ce mot d'origine perse et propre à *Daniel* se retrouve

4. *Dan.*, 1, 20 ; 2, 10 ; 4, 14 ss, etc.

à Qumran : il désigne les secrets desseins de Dieu, inaccessibles aux païens, mais dévoilés aux sages d'Israël, comme aux prophètes⁵. Les mystères révélés à *Daniel* ont pour objet l'imminence du Royaume : la fin des temps annoncée par les prophètes de jadis est arrivée⁶.

Depuis *Amos* (8, 2), l'annonce du « temps de la fin » avait sa place dans la prédication des prophètes. Avec *Ezéchiel* (7, 2 ss), la proclamation s'en était faite plus pressante : la Fin est proche. Pour *Daniel*, elle entre dans le présent. Une « relecture » de *Jérémie* (25, 11) l'a en effet convaincu qu'avec le règne d'Antiochus Epiphane, les « derniers temps » sont commencés (*Dan.*, 9). Les termes employés se réfèrent à une période fixée à l'avance et qui touche à sa fin : c'est l'époque tant attendue où Dieu va réaliser les projets cachés de sa Sagesse, l'heure du Rendez-vous ; en ce temps-là, le peuple verra terminée sa détresse présente et proclamé à la face des nations l'avènement définitif du Royaume⁷.

L'approche de l'échéance conduit à leur paroxysme le péché des royaumes impies et les épreuves des sages d'Israël (*Dan.*, 8, 23 ; 11, 33 ss). Mais l'ère présente ne va plus durer longtemps : « Encore un temps, des temps et un demi-temps, et toutes ces choses s'achèveront, quand sera achevé celui qui écrase la force du peuple saint » (*Dan.*, 12, 7). C'est l'ultime combat mené par l'archange Michel : jours d'angoisse, sans doute (12, 1), mais qui finiront bientôt ; la date de la victoire n'est-elle pas déjà mise par écrit dans le livre scellé (12, 4-9) ? En ce temps-là,

5. *Dan.*, 2, 18 ss ; 4, 15 ; 5, 11 ss ; *Job*, 4, 12 ss ; 12, 13 ss ; 38, 16 ss ; *Eccli.*, 14, 20-21 ; *Sag.*, 2, 22 ; 6, 22.

6. *Dan.*, 2, 27-28 ; 8, 14 ss ; 9, 26 ss ; 11-12 en entier.

7. *Dan.*, 2, 28 ; 4, 31 ; 8, 13. 17. 19 ; 10, 14 ; 12, 6 ; cf. *Os.*, 12, 10 ; *Is.*, 2, 2 ; *Hab.*, 2, 3, etc.

heureux ceux qui auront tenu bon jusqu'aux derniers instants de leur épreuve : ils ressusciteront et se tiendront debout pour recevoir leur récompense (12, 12-13). « Les doctes resplendiront comme la splendeur du firmament, et ceux qui ont enseigné la justice à un grand nombre, comme les étoiles, pour toute l'éternité » (12, 3).

Une foi nouvelle transfigure l'attente eschatologique : la résurrection collective, entrevue par *Ezéchiél*, 37, est désormais affirmée avec fermeté comme le terme de l'espérance des martyrs (*Dan.*, 12, 2 ; 2 *Mac.*, 7, 9 ss). L'attention ne se porte plus sur un « jour de Yahvé », qui pourrait être suivi d'autres événements semblables, mais sur le dernier Jour, qui marquera la fin de l'ère présente et le début du Royaume de Dieu⁸. Celui-ci détruira tous les autres royaumes et ne sera jamais détruit ; il ne passera pas à un autre peuple mais subsistera à jamais (*Dan.*, 2, 34 ss).

Bien plus, ce Règne éternel sera communiqué à l'homme en vertu du jugement de Dieu. Auparavant, le Royaume à venir devait appartenir à Dieu seul : ce serait l'universelle épiphanie de Yahvé-Roi. Maintenant, les attributs du Règne de Dieu sont étendus à la seigneurie mondiale exercée par le « fils d'homme » et par les « saints du Très-Haut »⁹ : c'est que l'espérance n'est plus limitée à des perspectives nationalistes et terrestres comme dans le messianisme traditionnel ; le Royaume se situe désormais dans les nouveaux cieux et la terre nouvelle des derniers chapitres d'*Isaïe*.

8. Cf. A. GELIN, *Jours de Yahvé et Jour de Yahvé*, dans *Lumière et Vie*, n° 11, 1953, p. 39-52.

9. Comparer *Dan.*, 3, 33 (100) ; 4, 14. 31 ; 6, 27, où il s'agit du Règne éternel de Dieu, avec 2, 44 et 7, 18. 22. 27, où il est question du Règne à venir.

Il fallait ouvrir ces horizons avant d'aborder l'énigme du chapitre 7 : en effet, il nous semble que le personnage mystérieux dont l'apparition, si brève, aura une telle portée, doit être envisagé d'abord dans sa fonction, si l'on veut garder quelque chance de déterminer sa nature. L'auteur pense avant tout à la *mission* remplie par son personnage dans le monde futur. Sur ce point le parallélisme du chapitre 2 est éclairant. La pierre « non taillée de main d'homme » qui renverse la statue composite et devient ensuite une grande montagne remplissant toute la terre est le Règne à venir. Or le terme que nous traduisons par « royaume » ne connote pas en premier lieu un territoire ou un peuple, mais plutôt la souveraineté d'un monarque absolu. Aussi dans les chapitres 2 et 7, les différentes parties de la statue ou les quatre bêtes et la petite corne sont-elles indifféremment des royaumes ou des rois¹⁰. Au centre de perspective reste donc le Royaume. Celui qui reçoit le Royaume après le jugement rendu est-il un individu ou le symbole d'une collectivité ? Ce qui constitue pour nous les deux termes d'un dilemme n'était sans doute pas senti de cette manière par les Anciens.

« Je contemplais, dans les visions de la nuit.
Voici, venant dans les nuées du ciel,
comme un fils d'homme.
Il s'avança jusqu'à l'Ancien
et fut conduit en sa présence.
A lui fut conféré empire, honneur et royaume,
et tous les peuples, nations et langues le servirent.
Son empire est empire à jamais,
qui ne passera point,
et son royaume ne sera point détruit ».

(*Dan.*, 7, 13-14)

10. Comparer *Dan.*, 2, 37-38. 44 avec 2, 39-43 ; 7, 17-22 avec 7, 23.

Ces deux versets posent d'abord un problème littéraire. Leur forme poétique les unit aux versets 9-10, 23-27, et les distingue du reste du récit. D'ailleurs celui-ci n'est pas d'une seule venue : les passages concernant la « petite corne » (Antiochus Epiphane) semblent une addition due au rédacteur définitif du livre de *Daniel*. Celui-ci a sans doute utilisé des matériaux plus anciens, constitués d'un côté par la vision des quatre bêtes et de l'autre par la scène de l'Ancien et du Fils d'Homme ; il n'a d'ailleurs pas pris la peine d'uniformiser sa narration et de préciser, comme il l'a fait pour les quatre bêtes et la petite corne, la signification du « fils d'homme », et notamment sa relation avec les « saints du Très-Haut » qui reçoivent comme lui un empire éternel (v. 14 et v. 18, 22, 27) : c'est probablement, nous l'avons vu, que pour lui le dilemme n'était pas perçu.

Faut-il reconnaître dans le « fils d'homme », avec la majorité des critiques, un simple symbole du « peuple des saints du Très-Haut » ? On insistera en ce sens sur le fait que, dans *Daniel*, « comme un fils d'homme » signifie simplement « quelqu'un ayant l'apparence d'un homme »¹¹ et que la royauté de celui-ci est identique à celle du peuple par rapport au monde futur. Est-ce au contraire un individu qui serait le Messie davidique d'après la tradition juive et chrétienne ? Le peuple saint ne se conçoit guère sans son chef ; celui-ci règnera sur un Israël qualitatif, nouveau Saint des saints (cf. *Dan.*, 9, 24). Le roi ne fait qu'un avec son peuple : c'est une « personnalité collective » ; de là vient que l'un et l'autre

11. Comparer *Dan.*, 7, 4 : « comme un homme », avec 8, 15 : « quelqu'un qui avait l'aspect d'un homme », et 10, 16 : « comme la ressemblance des fils d'homme » ; ou 4, 22. 29. 30 : « chassé d'entre les hommes », avec 5, 21 : « chassé d'entre les fils des hommes ».

sont interchangeable¹². Ou bien ne serait-ce pas plutôt un ange, répondant céleste du peuple de Dieu, comme l'archange Michel au chapitre 10 ? En effet, les deux autres apparitions décrites dans *Daniel* comme ayant une apparence humaine représentent des anges (*Dan.*, 8, 15 ; 10, 16). Allant plus loin encore, ne devons-nous pas y voir une personnification de la Sagesse divine, incarnée dans le peuple saint ? Dans *Ezéchiel*, en effet, la gloire de Dieu apparaît sous forme humaine (*Ez.*, 1, 13 ss) ; et la nuée céleste est toujours dans la Bible le signe de la présence divine.

La diversité des opinions incline à la circonspection. Ne pourrait-on trouver quelque indice dans le cadre général de la vision ? Celle-ci est fortement teintée d'une imagerie d'origine cosmologique. Les quatre vents des cieux soulèvent la grande Mer, d'où sortent quatre bêtes. Les quatre vents suggèrent l'envergure cosmique du drame. La grande Mer, qui est ailleurs la Méditerranée, semble plutôt ici l'Océan primordial, dompté par Dieu au commencement du monde (cf. *Job*, 7, 12). Depuis longtemps, les monstres du folklore cananéen avaient été « démythisés » par les auteurs sacrés, et ne désignaient plus que les ennemis d'Israël et de son Dieu. Ainsi le dragon tumultueux dont les ondulations agitaient la Mer primordiale incarnait l'Égypte vaincue lors du passage de la Mer Rouge¹³.

Or le temps de la Fin (*Endzeit*) devait correspondre au temps primordial (*Urzeit*) : Yahvé n'est-il pas le Premier et le Dernier, lui seul ? On se représen-

12. Cf. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, 1959, p. 172-178.

13. *Is.*, 30, 7 ; 51, 9-10 ; *Ez.*, 29, 3 ; 32, 2 ; *Ps.*, 77, 17 ss ; 87, 4 ; cf. B. RIGAU, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 1932, p. 41 ss.

tait la victoire à venir sur les forces du Mal comme une nouvelle destruction, définitive cette fois, du dragon aux sept têtes du vieux mythe cananéen¹⁴. De même que l'attente eschatologique s'était formulée en termes de nouveau David ou de nouvel Exode, elle avait chez le Second Isaïe pris la forme plus radicale d'une nouvelle Création (*Is.*, 51, 9-10 ; 65, 17-25).

Dans ce nouveau paradis, n'y aurait-il pas place pour un nouvel Adam ? L'esprit se reporte à l'oracle de *Gen.*, 3, 15 :

« Je mettrai une hostilité entre toi et la femme,
entre ton lignage et le sien.
Il l'atteindra à la tête,
et tu l'atteindras au talon ».

Sans doute l'interprétation traditionnelle de ce texte au sens d'une revanche finale de l'humanité sur le serpent a-t-elle été contestée : elle repose cependant sur de fortes probabilités, et c'est ainsi que les Septante et les Targums l'ont compris¹⁵.

Reprenons en ce sens la vision de *Daniel* : devant le tribunal céleste, dont les trônes ont été disposés pour Dieu et pour les *elohim*, membres de sa cour, comparaissent les rois de la terre, qui sont « comme » des bêtes. La sentence de condamnation est prononcée contre eux. Et voici, enveloppé par les nuées du ciel, « comme » un homme. Nul ne sait d'où il vient, s'il monte lui aussi de la mer comme l'interprète le IV^e livre d'*Esdras* (cf. 1 *Rois*, 18, 44), ou s'il vient de la terre, comme le premier des ressuscités, ou s'il descend du ciel. Il paraît devant l'Ancien des Jours, dont le nom rappelle le titre du dieu El, « père des ans » dans le panthéon de Ras-Shamra, pour

14. *Is.*, 27, 1 ; *Ps.*, 74, 12-14 ; 89, 10-11 ; 104, 25-26 ; *Job*, 26, 12-13.

15. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* I, p. 958.

recevoir la souveraineté enlevée aux bêtes. N'aurions-nous pas là une réminiscence du récit de la création (*Gen.*, 1, 20-26), à travers le *psaume* 8 ?

Comme dans le *psaume*, les « enfants des hommes » auxquels appartient le Royaume, sont distingués à la fois des bêtes des champs et des oiseaux du ciel, c'est-à-dire de tous les animaux, d'une part (*Dan.*, 2, 38 ; 7, 21), et des « enfants des dieux » que sont les anges, assesseurs de la cour céleste, d'autre part (*Dan.*, 3, 25). Tout comme le peuple saint qu'il incarne, le « fils d'homme », loin d'exercer le jugement réservé à Dieu, en est le bénéficiaire : la sentence qui dépossède les bêtes de la seigneurie universelle lui en confère la jouissance. De même que le premier homme ne cesse pas d'être un individu tout en s'incorporant l'humanité entière, ainsi l'Homme nouveau : son Règne sera celui du peuple saint, de l'Israël qualitatif, de l'humanité nouvelle. Comme dans la *Genèse*, aucune allusion explicite n'est faite au Messie traditionnel ; mais précisément ne sommes-nous pas là en présence d'un messianisme nouveau, postulé par la transfiguration des espérances eschatologiques ?

Quoi qu'il en soit, il ne paraît pas que la comparaison « comme un fils d'homme », suffise à expliquer le titre de « Fils de l'Homme ». La tradition juive permet-elle d'envisager qu'une telle transformation se soit faite au temps de Jésus ?

3) Dans la littérature rabbinique

Une interprétation individuelle, et par suite messianique au sens traditionnel, de la vision de *Daniel* était en fait inévitable, remarque G.F. Moore¹⁶, à partir du moment où celle-ci serait prise en elle-même, sans tenir compte du contexte, ce qui arrivait

16. *Judaism*, II, 1927, p. 334.

la plupart du temps aux anciens commentateurs. En constatant que les choses se sont ainsi passées, il faudra toutefois éviter d'en conclure que les Rabbins ont adopté telle quelle l'idée d'un Messie transcendant. Ainsi le grand Rabbi Aqiba, au II^e siècle, qui appliquait au Roi-Messie la vision de *Daniel*, n'en reconnut pas moins comme Messie le chef de la deuxième révolte juive, Bar Kokéba.

Malheureusement, les sources rabbiniques ne permettent pas de remonter avec certitude au temps de Jésus. Par contre le Targum palestinien semble un témoin valable ; mais l'étude en est à peine commencée. Le célèbre « chant des quatre nuits », ajouté par ce Targum à sa paraphrase d'*Ex.*, 12, 42, contemple dans la quatrième nuit, « quand le monde achèvera son temps pour être délivré », le Roi-Messie transporté « au faite de la nuée » en compagnie de Moïse¹⁷. Le Targum des *Psaumes*, nous l'avons vu, reconnaît le Roi-Messie dans le « fils d'homme » du *Ps.*, 80, 18. Il est même possible que le simple titre « homme » ait été perçu comme messianique par les Targums¹⁸.

Des textes rabbiniques postérieurs confirment le témoignage de Justin (*Dialogue avec Tryphon*, XXXII), selon lequel les Juifs du II^e siècle attendaient la venue sur les nuées du « fils d'homme » de *Daniel*, et cela malgré la controverse avec les chrétiens. Ainsi Rabbi Joshua ben Levi (vers 250) harmonise *Zach.*, 9, 9 et *Dan.*, 7, 13 en fonction de la fidélité d'Israël : s'ils sont dignes, le Roi-Messie viendra avec les nuées (*'ananè*) ; s'ils ne sont pas dignes, humble (*ani*) et monté sur un âne. Dans la même ligne, un midrash

17. Voir l'excellente mise au point de P. GRELOT, dans *La venue du Messie* (Recherches Bibliques VI), 1962, p. 18-50.

18. Ce qui expliquerait par exemple en *Nombres*, 24, 7 et 14, les versions « homme » des Septante et « Roi-Messie » du Targum, cf. G. VERMÈS, *Scripture and tradition in Judaism*, 1961, p. 56 ss.

tardif sur les *Psaumes* rapprochera de *Dan.*, 7 les *psaumes* 110 et 72, reconnus comme messianiques¹⁹.

Il nous paraît donc difficile, en raison du rôle de plus en plus important reconnu au Targum palestinien dans la tradition évangélique, de nier que l'expression *bar nâshâ* ait pu représenter dès le temps de Jésus un personnage individuel en référence au livre de *Daniel*, bien qu'il soit hasardeux d'y reconnaître à proprement parler un titre messianique.

4) Dans les Paraboles d'Hénoch

Les problèmes posés par cette apocalypse apocryphe sont d'une telle complexité que nous ne pourrions guère que faire allusion à l'un ou l'autre. Nous ne possédons que la version éthiopienne d'un texte grec remontant lui-même à un original araméen ou hébreu. L'importance de cet apocryphe provient du fait qu'il présente l'unique attestation certaine, en dehors du Nouveau Testament, de l'utilisation de l'expression « Fils de l'Homme » comme un *titre* désignant le sauveur eschatologique transcendant ; les études récentes semblent en effet avoir confirmé que les termes variés de la version éthiopienne représentent la traduction d'une expression grecque unique semblable à celle des Évangiles.

C'est précisément cette coïncidence surprenante qui pose la question préalable : ne serions-nous pas devant des remaniements judéo-chrétiens d'un original ne contenant aucune allusion au Fils de l'Homme ? Le cas semble bien prouvé pour un autre apocryphe, les *Testaments des Douze Patriarches*. Or les grottes de Qumran, qui ont livré plusieurs fragments des autres sections du *Livre d'Hénoch*, n'ont

19. Cf. STRACK-BILLERBECK, *id.*, I, p. 483 ss.

jusqu'à maintenant donné aucun passage des *Paraboles*²⁰.

Cependant l'absence des *Paraboles* à Qumran ne montre-t-elle pas seulement que celles-ci formaient une œuvre indépendante, comme on le pensait depuis longtemps, et que la littérature hénochienne n'a été réunie que tardivement dans un même ouvrage ? Il faudrait un interpolateur de génie pour n'avoir introduit aucune allusion à la carrière terrestre du Fils de l'Homme. D'ailleurs, si nous passons du titre à la fonction eschatologique du personnage d'Hénoch, le rôle de l'Elu dans le jugement final, qui appartiendrait à la source primitive, est identique à celui du Fils de l'Homme et pose le même problème. Il faudrait donc envisager une refonte totale par une main chrétienne, sous l'influence peut-être de quelque gnose mal définie. En attendant que cette hypothèse soit démontrée, il serait risqué aussi bien de négliger les *Paraboles* comme attestation possible d'un emploi caractérisé du titre de Fils de l'Homme à l'époque des origines chrétiennes, que de les utiliser comme preuve de cet emploi ; nous nous contenterons donc de verser les pièces au dossier.

Le Fils de l'Homme apparaît au chapitre 46, dans des termes empruntés à *Daniel* :

« Là, je vis quelqu'un qui avait une tête de jours, et sa tête était comme de la laine blanche ; et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils d'Homme : « Qui est-il et d'où vient-il ; pourquoi marche-t-il avec la tête des jours ? »

Dès le verset suivant, nous sentons la différence :

« Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de l'Homme, qui possède la justice et avec lequel la justice

20. Cf. J.-T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, 1957, p. 31.

habite, qui révélera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité » (46, 1-3).

La comparaison de *Daniel*, « comme un fils d'homme » est devenue un nom propre, désignant une personnalité distincte. Quant à sa fonction, les perspectives rejetées ou laissées obscures par *Daniel* sont dépassées sur trois points : la préexistence éternelle du Fils de l'Homme, son identification avec le Messie, et son rôle dans le Jugement.

Le lieu où le voyant a été transporté pour contempler le Fils de l'Homme se situe au-dessus de la voûte céleste : c'est le séjour des anges et des élus, la « maison de l'assemblée » qui descendra du ciel au jour du Jugement, le grand conseil divin où réside la sagesse, où sont prises les décisions secrètes réglant la marche du monde et où coule la source de justice ²¹. C'est là que fut caché le Fils de l'Homme dès avant la création du monde :

« Avant que le soleil et les signes (du zodiaque) fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber ; il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des Esprits. Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui avant la création du monde, et pour l'éternité » (48, 3-6).

Comme *Daniel*, l'auteur ne souffle mot d'une vie terrestre du Fils de l'Homme avant la résurrection des morts qui coïncidera avec son épiphanie glorieuse (51, 1-3). L'identification possible du personnage de

21. *Hénoch*, 39, 3-7, etc. (les citations sont tirées de la traduction de F. MARTIN, Paris, 1906).

Daniel avec le peuple éprouvé puis triomphant des chapitres 11-12 permettait à la rigueur un raisonnement lui attribuant une existence terrestre, douloureuse même, comme fera Jésus. Ici au contraire sa préexistence céleste est affirmée en des termes que l'Ancien Testament appliquait à la Sagesse divine (*Prov.*, 8, 22-31). Cette existence cachée aux lieux très hauts devant le Seigneur des esprits a été révélée aux élus, en réconfort (48, 4 ss ; 62, 7) : mais là s'arrête le rôle du Fils de l'Homme dans le monde présent. Rien n'est plus éloigné du messianisme traditionnel qui, s'il admet à partir de *Michée*, 5, 1, une sorte de « prévision » du Messie dans le dessein de Dieu, attend cependant un descendant de David, « homme entre les hommes », guerrier victorieux qui restaurera la royauté en Israël et qui recevra l'hommage des nations païennes à Jérusalem.

Et pourtant par deux fois le titre de « Messie » est appliqué au Fils de l'Homme, avec allusion au *Psaume* 2 et à *Isaïe*, 11 (48, 10 ss ; 52, 4) : à l'inverse des rabbins qui appliquaient l'imagerie du « fils d'homme » au Roi-Messie, l'auteur d'*Hénoch* donne à son personnage céleste des titres messianiques. Mais l'emprunt s'arrête là, et les conceptions restent opposées. C'est le cas davantage encore de l'appellatif « Elu de justice et de fidélité » (39, 6), ou simplement « Elu », qui précisé par l'expression « lumière des nations » (48, 4 ss) semble provenir des poèmes du Serviteur (*Is.*, 42, 1 ss). En accord cette fois avec les Rabbins et toute la littérature apocalyptique, nulle part l'auteur n'envisage pour le Fils de l'Homme une destinée semblable à celle du Serviteur souffrant.

Quant à la fonction du Fils de l'Homme dans le monde à venir, elle coïncide avec le Jugement ; alors que le thème du Royaume est assez estompé, le rôle de juge des hommes et même des anges, qui n'appartient pas au personnage de *Daniel*, est devenu l'of-

fice pratiquement unique de l'Elu comme du Fils de l'Homme. C'est ainsi que ce dernier est caractérisé dès qu'il apparaît dans *Hénoch*, nous l'avons vu. C'est à lui qu'a « été donnée la somme du jugement » (69, 27) ; il suffira d'une parole de sa bouche pour rétablir définitivement la justice en sauvant les élus et surtout en « détruisant les pécheurs de devant la face de la terre ».

« En ce jour, tous les rois, et les puissants, et ceux qui possèdent la terre, se tiendront debout, et ils le verront et le reconnaîtront comme il siègera sur le trône de sa gloire ; la justice devant lui sera jugée, et de parole vaine il n'y en aura pas qui soit prononcée devant lui. Et la douleur viendra sur eux comme à une femme en travail... quand ils verront ce Fils de l'Homme assis sur le trône de sa gloire » (62, 3-5).

Point n'est besoin par conséquent que le Fils de l'Homme descende sur la terre : il suffira que, dans une épiphanie céleste, le Juge caché près de Dieu depuis le commencement du monde soit manifesté aux rois et aux puissants, révèle à chacun le secret de son destin et assigne aux justes comme aux pécheurs le lieu de leur rétribution (45, 3 ; 61, 8-9), en laissant aux anges le soin de jeter les méchants dans la fournaise ardente, tandis que les élus, revêtus d'ornements de gloire, seront réunis autour de lui pour l'éternel festin (62, 9-16).

Dans la ligne de l'Ancien Testament, les rabbins ont constamment refusé au Messie le Jugement final : c'est le privilège de Dieu. Certes, le Fils de l'Homme l'accomplit au nom du Seigneur des esprits (55, 4 ; 61, 9), mais, même ainsi limitée, une pareille médiation apparaît si exorbitante qu'on peut se demander dans quelle mesure pour un Juif il s'agit encore d'un homme.

« En dernière analyse, concluait Mgr Gry, le Messie des Paraboles, qui semble un ange et même, à un

certain degré, l'Ange du Seigneur, qui a pourtant l'extérieur d'un homme, et déjà celui du juste glorifié, personnage surnaturel au-dessus des êtres surnaturels et existant avant même la création, pourrait bien être, dans l'esprit des écrivains apocalyptiques, une sorte de premier homme, « l'homme céleste », qui a pu jouer quelque rôle au premier jour du monde — de cela, nos textes ne disent rien — mais qui jouera le plus grand quand arrivera la fin des choses »²². Il s'agirait en somme d'une « remythisation » du personnage de *Daniel*.

Même sans tenir compte des *Paraboles d'Hénoch*, nous sommes orientés en ce sens par le IV^e livre d'*Esdras* : celui-ci, composé à la fin du I^{er} siècle de notre ère, et sortant par le fait même du cadre de notre enquête, peut cependant représenter des conceptions antérieures²³. Au chapitre 13, Esdras voit monter de la mer agitée par les vents « une similitude d'homme » : « Cet homme se mouvait avec les nuées du ciel » (13, 3). Comme dans les *Paraboles d'Hénoch*, l'allusion à la vision de *Daniel* est évidente ; cependant l'expression « fils d'homme » n'apparaît pas. Le personnage est un individu, désigné comme « l'homme monté du sein de la mer » (13, 5. 25. 32. 51), son rôle est beaucoup plus proche de celui du Messie national : il n'accomplit pas le jugement (7, 33) ; il monte au sommet de la pierre devenue grande montagne (cf. *Dan.*, 2, 35), et qui est le Mont Sion ; d'une parole de sa bouche il anéantit les hordes païennes rassemblées contre lui des quatre vents du ciel (cf. *Ez.*, 38-39). Puis les exilés sont réunis dans la nouvelle Jérusalem, et alors seulement

22. *Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, 1910, p. 119.

23. Cf. L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras*, II, 1938, p. 363 ss.

a lieu le jugement, explicitement réservé à Dieu seul. Les perspectives sont terrestres comme dans le messianisme classique, et l'ennemi à vaincre est bien connu, c'est Rome ²⁴.

Cependant l'auteur n'a pu résister à l'attrait de la figure de l'Homme céleste : son personnage est pré-existant auprès de Dieu ; actuellement caché, il est tenu en réserve pour le jour où il sera révélé, et c'est au ciel qu'Esdras va le rejoindre pour rester avec lui jusqu'à la fin des temps (14, 9). S'il faut l'identifier au « Messie que le Très-Haut a gardé pour la fin des temps et qui sortira de la race de David » (12, 32), on reconnaîtra que l'assimilation de la figure céleste de *Daniel* n'allait pas sans quelque incohérence. On a l'impression de l'influence grandissante d'un « archétype ».

Un indice de cette influence est la curieuse « réhabilitation » d'Adam dans certains milieux juifs. Déjà Philon s'appuie sur le double récit de la *Genèse* pour distinguer deux Adam : l'un céleste, intelligible, incorruptible, incorporel, asexué, a été formé à l'image de Dieu (*Gen.*, 1, 26) ; l'autre est terrestre, sensible, formé de corps et d'âme, homme ou femme, mortel par nature (*Gen.*, 2, 7). La figure de l'Homme primordial a été retravaillée pour devenir une « idée » platonicienne, un « genre », prototype de l'humanité ²⁵. Les écrits pseudo-clémentins, au II^e siècle, iront jusqu'à compter le péché d'Adam au nombre des mensonges insérés dans l'Écriture par l'esprit du Mal. Adam ne serait que la première des incarnations du « vrai prophète », tandis que la dernière est en Jésus ²⁶. Cette fois nous nous trouvons devant une

24. Cf. L. VAGANAY, *Le problème eschatologique dans le IV^e livre d'Esdras*, 1906, p. 87 ss.

25. *Leg. Alleg.*, 1, 31 ss ; *De Opif. Mundi*, 134 ss.

26. Cf. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, 1930, p. 191 ss.

adaptation judéo-chrétienne du mythe gnostique de l'Anthropos, représentant les avatars de l'Âme, tombée dans la prison de la matière et finalement remontant au ciel par la voie de la gnose²⁷.

Faut-il remonter plus loin, jusqu'à l'Homme primordial de la religion indienne (*Purusha*) ? Celui-ci n'est pas le premier homme, mais une divinité mise à mort dans le premier sacrifice, et dont les membres partagés ont été utilisés par le démiurge pour fabriquer l'univers et enfin le premier couple humain. Ce mythe, qui incarne l'idée de l'homme comme image du monde, se retrouve à travers de nombreuses variantes dans les religions orientales et jusque dans l'épopée nordique de l'Edda²⁸. Mais la figure de l'Homme céleste appartient aux temps primordiaux, non aux derniers temps comme celle du Fils de l'Homme. La religion iranienne seule donne une certaine place à l'Homme primordial (*Gayomart*) dans ses perspectives eschatologiques : il sera le premier des ressuscités (comme Adam dans un texte rabbinique postérieur). Cependant nous sommes encore loin du Fils de l'Homme des *Paraboles*, qui ressemblerait plutôt au Sauveur iranien (*Saashyant*). Aussi les spécialistes demeurent-ils très réservés²⁹.

Sans doute faut-il s'orienter vers l'hypothèse d'une influence diffuse du syncrétisme hellénistique. Peut-être pourrait-on penser à une imagerie véhiculée par les cultes païens introduits en Palestine par les Séleucides ? Antiochus Epiphane, précisément, ne célé-

27. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste, III, Les doctrines de l'âme*, 1953.

28. Voir les textes rassemblés dans *La naissance du monde* (coll. Sources orientales), 1959, et la synthèse de S. MOWINCKEL, *He that cometh*, 1956, p. 420-437.

29. Cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran Ancien* (coll. Mana), 1962, p. 262 ss.

bra-t-il pas à Tyr les jeux quinquennaux en l'honneur d'Héraklès en présence des envoyés du grand-prêtre Jason (2 *Mac.*, 4, 18-20) ? Assis sur son « trône de gloire » avec ses vêtements tissés d'or brillants aux feux du soleil levant, n'avait-il pas l'air d'un dieu sous forme humaine, lui qui se faisait appeler *theos epiphanès*, « dieu manifesté »³⁰ ? Dans un écrit de contre-propagande comme le livre de *Daniel*, on comprendrait aisément que se soit glissée une vision de l'intronisation céleste d'un « fils d'homme » opposée à celle du monstre sacrilège. Par ce biais, l'imagerie des temps primordiaux se trouvait transportée dans l'histoire des derniers temps : « démythisé » par *Daniel*, le personnage aurait retrouvé par la suite certains de ses attributs légendaires.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il semble bien que des spéculations sur l'Homme céleste devaient courir au temps de Jésus dans certains cercles apocalyptiques ; prenant appui sur le personnage de *Daniel*, elles tendaient à s'acclimater dans le judaïsme.

*
**

Nos conclusions ne peuvent être que modestes. Pour un auditeur de Jésus, que signifiait le titre *bar nâshâ* ? Sans être tout à fait insolite, comme le voulait Dalman, ce n'est pas encore le vocable usuel pour désigner un homme quelconque. Non sans une certaine emphase, il pouvait évoquer aussi bien l'Homme en général qu'un individu particulier. Dans le contexte biblique de l'annonce du Royaume, la figure du « fils d'homme » de *Daniel*, déjà conçu comme

30. Comparer la description de *Dan.*, 11, 36 ss avec celle d'Hérode dans *Actes*, 12, 21-23 et d'Agrippa dans FLAVIUS JOSÉPHE, *Antiquités*, XIX, 8, 2 ; cf. J. MORGENSTERN, dans *Vetus Testamentum*, X (1960), p. 138-197, qui malgré ses outrances indique peut-être une piste intéressante.

un être individuel, devait s'imposer à la réflexion de ceux que cette appellation intriguait. Dans quelle mesure voyait-on se profiler à l'arrière-plan le Roi-Messie terrestre ou l'Homme céleste, de nouvelles découvertes permettront peut-être de le savoir. Mais il apparaît certain qu'une évocation de la mission du Fils de l'Homme se situait nécessairement dans les perspectives de la grande crise eschatologique annoncée par *Daniel* : la plénitude du péché, l'épreuve finale des justes, l'avènement définitif du Royaume. « Les temps sont accomplis. Le Royaume de Dieu est tout proche ! »

Louis-Marie ORRIEUX, o. p.

LE FILS DE L'HOMME

DANS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Le titre mystérieux de Fils de l'homme nous conduit au cœur de la conscience que Jésus avait de lui-même¹. Le terme est limité aux Évangiles, aux seules exceptions apparentes d'Actes, 7, 56 (se référant à Luc, 22, 69) et d'Apoc., 1, 13 ; 14, 14 (allusion à la vision de *Daniel*) ; surtout, il ne figure que sur les lèvres de Jésus (en Jean, 12, 34, la question de

1. On trouvera une bibliographie très complète dans J. COPPENS, *Le fils d'homme daniélique et les relectures de Dan., VII, 13, dans les Apocryphes et les écrits du Nouveau Testament*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 37 (1961), p. 5-51. Signalons quelques synthèses en français : Th. PREISS, *Le Fils de l'homme dans Etudes Théologiques et Religieuses*, 1951, p. 1-78 ; J. DELORME, *Le Fils de l'homme*, cahier « Évangile » n° 16, Paris, 1954, p. 5-71 (p. 72-73 : un utile tableau comparatif des textes synoptiques sur le Fils de l'homme) ; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 118-166 (Jésus, le Fils de l'homme) ; A. FEUILLET, *Le Règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les Évangiles synoptiques*, dans *Introduction à la Bible* de ROBERT-FEUILLET, II, Tournai, 1959, p. 790-795 (cf. 771-818) ; C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris, 1962, p. 176-192 (Jésus et l'appellation de Fils de l'homme). Pour l'exégèse des textes on trouvera grand profit à utiliser P. BENOIT, *L'Évangile selon saint Matthieu* (Bible de Jérusalem), Paris, 3^e éd., 1961.

la foule ne fait que reprendre les paroles du Seigneur). On peut dire avec certitude que le Christ le premier, et lui seul, s'est désigné de cette manière. A l'époque où les Evangiles ont été écrits, d'autres titres plus explicites, comme Seigneur ou Fils de Dieu, avaient supplanté la vieille expression. Si le terme de Fils de l'homme a persévéré dans les *logia* de Jésus, c'est qu'on l'en jugeait inséparable. Il nous fait atteindre, à travers les vestiges les plus anciens de la tradition apostolique, le témoignage que le Seigneur portait sur lui-même.

Si l'on prête attention au contenu des textes, on est amené à répartir en trois groupes les sentences concernant le Fils de l'homme.

Une première série a trait à la phase initiale de la vie publique : le Fils de l'homme se donne comme un être caché et mystérieux, doté pourtant de pouvoirs exceptionnels.

Dans une deuxième séquence de *logia*, les souffrances et la glorification du Christ sont prophétisées et le Fils de l'homme est identifié au Serviteur d'*Isaïe*.

Enfin, la venue glorieuse du Fils de l'homme constitue le thème central de tout un ensemble d'affirmations eschatologiques.

Pour révéler le mystère de sa personne, Jésus a pu suivre ces trois étapes ; toutefois, pour des raisons d'exposition qui apparaîtront mieux dans la suite, notre étude se développera selon un ordre inverse. Il nous semble préférable, en particulier, d'examiner en premier lieu la troisième série de textes, la plus apparentée à la tradition issue de *Daniel*, la plus difficile aussi par les problèmes littéraires et théologiques qu'elle pose.

Nous verrons ensuite comment ces trois lignes se recourent dans une scène synthétique : le tableau du Jugement dernier d'après saint Matthieu.

Pour terminer, nous ouvrirons une perspective complémentaire sur l'unité profonde du thème évangélique du Fils de l'homme.

I. LA VENUE GLORIEUSE DU FILS DE L'HOMME ²

1) *Le Fils de l'homme devant le Sanhédrin* (*Matth.*, 26, 64 ; *Marc*, 14, 62 ; *Luc*, 22, 69)

Il nous faut commencer par un texte extrêmement important : la déclaration de Jésus devant le Sanhédrin, et nous préoccuper d'abord de sa forme originelle. Un simple examen de la Synopse, en effet, révèle des variantes appréciables entre les trois premiers évangélistes :

Matth., 26, 64 : Désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel.

Marc, 14, 62 : Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant avec les nuées du ciel.

Luc, 22, 69 : Dès maintenant le Fils de l'homme sera assis à la droite de la Puissance de Dieu.

Matth., *Marc*, *Luc* ont en commun la prédiction de la session du Fils de l'homme à la droite de Dieu ; cette glorification doit avoir lieu incessamment, précisent *Matth.-Luc* ; chez *Matth.-Marc* il est question, en outre, d'une venue avec (ou sur) les nuées,

2. Cf. le livre important de J.A.T. ROBINSON, *Jesus and his Coming. The Emergence of a Doctrine*, Londres, 1957, et une série de remarquables études de A. FEUILLET, synthétisées dans l'art. *Parousie*, DBS, VI, Paris, 1960, col. 1337-1454 (cf. col. 1331-1419). Ajouter A. FEUILLET, *Les origines et la signification de Mt., 10, 23 b*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 23 (1961), p. 182-198 ; *Le triomphe eschatologique du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites*, dans *La venue du Messie*, Bruxelles, 1962, p. 149-171.

dont le premier évangile affirme qu'elle est très prochaine ; *Luc* ne parle pas de cet événement et supprime la vision : « Vous verrez le Fils de l'homme assis... » devient « le Fils de l'homme sera assis... ». Il ressort de cette comparaison que *Matth.* a le plus de chance de nous avoir conservé la teneur exacte de la parole du Christ. Il paraît plus primitif lorsqu'il maintient, avec *Luc*, contre *Marc*, la précision chronologique et, avec *Marc* contre *Luc*, la double annonce de la vision de la session à la droite de Dieu et de la venue sur les nuées.

D'après l'interprétation la plus commune, le Christ annonce ici sa Parousie à la face de ses juges : « A la fin de cet éon quand il apparaîtra au côté de Dieu, comme Fils de l'homme revêtu de puissance et de magnificence, il se manifestera de façon convaincante comme Messie aux hommes, même à ceux qui le jugent en ce moment »³.

Cette explication se heurte pourtant à de graves difficultés. On voit mal comment l'événement annoncé pourrait être repoussé à la fin des temps. Jésus semble penser plutôt à l'établissement tout prochain de son règne sur le monde ; de cela les Sanhédrites eux-mêmes feront l'expérience. Cette déclaration unit le *Psaume*, 110, 1 et *Dan.*, 7, 13 pour décrire d'une manière essentiellement symbolique l'intronisation messianique. Jésus s'assiera à la droite de Dieu au jour prochain de son exaltation pascalle. Dans le livre de *Daniel*, l'apparition sur les nuées du Fils de l'homme est suivie non pas de sa descente sur terre pour le jugement qui a déjà eu lieu, mais de sa venue vers l'Ancien des jours, dont il reçoit l'investiture royale :

3. J. BLINZLER, *Le procès de Jésus*, Tours, 1962, p. 149.

Le jugement se tenait, les livres étaient ouverts. J'avais encore dans l'oreille le bruit des grandes choses que disait la corne, et tandis que je regardais, la bête fut tuée, son corps détruit et livré au feu. Aux autres bêtes la domination fut ôtée, mais elles reçurent un délai de vie, pour un temps et une époque. Je contemplais dans les visions de la nuit. Voici, venant sur les nuées du ciel comme un Fils d'homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence. A lui fut conféré empire, honneur et royaume (*Dan.*, 7, 10-14).

Jésus exprime la même pensée devant le Sanhédrin : le Fils de l'homme va s'approcher de Dieu pour en recevoir le gouvernement de l'univers. *Luc* témoigne d'une évolution de l'idée eschatologique : s'il omet la mention de la venue sur les nuées, c'est que, sous l'influence de saint Paul (*1 Th.*, 4, 15-17 ; *2 Th.*, 2, 1-2), il semble réserver pour la consommation des temps l'appareil glorieux de la manifestation du Fils de l'homme.

2) *Le Fils de l'homme dans les apocalypses synoptiques*

(*Matth.*, 24, 1-44 ; *Marc*, 13, 1-37 ; *Luc*, 17, 22-37 ; 21, 1-36)

A) Dans les formes plus primitives des apocalypses synoptiques, le Fils de l'homme prophétise, comme devant le Sanhédrin, son règne messianique sur les ruines du judaïsme. La tradition évangélique comportait deux discours sur la « fin » : préoccupé de réaliser une synthèse eschatologique, Matthieu a combiné avec les données de *Marc*, 13 (cf. *Luc*, 21) un autre discours que le troisième évangéliste a gardé distinct (*Luc*, 17, 22-37). Tout le chapitre 13 de *Marc* peut s'entendre de la ruine de Jérusalem. Il en va de même pour *Matthieu*, 24, mais le premier évangéliste, qui ne donne pas nécessairement à « parousie » le sens de dernier événement, nous avertit dans son introduction qu'il considère la ruine de Jérusalem

comme un prodrome à la consommation du monde : « Dis-nous quel sera le signe de ton avènement (*parousia*) et de la fin des temps » (24, 3). Il y a avantage à examiner à part les données de Luc.

Le discours apocalyptique de *Marc* est construit comme un drame en trois actes. Toute une série de souffrances et même la prédication de l'Évangile dans le monde gréco-romain sont présentées comme des préludes au châtement de Jérusalem (v. 5-13) : c'est le commencement des douleurs de l'enfantement. Après quoi vient la tribulation suprême de la Ville Sainte, le jugement historique du peuple juif qui laissera toutefois subsister un Reste, ces « élus » en considération desquels l'épreuve sera « abrégée » (v. 14-23).

Dans le troisième acte (v. 24-27) apparaît le Fils de l'homme dans un cadre traditionnel de cataclysmes cosmiques :

Marc, 13, 26-27 : Et alors on verra le Fils de l'homme venir dans les nuées avec grande puissance et gloire.

Et alors il enverra les anges pour rassembler ses élus, des quatre vents, de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel.

Matth., 24, 30-31 : Et alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme ;

et alors toutes les races de la terre se frapperont la poitrine ;

et l'on verra le Fils de l'homme venir sur les nuées du ciel avec puissance et gloire.

Et il enverra ses anges avec une trompette sonore, pour rassembler ses élus des quatre coins de l'horizon d'un bout des cieux à l'autre.

Jésus annonce la venue du Fils de l'homme sur les nuées pour le temps qui suivra la destruction de Jérusalem. Malgré l'opinion contraire d'un grand nombre de commentateurs, ici non plus il ne s'agit pas, semble-t-il, d'une prophétie du deuxième avène-

ment. Comme dans le livre de *Daniel*, la venue du règne de Dieu est consécutive au jugement des forces adverses. Le verdict de condamnation sur Israël donne le signal de l'établissement et du déploiement de l'Eglise chrétienne sur les ruines du judaïsme. Dans ce contexte, le rassemblement des élus exprime l'entrée des juifs croyants dans le Royaume de Dieu. Jésus fait écho au thème biblique du rassemblement des dispersés (*Deut.*, 30, 4 ; *Zach.*, 2, 10) ; le Reste d'Israël retrouvera son unité en se regroupant, non autour du Temple détruit, mais autour du Fils de l'homme, chef du nouveau peuple de Dieu.

Aux deux traits de la venue sur les nuées et du rassemblement, Matthieu ajoute deux notations originales : l'apparition dans le ciel du signe du Fils de l'homme et la lamentation des tribus de la terre. Un certain nombre de Pères ont reconnu dans ce signe la croix du Christ : pensée certainement belle, mais qui matérialise trop une vision d'ordre beaucoup plus spirituel. Le signe désigne plutôt le Fils de l'homme en personne : le signe qu'est le Fils de l'homme. Par son action dans l'Eglise, Jésus manifeste qu'il est ressuscité et qu'il règne glorieusement dans le ciel. A cette vue, « toutes les races de la terre se frapperont la poitrine », non en signe de deuil ou de désespoir, mais, comme en *Zacharie*, 12, 12, dans un mouvement collectif de pénitence et de conversion, la *metanoia* signifiant la rupture avec le vieux monde du péché et l'entrée dans le Royaume.

Dans la deuxième phase du drame de la « fin », Matthieu mentionne une « parousie » du Fils de l'homme qui embarrasse fort l'exégèse :

Comme l'éclair part du levant et brille jusqu'au couchant ainsi en sera-t-il à l'avènement (*parousia*) du Fils de l'homme (*Matth.*, 24, 27 = *Luc*, 17, 24).

Cet avènement du Fils de l'homme ne saurait être l'équivalent de sa venue sur les nuées (*Matth.*, 24, 30),

parce que, dans la structure du discours, le v. 29 marque nettement le passage à une phase nouvelle, le troisième acte du drame : « Aussitôt après la détresse de ces jours-là... ». La parousie du v. 27, antérieure à la venue sur les nuées du v. 30 et liée à la « grande détresse » (*Matth.*, 24, 31), est le jugement exercé contre Jérusalem coupable. L'image de l'éclair, fréquente dans les descriptions bibliques des jugements divins (*Is.*, 29, 6 ; 30, 30 ; *Zach.*, 9, 14 ; *Ps.*, 97, 4...), indique l'évidence et la soudaineté de la manifestation vengeresse du Fils de l'homme.

B) La version lucanienne de l'apocalypse synoptique (*Luc*, 21, 1-36) pose un difficile problème d'interprétation. Cette fois, on a l'impression que la venue sur les nuées (v. 27) se rapporte au jugement final de l'humanité. Les calamités s'étendent à toute la terre (v. 27) et, entre la ruine de Jérusalem et la venue du Fils de l'homme, est introduite une période d'une durée indéterminée que l'évangéliste appelle « le temps des païens » (v. 24).

Par contre, le premier discours eschatologique de *Luc* (17, 22-37) s'entend beaucoup mieux du jugement historique d'Israël que du retour du Christ à la fin des temps. Cette période met en parallèle trois situations analogues : chacune est constituée par une série de « jours » qui débouche sur un « jour » crucial. Les jours de Noé sont terminés par le jour où il entra dans l'arche ; les jours de Lot prennent fin le jour où il sortit de Sodome ; de même, il y a les jours du Fils de l'homme qui seront accomplis le Jour où il sera révélé. Les jours du Fils de l'homme désignent le temps de son existence terrestre ; au moment de la crise de Jérusalem, les disciples regarderont avec nostalgie vers ces temps heureux, mais tout sera vain. Le Jour du Fils de l'homme surprendra les Juifs comme l'éclair soudain et évident. Mais ce jugement ne frappera pas le peuple aveuglément :

les coupables seront « pris » dans le fléau destructeur, tandis que les innocents seront « laissés ». Avant tout cela, il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup et soit rejeté par cette génération.

Adressée au même auditoire, la parabole du Juge et de la Veuve (*Luc*, 18, 1-18) s'interprète bien dans la même perspective. Les justes opprimés que Jésus exhorte à persévérer dans la prière, sont les chrétiens de la Palestine, opprimés par les Juifs incrédules. Pour eux la ruine de Jérusalem sera une vraie délivrance. La sentence eschatologique finale s'intègre parfaitement à la parole, du moins dans la rédaction de Luc :

Le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? (18, 8b).

Il faut la rapprocher de l'annonce de la diminution de la charité qui, selon *Matthieu* (24, 12) caractérisera la « fin » de Jérusalem :

Par suite de l'iniquité croissante, l'amour se refroidira chez le grand nombre.

3) *Le Fils de l'homme d'après quelques sentences eschatologiques isolées*

A) Parmi les sentences isolées sur la venue du Fils de l'homme, un *logion* du discours missionnaire de *Matthieu* a fait couler beaucoup d'encre, parce qu'A. Schweitzer avait cru y découvrir la preuve que Jésus attendait une Parousie imminente :

Si l'on vous pourchasse dans telle ville, fuyez dans telle autre et si l'on vous pourchasse dans celle-là, fuyez dans une troisième ; en vérité je vous le dis, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël, avant que ne vienne le Fils de l'homme (*Matth.*, 10, 23).

Cette parole suppose la restriction provisoire à Israël de la mission apostolique, selon l'ordre du Seigneur que rapporte *Matthieu* dans le même discours :

Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël (*Matth.* 10, 5-6).

Premiers bénéficiaires du message évangélique, les Juifs qui n'auront pas cru, seront soumis à un jugement spécial ; et, pour la communauté chrétienne de Palestine, la venue vengeresse du Fils de l'homme contre le peuple infidèle sera une libération.

B) A plusieurs points de vue, les deux *logia* eschatologiques qui précèdent la Transfiguration, présentent un grand intérêt pour notre propos (*Matth.*, 16, 27-28 ; *Marc*, 8, 38 ; 9, 1 ; *Luc*, 9, 26-27) :

Matth., 16, 27-28 : Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il rétribuera chacun selon sa conduite.

En vérité je vous le dis : il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant avec son Royaume.

Marc, 8, 38 ; 9, 1 : Celui qui a rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme, à son tour, rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges.

Et il leur disait : En vérité je vous le dis, il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance.

Luc, 9, 26-27 : Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'homme rougira, quand il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges.

Je vous le dis vraiment, il en est de présents ici même qui ne goûteront pas la mort, avant d'avoir vu le Royaume de Dieu.

La tradition a regroupé ici deux paroles primitivement distinctes, comme le montre la suture encore visible en *Marc*, 9, 1 : « Et il leur disait... ». Dans sa rédaction actuelle, la première sentence vise certainement l'avènement dernier du Fils de l'homme, mais, dans la suite de cette étude (cf. § IV), nous

aurons à nous demander si elle n'a pas été transformée. Le deuxième *logion* parle d'une venue du Règne de Dieu (*Marc, Luc*) ou du Fils de l'homme (*Matth.*) tellement rapprochée que « plusieurs personnes ici présentes » en seront les témoins. Ce genre de précision chronologique distingue fortement la seconde parole et la met en continuité avec des passages comme *Matth.*, 10, 23 ; 24, 34 et par. La venue annoncée coïncide sans doute avec l'établissement de l'Eglise et la ruine du Judaïsme. En supprimant du texte de Marc l'expression « en puissance », Luc lève toute équivoque : l'Eglise est clairement désignée, et la gloire réservée au dernier avènement. Chez Matthieu, « voir le Royaume de Dieu » devient « voir le Fils de l'homme venant avec son Royaume ». Le premier évangile distingue le Royaume du Fils et le Royaume du Père. Dans le Royaume du Fils, l'ivraie est mêlée au bon grain : nous en sommes à la phase terrestre et initiale du Royaume, c'est le temps de l'Eglise, de la prédication et de la patience de Dieu. A la fin du monde, le Christ fera disparaître « tous les scandales et les fauteurs d'iniquité » et introduira les élus dans le Royaume définitif et bienheureux du Père : « Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père » (*Matth.*, 13, 40-43 ; cf. 25, 31-46 ; *1 Cor.*, 15, 24).

C) La déclaration eschatologique qui précède la Transfiguration, rapproche deux avènements différents du Fils de l'homme. C'est le signe que la tradition évangélique mettait une certaine continuité entre les phases distinctes de l'établissement du Royaume de Dieu ; dans l'apocalypse synoptique, les deux perspectives de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde ont même pu se mêler, non sans exprimer une profonde vérité théologique. Parfois, on a affaire à un *logion* dont le sens est difficile à déterminer ; ainsi pour *Matth.*, 19, 28 et son parallèle *Luc*, 22, 30 :

Matth., 19, 28 : En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siègera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël.

Luc, 22, 20 : Vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes, pour juger les douze tribus d'Israël.

Chez Luc, la promesse est à comprendre dans la perspective ecclésiale du discours après la Cène : elle vise donc le gouvernement spirituel par les Douze du nouvel Israël. Chez Matthieu, la signification de la sentence est beaucoup moins claire. Les Apôtres seront associés au Fils de l'homme soit pour le jugement de la Parousie, soit pour gouverner le nouveau peuple de Dieu, car juger peut aussi signifier gouverner comme dans le livre des *Juges*. En toute hypothèse, les Douze partagent les prérogatives du Fils de l'homme : c'est une idée que nous rencontrerons de nouveau sur notre chemin.

4) Conclusions

De cet ensemble de textes se dégagent un certain nombre de conclusions qu'il nous faut recueillir.

a) La déclaration de Jésus devant le Sanhédrin et le discours apocalyptique manifestent clairement l'origine du titre évangelique de Fils de l'homme : la mention de la venue sur les nuées est une référence claire à *Dan.*, 7.

b) Bien que le dernier *logion* cité nous ait fait déjà entrevoir une extension collective des privilèges du Fils de l'homme, Jésus reprend l'expression de *Daniel* avec une signification foncièrement individuelle, conformément à la tradition juive (*Paraboles d'Hénoch*, IV *Esdras*...).

c) A. Feuillet et J.A.T. Robinson l'ont justement souligné : une des principales préoccupations du

Christ a été sa venue en puissance comme Fils de l'homme pour effectuer le jugement historique de Jérusalem et inaugurer le Royaume par sa Résurrection et par l'Eglise.

d) Le caractère eschatologique des annonces de la venue du Fils de l'homme a été parfois renforcé par la communauté primitive : on a pu restreindre à la Parousie proprement dite des textes qui primitivement s'appliquaient au triomphe pascal de Jésus pris dans toute son ampleur historique et théologique. La « relecture » de l'apocalypse synoptique dans la perspective de la fin des temps fournit un bon exemple de ce processus.

Il nous faut maintenant aborder une deuxième série de textes qui rattachent au titre de Fils de l'homme un contenu que le livre de *Daniel* et la tradition apocalyptique n'envisageaient pas directement : pour entrer dans la gloire, le triomphateur venu d'auprès de Dieu doit passer par l'humiliation et la mort.

II. LE FILS DE L'HOMME - SERVITEUR SOUFFRANT⁴

1) *Les trois prédictions de la Passion-Résurrection du Fils de l'homme et les logia connexes*

Après la Confession de Césarée, Jésus inaugure un enseignement nouveau : le Fils de l'homme doit réaliser le programme du Serviteur souffrant d'*Isaïe* :

A dater de ce jour, Jésus commença à montrer à ses disciples qu'il lui fallait s'en aller à Jérusalem, y souffrir beaucoup de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes, être mis à mort et, le troisième jour, ressusciter (*Matth.*, 16, 21).

4. Cf. F. GILS, *Jésus Prophète d'après les Evangiles synoptiques*, Louvain, 1957, surtout p. 134-153 (L'annonce prophétique de la Passion et de la Résurrection) ; J. GIBLET, *Jésus Serviteur de Dieu*, dans *Lumière et Vie* n° 36 (1958), p. 5-34.

Dans les synoptiques les trois annonces de la Passion-Résurrection ont un relief particulier (*Matth.*, 16, 21 ; *Marc.*, 8, 31-32 ; *Luc.*, 9, 22 — *Matth.*, 17, 22-23 ; *Marc.*, 9, 30-32 ; *Luc.*, 9, 43b-45 — *Matth.*, 20, 17-19 ; *Marc.*, 10, 32-34 ; *Luc.*, 18, 31-34). A ces énoncés font écho des sentences analogues, beaucoup plus succinctes, soit dans le récit de la Passion (*Matth.*, 26, 2 ; 26, 45 ; *Marc.*, 14, 41), soit ailleurs (*Matth.*, 17, 9-13 ; *Marc.*, 9, 9-11 ; *Luc.*, 17, 25). Malgré les différences de formulation, tous ces textes expriment une pensée identique ; ils attestent une dépendance matérielle ou d'esprit vis-à-vis de la prophétie d'*Is.*, 53 sur les souffrances et la gloire du Serviteur de Dieu. Ainsi, le verbe « être livré » (*Matth.*, 17, 22 et par. ; 20, 18-19 et par. ; 26, 2...) renvoie manifestement à *Is.*, 53, 6 : « Le Seigneur l'a livré à cause de nos péchés », et 53, 12 : « Son âme a été livrée à la mort ». La carrière du Fils de l'homme, telle qu'elle est décrite dans les prophéties de la Passion, se modèle sur le destin du Serviteur : humiliation, mort, retour à la vie. Il faut reconnaître que les trois annonces de Jésus ont reçu des précisions de la prédication chrétienne et ont été retravaillées par les évangélistes qui vivaient après les événements : *Matth.*, par exemple, a seul, en 20, 19, la mention de la crucifixion.

Il est remarquable pour notre propos que Jésus formule ces redoutables prophéties à travers le titre de Fils de l'homme. Il révèle à ses disciples qu'une véritable nécessité s'impose à lui en raison du plan divin : « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup » (cf. *Matth.*, 16, 21 et par.). Ce dessein de Dieu, Jésus le lit dans l'Écriture ; aussi, peut-il demander à ses disciples : « Comment est-il écrit du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir et être méprisé ? » (*Marc.*, 9, 12 et par.). L'introduction lucanienne à la troisième annonce de la Passion se réfère de même à un décret divin consigné dans l'Écriture :

Prenant avec lui les Douze, il leur dit : « Voici que nous montons à Jérusalem et que s'accomplira tout ce qui a été écrit par les Prophètes au sujet du Fils de l'homme » (*Luc*, 18, 31).

Or, nulle part dans l'Ancien Testament, il n'est dit que le Fils de l'homme, comme tel, doive souffrir. Étant donné, par ailleurs, que ces annonces de la Passion évoquent avec insistance les traits du Serviteur, on peut se demander pourquoi Jésus dit : « Il est écrit du Fils de l'homme », et non pas, comme il semblerait plus naturel : « Il est écrit du Serviteur de Dieu » ? Deux explications sont à rejeter qui appauvriraient singulièrement la richesse des textes. On pourrait argumenter du caractère tout à fait familier que prend le titre de Fils de l'homme sur les lèvres du Christ et comprendre la formule : Il est écrit au sujet du Fils de l'homme, au sens banal de : Il est écrit de moi. On pourrait penser aussi qu'en révélant la consommation tragique de sa destinée, Jésus ferait allusion à la note de faiblesse fréquente dans l'expression biblique « fils de l'homme » (*Is.*, 51, 12 ; *Job*, 25, 6 ; *Ps.*, 11, 4...) et affirmerait sa solidarité avec le commun des hommes. En réalité, ces souffrances et cette mort mettent Jésus à part ; il ne s'agit pas du simple partage de la condition humaine, mais d'une destinée déterminée par Dieu et librement assumée par le Christ. C'est toujours en référence à *Dan.*, 7 que doit être compris le titre de Fils de l'homme, même quand il est mis en relation avec les humiliations : dans l'apocalypse juive, l'établissement du règne de Dieu en faveur des « saints » persécutés coïncide avec l'apparition du Fils de l'homme. Le Christ ne parle pas, d'ailleurs, de la Passion sans en montrer le terme glorieux, et sa résurrection est concrètement la victoire éclatante remportée en faveur du nouveau peuple de Dieu. La déclaration devant le Sanhédrin étudiée plus haut, nous le montre avec une force particulière. En se

déclarant Fils de l'homme jusque dans ses souffrances, Jésus affirmait l'identité entre le personnage glorieux de *Daniel* et le Serviteur souffrant d'*Isaïe* : « Il est capital de noter, remarque A. Feuillet, que Jésus parle, non du Serviteur, mais du Fils de l'homme : en prédisant ainsi la Passion du Fils de l'homme céleste qu'avait contemplé Daniel, il opérait la synthèse des oracles messianiques de l'Ancien Testament à la fois les plus profonds et en apparence les plus inconciliables »⁵. Le Professeur Cullmann écrit de son côté : « Même en admettant que le judaïsme ait déjà connu l'idée d'un Messie souffrant, il est impossible de démontrer que cette souffrance ait été jamais associée à l'image de l'homme céleste qui vient sur les nuées du ciel. C'est là l'œuvre absolument nouvelle, accomplie par Jésus, d'avoir réuni dans sa conscience ces deux vocations en apparence contradictoires et d'avoir exprimé leur unité par son enseignement et par sa vie »⁶.

2) *Le Fils de l'homme donne sa vie en rançon* (*Matth.*, 20, 28 ; *Marc.*, 10, 45).

La figure du Serviteur d'*Isaïe* est évoquée aussi dans l'important *logion* sur la rançon :

Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude (*Matth.*, 20, 28 ; *Marc.*, 10, 45).

Le Royaume que le Christ vient fonder n'a pas pour loi la domination et le prestige ; le plus grand parmi les disciples est le plus disponible à ses frères et le plus humble. L'attitude des chrétiens ne fera que reproduire et prolonger celle du Maître. C'est en tant que Fils de l'homme que Jésus apparaît comme celui qui sert. Ce service volontaire prendra sa forme

5. *Introduction à la Bible...*, II, p. 794.

6. *Christologie...*, p. 139.

parfaite à l'heure où il donnera sa vie en rançon (*lutron*) pour les multitudes, soumises à l'esclavage du péché et de la mort. Il ne fait pas de doute que Jésus a médité le sens profond du Quatrième Chant du Serviteur, comme certains contacts littéraires nous aident à le percevoir. Le mot *polloi* (beaucoup) qui désigne, selon l'usage sémitique, une multitude indéterminée, caractérise le *Quatrième Chant* où il figure jusqu'à cinq fois (52, 14. 15; 53, 11. 12a. 12b). Le même texte parle à plusieurs reprises d'un don de la vie au bénéfice des hommes (*Is.*, 53, 10-12). Le terme évangélique de *lutron* formule parfaitement l'idée de fond du *Deutéro-Isaïe*. A la dernière Cène, nous retrouvons de nettes allusions au Serviteur souffrant. Le sang de Jésus sera versé (*Matth.*, 26, 28 et par.) comme la vie du Serviteur est donnée en *Is.*, 53, 12. L'instauration d'une alliance nouvelle (*Matth.*, 26, 28 et par.) se comprend par référence à l'alliance du Sinaï (*Ex.*, 24, 7-8), aux déclarations de Jérémie (31, 8), mais aussi par rapport à la figure du Serviteur qui a mission d'apporter l'alliance aux nations (*Is.*, 42, 6 ; 49, 6. 8).

3) *Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête*
(*Matth.*, 8, 20 ; *Luc*, 9, 58)

A ces textes on peut, semble-t-il, rattacher une sentence sur la condition précaire du Fils de l'homme. Matthieu (8, 20) la place au début du ministère galiléen, mais Luc (9, 58) la regarde comme plus tardive. A un candidat disciple trop enthousiaste, Jésus réplique :

Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel des nids, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête.

Cette parole qui, de prime abord, paraît simplement souligner la pauvreté du mode de vie terrestre du Fils de l'homme ou l'insécurité de son ministère,

constitue en réalité « une esquisse de la Passion »⁷. Si Jésus était resté à Nazareth, il aurait eu un gîte assuré, mais sa destinée est d'être abandonné et de n'avoir pas même l'abri provisoire que trouvent les animaux dont l'existence est la plus agitée.

4) Conclusions

a) La rencontre vivante de l'idée du Fils de l'homme et de l'idée du Serviteur de Yahvé constitue une donnée fondamentale de la conscience de Jésus. Il est à remarquer qu'il ne s'agit pas d'une juxtaposition de deux thèmes : l'idée du Serviteur est subordonnée et intégrée au titre de Fils de l'homme ; elle désigne le contenu de l'œuvre du Fils de l'homme dans sa phase terrestre. Ainsi la victoire promise aux « saints » persécutés dans le livre de *Daniel* sera le fruit du sacrifice du chef sauveur.

b) Par le fait même, le titre de Fils de l'homme qui, par son origine apocalyptique, exprimait directement la gloire et la victoire, s'adjoint, au prix d'un apparent contraste interne, une note de faiblesse et d'abaissement. Seulement le *logion* sur la rançon suggère que le service et la souffrance de Jésus ne relèvent pas d'une fatalité, mais font partie de la souveraineté du Fils de l'homme. Sans volonté de domination ni sans besoin à satisfaire, le Fils de l'homme est venu exercer la royauté de l'humilité et du sacrifice.

III. L' « EXOUSIA » DU FILS DE L'HOMME CACHÉ⁸

1) *Le Fils de l'homme caché*

Il s'agit encore de la condition paradoxale du Fils de l'homme dans une troisième série de textes qui

7. Th. PREISS, *Le Fils de l'homme...*, p. 30.

8. Cf. A. FEUILLET, *L'exousia du Fils de l'homme d'après Mc.*, 2, 10-28, dans *Recherches de Science Religieuse*, 42

réunit les premiers emplois du titre : par le moyen de cette appellation, Jésus se présente, dès le début de sa vie publique, comme un être caché et mystérieux, doté pourtant de pouvoirs exceptionnels. Le terme de Fils de l'homme désigne concrètement le Christ en ce qu'il a d'inassimilable et de déconcertant à l'idée messianique commune ; il permet à Jésus de déclarer de façon voilée et discrète tout ce qu'il manifestera peu à peu au sujet de sa mission et de sa personne. Que comprirent ses premiers auditeurs, en l'entendant se désigner ainsi ? On ne peut donner une réponse certaine à cette question. Aux yeux de beaucoup l'expression dut paraître un simple équivalent de « l'homme que je suis » ; on aurait pu penser aussi que le prophète Jésus (*Matth.*, 16, 14 et par. ; 21, 11 ; 21, 46 ; *Luc*, 7, 16...) reprenait à son compte le titre si souvent donné au prophète Ezéchiel (*Ez.*, 2, 1. 8...).

Pour une part, le titre de Fils de l'homme souligne l'attitude très humaine de Jésus au milieu des hommes, en contraste frappant avec le comportement ascétique du Précurseur. Mais, comme des enfants qui se refuseraient à tous les jeux, les Juifs récusent toutes les manifestations du plan divin de Sagesse :

Jean vient, qui ne mange ni ne boit, et l'on dit : « Il est possédé ! ». Vient le Fils de l'homme, qui mange et qui boit, et l'on dit : « Voilà un homme glouton et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs ! ». Mais justice a été rendue à la Sagesse par ses propres œuvres (*Matth.*, 11, 18-19 = *Luc*, 7, 33-35).

La déclaration de Jésus se termine par une réflexion singulière qui ouvre un horizon inattendu sur le mys-

(1954), p. 167-192 ; *Jésus et la Sagesse divine d'après les Synoptiques*, dans *Revue Biblique*, 62 (1955), p. 161-196 ; J. DUPONT, *Le paralytique pardonné (Mt., 19, 1-8)*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 82 (1960), p. 940-958.

tère du Fils de l'homme : en lui se manifeste la Sagesse de Dieu. Il est vrai que, dans le parallèle de Luc, la relation de Jésus avec la Sagesse paraît moins étroite : « La Sagesse a été justifiée par tous ses enfants » (*Luc*, 7, 35). Cependant, dans d'autres passages de la tradition synoptique, Jésus s'attribue le rôle de la Sagesse en particulier dans le *logion johannique* (*Matth.*, 11, 25-30) où les rapports intimes du Père et du Fils et l'appel aux hommes à se faire disciples s'inspirent de la phraséologie des sapientiaux.

On interprétera d'une manière analogue la sentence sur le blasphème contre le Fils de l'homme : le péché ne consiste pas à s'être mépris sur les apparences modestes du Fils de l'homme, mais à se fermer à la lumière que Dieu fait autour de son envoyé :

Si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis ; mais s'il parle contre l'Esprit-Saint, cela ne lui sera remis ni en ce monde, ni en l'autre (*Matth.*, 12, 30 = *Luc*, 12, 10).

Pécher contre le Fils de l'homme en ne soupçonnant pas tout son mystère est chose bien pardonna-ble. Toutefois, lorsque ce Fils de l'homme, muni de la puissance de l'Esprit-Saint, détruit par ses œuvres merveilleuses le Royaume de Satan, celui qui refuse de s'ouvrir à la lumière commet un péché irrémis-sible. Il rejette les avances de Dieu, il méconnaît le Fils de l'homme qui, cette fois, dévoile son mystère en instaurant le Royaume de Dieu :

Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est qu'alors le Royaume de Dieu est arrivé pour vous (*Matth.*, 12, 28).

2) L' « *exousia* » du Fils de l'homme caché

Malgré l'obscurité de cette condition cachée qui peut excuser les mauvaises paroles proférées contre lui, le Fils de l'homme commence à exercer le pou-

voir (*l'exousia*) attribué au personnage glorieux du livre de Daniel. En accordant le pardon des péchés au paralytique (*Matth.*, 9, 1-8 ; *Marc*, 2, 1-12 ; *Luc*, 5, 17-26), Jésus semble se mettre à la place de Dieu lui-même. Pour prouver son bon droit, il guérit le malade par un miracle, mais aussi il invoque sa qualité de Fils de l'homme : la guérison miraculeuse est un signe que « le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés » (*Matth.*, 9, 6 ; *Marc*, 2, 10 ; *Luc*, 5, 24). L'explication renvoie d'une manière discrète, mais réelle, au chapitre 7 de *Daniel* :

Voici, venant sur les nuées, comme un fils d'homme. Il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence. A lui fut conféré pouvoir, honneur et royaume, et tous les peuples, nations et langues le servirent ; son pouvoir est un pouvoir à jamais, qui ne passera pas, et son royaume ne sera pas détruit (*Dan.*, 7, 13-14).

Il est caractéristique de cet oracle de Daniel que le personnage céleste appelé fils d'homme reçoive *l'exousia*. Avec plus de netteté encore que dans la guérison du paralytique, Jésus se référera à ce passage lorsque, après sa Résurrection, il donnera l'ordre d'évangélisation universelle :

Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples... (*Matth.*, 28, 18-19).

Dans la sentence « le Fils de l'homme sur la terre a le pouvoir de pardonner les péchés », la formule « sur la terre » n'est pas sans importance. Il y a opposition implicite avec le ciel : le Fils de l'homme exerce sur la terre un pouvoir qui est déjà le sien dans le ciel. Cette opposition terre-ciel est particulièrement caractéristique de la littérature apocalyptique. Grâce à *l'exousia* du Fils de l'homme, la source du pardon ne reste plus cachée dans le ciel, mais est descendue sur la terre pour donner aux hommes la possibilité et l'assurance de leur rentrée en grâce.

Dans le premier évangile, l'épisode du paralytique pardonné se termine par cette réflexion originale prêtée à la foule :

A cette vue, les foules furent saisies de crainte et glorifièrent Dieu, qui avait donné aux hommes un tel pouvoir (*Matth.*, 9, 8 ; cf. *Marc*, 2, 12 ; *Luc*, 5, 26).

La pointe de cette réflexion réside dans un contraste : un pouvoir qui appartient à Dieu a été donné aux hommes. La rédaction de Matthieu doit s'interpréter en fonction de ses lecteurs : prenant la relève de la foule juive, il faut que la communauté chrétienne rende grâce à Dieu pour le pouvoir de remettre les péchés qui appartient au Fils de l'homme et est transmis par lui aux chefs de l'Eglise. La conclusion de l'épisode du paralytique fait écho à deux *logia* que le premier évangile est seul à rapporter. Pierre a reçu personnellement cette promesse :

Je te donnerai les clés du Royaume des cieux ; quoi que tu lies sur la terre sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié (*Matth.*, 16, 19).

La seconde déclaration concerne tout le groupe apostolique :

Tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié (*Matth.*, 18, 18).

Cette communication des pouvoirs du Fils de l'homme est suggérée par le livre de *Daniel* : les « saints » partagent, en effet, les prérogatives du Fils de l'homme — duquel d'ailleurs, dans la perspective historique de l'ouvrage, ils ne semblent pas réellement se distinguer :

Lorsque vint l'Ancien des jours, le jugement fut remis aux saints du Très-Haut, et le temps vint et les saints possédèrent le Royaume (*Dan.*, 22 ; à comparer à 7, 14 ; cf. 7, 27).

3) *Conclusions*

a) La note d'humilité qui enveloppe les textes de cette série, invite à ne pas interpréter le titre de Fils de l'homme en un sens purement transcendant. Jésus est un être céleste, mais apparu en forme humaine : la désignation de Fils de l'homme met en relief l'un ou l'autre aspect, selon qu'on est attentif à sa signification apocalyptique ou que l'on s'en tient au sens fondamental qu'elle a par elle-même. Pareil titre servait la pédagogie de Jésus Messie caché qui, en attendant l'issue pascalle, ne pouvait que suggérer son mystère.

b) La référence à l'*exousia* promise par Daniel au Fils de l'homme glorieux, invite à considérer le ministère terrestre du Christ comme une anticipation du Règne de Dieu en attendant l'intronisation pascalle. Par sa seule présence sur la terre, le Fils de l'homme établit le Royaume autour de lui et le concrétise en sa personne.

IV. RÉVÉLATION DE LA GLOIRE, DE LA SOUFFRANCE
ET DU MYSTÈRE DU FILS DE L'HOMME
AU JUGEMENT DERNIER (*Matth.*, 25, 31-46) ⁹

Après l'étude de cette triple série de textes, on peut en venir à l'examen de la péricope du Jugement dernier : elle représente, en effet, une évolution littéraire remarquable et une synthèse profonde des divers aspects de la théologie du Fils de l'homme. On l'a justement écrit : « C'est dans cette scène que le mystère du Fils de l'homme, et le mystère de la personne de Jésus, nous est révélé dans sa plus grande

9. Cf. Th. PREISS, *Le mystère du Fils de l'homme*, dans *Dieu Vivant*, n° 8, p. 15-36 ; J.A.T. ROBINSON, *The 'Parable' of the Sheep and the Goats*, dans *New Testament Studies*, 2 (1955-56), p. 225-237.

profondeur, et aussi dans sa grandiose, sa merveilleuse simplicité »¹⁰.

1) *Le problème littéraire*

La synthèse eschatologique composée par Matthieu (24-25) comporte trois grands tableaux : un tableau de la « fin » de Jérusalem, suivie du triomphe de Jésus dans son Eglise (24, 1-44), une suite de trois paraboles sur la « fin » individuelle des chrétiens (le majordome, les dix vierges et les talents : 24, 45-25, 30), enfin l'admirable fresque de la « fin » du monde (25, 31-46), quand le Fils de l'homme viendra pour exercer le Jugement sur l'humanité tout entière :

Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, escorté de tous les anges, alors il prendra place sur son trône de gloire. Devant lui seront rassemblées toutes les nations... (v. 31-32).

Dans son état actuel, cette page paraît résulter d'un travail rédactionnel important, comme l'a montré J.A.T. Robinson, et la critique littéraire semble être à même de dégager avec une suffisante probabilité les éléments qui remontent à la prédication de Jésus. A la base de notre texte on reconnaîtra deux joyaux de la tradition évangélique. Tout d'abord, une parabole du Berger qui pouvait avoir la forme suivante : « Le Royaume des Cieux est comparable à un troupeau qu'un berger rassemble. Il met à part les brebis et les boucs : il place les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche » (cf. v. 32-33). Cette courte parabole, concernant la séparation eschatologique comme celles de l'ivraie (*Matth.*, 13, 24-30) et du figuier (*Matth.*, 13, 47-48), a été centrée sur la Parousie du Fils de l'homme, souverain Juge (v. 31, 32a, 34, 41, 46). D'autre part, le dialogue entre le

10. Th. PREISS, *Le Fils de l'homme*, p. 43.

Christ et les hommes (v. 35-40, 42-45) remonte certainement à Jésus (sauf quelques éléments rédactionnels) ; on lui trouve plusieurs séries de *logia* parallèles :

Marc, 9, 37 et par. : Quiconque accueille un de ces petits enfants à cause de mon nom, c'est moi qu'il accueille...

Math., 10, 42 et par. : Quiconque donnera à boire à l'un de ces petits rien qu'un verre d'eau fraîche, en tant qu'il est un disciple, en vérité je vous le dis, il ne sera pas frustré de sa récompense.

Luc, 12, 8-9 et par. : Je vous le dis, quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme à son tour se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié à la face des hommes sera renié à la face des anges de Dieu.

Voici maintenant le texte de la péricope du Jugement, compte tenu des éléments jugés rédactionnels (signalés en italique) :

31) *Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, escorté de tous les anges, alors il prendra place sur son trône de gloire.*

32) *Devant lui seront rassemblées toutes les nations, et il séparera les gens les uns des autres, tout comme le berger sépare les brebis des boucs.*

33) Il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche.

34) *Alors le Roi dira à ceux de droite : « Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis les origines du monde.*

35) Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli,

36) nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venu me voir ».

37) *Alors les justes lui répondront : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te désaltérer,*

38) étranger et de t'accueillir, nu et de te vêtir,

39) malade ou prisonnier et de te venir voir ? »

40) *Et le Roi leur fera cette réponse* : « En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ». *Alors il dira à ceux de gauche* : « Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le Diable et ses anges.

42) Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire,

43) j'étais un étranger et vous ne m'avez pas accueilli, nu et vous ne m'avez pas vêtu, malade et prisonnier et vous ne m'avez pas visité ».

44) *Alors ceux-ci lui demanderont à leur tour* : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé ou assoiffé, étranger ou nu, malade ou prisonnier, et de ne te point secourir ? »

45) *Alors il leur répondra* : « Dans la mesure où vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait ».

46) *Et ils s'en iront, ceux-ci à une peine éternelle, et les justes à une vie éternelle.*

Le v. 31 doit retenir davantage notre attention, car il fait intervenir explicitement le Fils de l'homme, et en même temps, va nous permettre de justifier pour une part l'analyse littéraire de la péricope :

Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, escorté de tous les anges, alors il prendra place sur son trône de gloire.

Ce texte vient au terme d'un développement littéraire que nous avons la bonne fortune de pouvoir retracer ; il suffit de le comparer à un *logion* du Seigneur transmis à la fois par la double et la triple tradition (*Matth.-Luc* et *Matth.-Marc-Luc*).

(Double tradition)

Luc, 12, 8-9 : Je vous le dis, quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme à son tour se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié à la face des hommes, sera renié à la face des anges de Dieu.

Matth., 10, 32-33 : Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, à mon tour je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux ; mais celui qui me reniera devant les hommes, à mon tour je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux.

(Triple tradition)

Marc, 8, 38 : Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme, à son tour, rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges.

Luc, 9, 26 : Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'homme rougira, quand il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges.

Matth., 16, 27 : Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il rétribuera chacun selon sa conduite.

A travers cet ensemble de textes se fait jour une triple tendance. Dans sa forme plus primitive, représentée par *Luc*, 12, 8-9, la sentence du Seigneur a bien une portée eschatologique : par le fait qu'ils sont confrontés à la personne du Messie, les hommes sont en présence de l'événement eschatologique. Leur réaction devant lui a des conséquences éternelles, car en lui Dieu a dit sa parole définitive, et le dernier Jour se reflète dans l'aujourd'hui du ministère messianique du Fils de l'homme. La rédaction de *Marc* (8, 38) implique un développement appréciable : le présent reste le moment crucial, mais l'avènement eschatologique dont il s'agit cette fois est la seconde venue. *Matth.*, 16, 27 représente le terme du mouvement : la sentence a perdu toute relation directe au ministère terrestre du Christ et toute l'attention se porte sur le grand événement à venir de la Parousie. Or il est manifeste que *Matth.*, 16, 27 constitue un parallèle très étroit de *Matth.*, 25, 31 que nous étudions.

Il faut relever aussi la connexion, propre à Matthieu, entre second avènement et rétribution. Outre *Matth.*, 16, 27, on la rencontre dans l'explication matthéenne de la parabole de l'ivraie :

De même qu'on enlève l'ivraie et qu'on le consume au feu, de même en sera-t-il à la fin du monde : le Fils de l'homme enverra ses anges, qui ramasseront de son Royaume tous les scandales et tous les fauteurs d'iniquité, et les jetteront dans la fournaise ardente : là seront les pleurs et les grincements de dents. Alors les justes resplendiront dans le Royaume de leur Père (*Matth.*, 13, 40-43).

A un troisième point de vue encore, *Matth.*, 25, 31 apparaît au terme d'un développement littéraire : si l'on compare les textes de la double et de la triple tradition que nous avons donnés, on constate que la gloire et les anges ont tendance à se détacher progressivement du Père pour être transférés au Fils de l'homme :

Luc, 12, 8-9 : devant les anges de Dieu ;

Marc, 8, 38 : dans la gloire de son Père avec les saints anges ;

Luc, 9, 26 : dans sa gloire et dans celle de son Père et des saints anges ;

Matth., 16, 26 : avec ses anges dans la gloire de son Père ;

Math., 25, 31 : dans sa gloire, escorté de tous les anges.

2) La perspective théologique

Cette scène du Jugement est d'un effet saisissant lorsqu'on la replace dans l'économie du premier évangile : elle constitue non seulement l'achèvement de la synthèse eschatologique, mais encore une ouverture grandiose sur la gloire du Fils de l'homme, et sur le sort bienheureux ou tragique réservé aux hommes, avant que n'éclate la Passion du Fils de

l'homme. Comme Jésus l'affirmera lui-même devant le Sanhédrin, son triomphe commencera bientôt après le Procès.

Les considérations de critique littéraire, nécessaires à leur plan, ne doivent pas faire oublier la cohérence et la profondeur théologique de cette composition dont le thème du Fils de l'homme constitue le centre unificateur. L'aspect glorieux est en vedette : dans sa propre gloire, escorté par les anges, le Christ vient exercer le jugement, cette fonction aussi divine que la création du monde. Le Fils de l'homme n'est plus le témoin qui confesse ou renie les hommes devant son Père, mais le Juge souverain en personne. On se souvient que dans le livre de *Daniel* le Fils de l'homme n'apparaît qu'après le jugement purificateur, toutefois les *Paraboles d'Hénoch* lui reconnaissent la fonction de juge. Seulement, dans cet apocryphe, le personnage messianique, vivant déjà caché auprès de Dieu, n'a pas à mener une vie terrestre avant d'assumer son rôle glorieux ; dans la scène de Matthieu, la présence cachée du Juge céleste au cœur de l'humanité souffrante est révélée aux nations rassemblées. « En attendant sa manifestation glorieuse le Fils de l'homme connaît un mode d'existence et de présence d'un genre très particulier, secret et mystérieux. Il aura été mystérieusement présent dans les misérables, dans ses frères affamés, dénudés, malades, prisonniers. Lors de sa parousie, le juge transcendant, le Fils de l'homme de Daniel et d'Hénoch, révélera à toutes les nations rassemblées et massées à sa droite et à sa gauche un mystère de dimensions cosmiques. Ce juge qu'ils croiront voir pour la première fois, les hommes l'auront rencontré depuis longtemps tout au long de leur vie de tous les jours. Et ce mystère ils ne le connaîtront que quand il sera trop tard, quand déjà ils auront été jugés et classés à droite

ou à gauche »¹¹. Il y a là une allusion à la souffrance du Fils de l'homme, représenté par Daniel comme le symbole et le chef des « saints » persécutés et reprenant le rôle du Serviteur d'Isaïe qui porte les maladies et les péchés du monde. La nouveauté de cette page est de faire tenir en un faisceau aussi serré les trois aspects principaux de l'idée évangélique du Fils de l'homme : la gloire, la souffrance, le mystère, et d'affirmer avec une force unique la solidarité dans la misère et l'identité mystique entre le Fils de l'homme et tout homme. Sur le chemin de Damas, Saül le persécuteur recevra la même révélation : « Je suis Jésus que tu persécutes » (*Actes*, 9, 5).

V. LE FILS DE L'HOMME SUR LA TERRE COMME AU CIEL¹²

1) Pour terminer cette étude, nous ouvrirons une perspective complémentaire en reprenant une intéressante hypothèse du P. Guillet. Cet essai, qui cherche un point unificateur en deçà même des groupes de textes que nous avons distingués, fait fond sur une double constatation. Tout d'abord, Jésus se désigne toujours comme Fils de l'homme à la troisième personne, comme s'il s'agissait d'un personnage qui pourrait être différent de lui. Certains critiques ont même soutenu que Jésus ne s'identifiait pas au Fils de l'homme ; on a voulu en tirer la preuve de textes comme *Luc*, 12, 8 où le Fils de l'homme et le « moi » de Jésus semblent s'opposer :

Quiconque se déclarera pour *moi* devant les hommes, le *Fils de l'homme* à son tour se déclarera pour lui devant les anges de Dieu.

11. Th. PREISS, *Le mystère du Fils de l'homme*, p. 26.

12. Cf. J. GUILLET, *A propos des titres de Jésus : Christ, Fils de l'homme, Fils de Dieu*, dans *A la rencontre de Dieu, Mémorial Albert Gelin*, Le Puy, 1961, p. 309-317.

L'idée est à retenir d'une certaine distance entre le personnage désigné à la troisième personne et le Christ dans son existence terrestre et empirique.

Deuxième fait : toutes les fois que Jésus utilise la mystérieuse appellation, « c'est pour indiquer ce qu'il fait ou ce qu'il fera, jamais pour dire ce qu'il est »¹³ : le Fils de l'homme est venu (*Matth.*, 11, 19 et par.) et viendra (*Matth.*, 10, 23 ; 16, 27-28 et par., etc.), il n'a pas où reposer sa tête (*Matth.*, 8, 20 et par.), il doit souffrir et ressusciter... Jamais le titre ne répond à la question de l'identité de Jésus. Aucune déclaration n'affirme : Je suis le Fils de l'homme, ni aucune confession de foi ne proclame : Tu es le Fils de l'homme. La question posée aux disciples : « Au dire des gens, qui est le Fils de l'homme ? » (*Matth.*, 16, 13 ; cf. *Marc.*, 8, 27 ; *Luc.*, 9, 18) doit se traduire : Qui est pour vous ce personnage du Fils de l'homme que vous avez devant vous ?

2) Comment interpréter cette double constatation ? Il faut encore avoir recours aux conceptions apocalyptiques que met en œuvre le livre de *Daniel*. Un des aspects essentiels de ce genre littéraire est d'établir des correspondances entre les événements terrestres et le monde de Dieu. Les visions apocalyptiques transcrivent en scènes célestes les faits de l'histoire humaine et dévoilent leur signification du point de vue des desseins divins. Les voyants contemplent dans le ciel l'histoire du peuple de Dieu, son sens, ses péripéties, sa consommation. Jésus est précisément le Fils de l'homme « en accomplissant sur la terre ce qui est écrit du Fils de l'homme dans le ciel. Plus exactement, l'existence de Jésus se poursuit, si l'on ose dire, sur deux registres, l'un céleste et l'autre terrestre. Ses gestes sont sur la terre la manifestation d'une destinée qui n'est pas de la terre... La vie

13. J. GUILLET, p. 310.

de Jésus est en somme l'inverse d'une apocalypse, ou plus exactement, le déchiffrement d'une apocalypse... (A l'inverse des apocalypticiens) il n'est pas le voyant qui contemple de l'extérieur le déroulement d'une existence étrangère, il est celui dont l'existence accomplit sur la terre un dessein céleste »¹⁴.

Il s'ensuit que le titre de Fils de l'homme implique une dualité d'aspects qui se manifeste dans les textes sous une double modalité. Un parallélisme parfait existe parfois entre le geste terrestre de Jésus et la situation céleste : « Le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés », sous-entendu : comme il l'a dans le ciel (*Matth.*, 9, 8 et par.). L'ordre de mission universelle est fondé sur la puissance sans limites du Ressuscité : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (*Matth.*, 28, 18). Habituellement, les actions terrestres de Jésus et le dessein céleste ne sont pas accordés par une simultanéité aussi totale, mais ils ne cessent d'entretenir les plus étroites correspondances, même si le geste historique du Christ est l'opposé de celui qui relève de la scène d'en haut. Le Fils de l'homme sème la Parole sur la terre (*Matth.*, 13, 37) ; à la fin des temps, il envoie du ciel ses anges recueillir la moisson (*Matth.*, 13, 41). Le Fils de l'homme a son heure sur la terre comme au ciel : sur la terre, il est livré aux mains de ses ennemis (*Matth.*, 26, 45 et par.), au ciel, il apparaît en triomphateur sur les nuées (*Matth.*, 26, 64 et par.).

Si cette manière d'envisager le titre de Fils de l'homme est exacte, on voit les conséquences théologiques qui en résultent. Cette appellation ne définit pas directement l'être de Jésus. Elle met en relief l'aspect céleste de son existence, elle réfère sans cesse le déploiement de sa carrière historique à ce qui a

14. J. GUILLET, p. 312.

été décidé dans le ciel. Du même coup apparaît la portée dynamique du titre. Si Jésus ne devient pas Dieu, il a à devenir toujours plus Fils de l'homme ; il ne le sera pleinement que lorsque sera achevé en lui le dessein divin ; alors Jésus coïncidera parfaitement avec la figure céleste. Le titre de Fils de l'homme se rapporte d'une manière directe à la mission historique du Fils ; il signifie « toute la condition humaine de Jésus référée à sa condition divine »¹⁵. Il s'appuie sur la donnée fondamentale de la conscience de Jésus : sa certitude d'être le Fils unique de Dieu. La formule fréquente : « Le Fils de l'homme est venu... » évoque la préexistence, le rang surhumain de celui qui parle, engagé dans une existence terrestre. L'exercice de la prérogative divine de pardonner les péchés implique la communication au Fils de l'homme sur la terre de ce qui est sa condition propre. Th. Preiss l'a écrit justement : « Avec l'enseignement de Jésus sur le Fils de l'homme, la christologie du Nouveau Testament est à son maximum dès son point de départ »¹⁶.

Michel CAMBE, o. p.

15. C. LARCHER, *L'actualité chrétienne...*, p. 191.

16. *Le Fils de l'homme*, p. 76.

LE FILS DE L'HOMME SELON SAINT JEAN

Le quatrième évangile nous plonge dans une atmosphère très différente de la tradition synoptique. Le Christ de saint Jean est le Fils qui est retourné auprès du Père, inondé de la Gloire qu'il possédait dès avant la création du monde. Son œuvre de salut est consommée : il donne la Vie qui demeure une réalité future dans les trois premiers évangiles. Le Mystère pascal illumine le regard du disciple sur Jésus : il est transporté dans le monde de l'Esprit, qui conduit dans toute la vérité et qui donne la vie. C'est « l'évangile spirituel » dans toute la profondeur de ce terme.

Il n'est que plus remarquable que cet évangile appelle encore le Fils *Fils de l'Homme* et qu'il ait conservé ce titre archaïque de Jésus, étroitement lié à celui de Fils, en neuf contextes du début du *livre des Signes* (chap. 1-12) à l'entrée solennelle du récit de la Passion (13, 31-32). Comme dans la tradition synoptique, ces treize mentions¹ n'apparaissent que sur les lèvres de Jésus, sauf en un cas (12, 34) où la foule des Juifs s'interroge : « La Loi nous a appris

1. Avec les meilleurs manuscrits et la plupart des commentateurs, il faut lire Fils de l'Homme et non Fils de Dieu en 9,35. Le contexte de jugement qui suit favorise d'ailleurs cette lecture.

que le Christ demeurera toujours. Comment peux-tu dire : *Il faut que le Fils de l'Homme soit élevé ? Qui est ce Fils de l'Homme ?* » Cette interrogation oppose l'attente juive du Messie à la mystérieuse figure qui est au cœur du message chrétien². Une fois de plus, nous sommes reportés au vocabulaire même de Jésus et à sa conscience personnelle.

Comme dans les évangiles synoptiques, le Fils de l'Homme doit entrer dans sa gloire et il doit réaliser un jugement ; auparavant, il doit être assimilé au Serviteur qui donne sa vie ; dès maintenant, il est nanti d'un pouvoir de salut. Toutefois ces thèmes sont admirablement fondus dans la symphonie johannique qui fait éclater la Gloire du Sauveur du monde. Ils sont organisés dans un développement où rien ne semble laissé au hasard. La première mention du Fils de l'Homme est une annonce prophétique : « En vérité, en vérité, je vous le dis, *vous verrez* le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'Homme » (1, 51). Et la dernière est la solennelle affirmation d'un accomplissement de la promesse : « *Maintenant* le Fils de l'Homme a été glorifié et Dieu a été glorifié en lui » (13, 31).

Entre ces deux moments, la carrière du Fils de l'Homme prend forme de voyage³. Il descend du ciel pour remonter au ciel. A trois reprises, l'évangéliste revient sur ce schème de la descente et du retour du Fils de l'Homme : à Nicodème, Jésus annonce que le Fils de l'Homme, qui est descendu du ciel, doit monter au ciel (3, 13) ; aux Juifs, après la multiplication des pains, il proclame qu'il est le vrai pain

2. Cette interrogation des Juifs semble suggérer que la figure du Fils de l'Homme n'était pas très répandue dans le milieu juif au moment où écrit l'évangéliste.

3. J. DELORME, dans l'excellent cahier *Évangile* (16) sur *Le Fils de l'Homme*, p. 51 ss, suggère le thème du voyage à partir de Jean, 1, 51 et 13, 1.

descendu du ciel pour monter là où il était auparavant (6, 27.33.38.51.53.58.62) ; après sa résurrection, il déclare à Marie de Magdala qu'il n'est pas encore monté vers le Père et qu'elle doit faire part aux frères de ce retour du Fils : « Va trouver les frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (20, 17). Le voyage est terminé : le Fils attire vers le Père tous les enfants de Dieu dispersés dans le monde.

Sur cette trame du voyage un autre fil : le thème de l'élévation et de la glorification du Fils de l'Homme. A trois reprises également, Jean introduit l'annonce de l'élévation du Fils de l'Homme. A Nicodème, Jésus affirme que le Fils de l'Homme doit être élevé : l'élévation est parallèle au thème de la descente et de la montée (3, 14). Aux Juifs, il déclare qu'ils élèveront le Fils de l'Homme et que cette élévation révélera qui il est (8, 28). A la fin du livre des signes, lorsque se consomme l'aveuglement des Juifs et que les Grecs, prémices des Gentils, demandent à voir Jésus, l'Heure du Fils de l'Homme est venue : « Moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12, 23. 32). Dans ce dernier passage, l'élévation se confond avec la glorification. Les trois annonces de la Croix sont closes. Il ne sera plus question que de la Gloire qui déjà se manifeste sur la Croix du Fils de l'Homme : à l'Heure où Judas s'enfonce dans la nuit, le Fils de l'Homme pénètre dans la Gloire (13, 31).

Cependant ce retour qui est une élévation confère au Fils de l'Homme le pouvoir de donner la vie, dont l'envers est le Jugement du monde. Ce troisième thème est introduit dès l'entretien avec Nicodème (3, 14-21). C'est là le travail que le Père a confié au Fils de l'Homme (5, 19-30). Le Fils de l'Homme donne sa chair pour la vie du monde : c'est la tâche qui s'achèvera sur la Croix (6, 51 ss). Le Jugement est déjà à l'œuvre : les aveugles, c'est-à-dire les pécheurs,

accueillent la lumière qui conduit à la vie, tandis que les clairvoyants s'enfoncent dans les ténèbres du péché (9, 35-41). Vient en effet l'Heure de la mort du grain de blé, prémices de la moisson universelle, alors que les Juifs préfèrent la gloire qui vient des hommes à la gloire qui vient de Dieu (12, 20 ss). Le Fils de l'Homme est vraiment l'Homme qui contient en lui, dans sa totale consécration à la volonté du Père, le salut de tout homme.

Après avoir discerné l'étonnante unité de ce regard sur le Fils de l'Homme, qui vient dans la chair pour entraîner dans la Gloire l'humanité entière, il faut revenir sur chacun de ces thèmes, pour en marquer à la fois la continuité avec la tradition synoptique et l'originalité géniale du théologien inspiré qui contemple le Mystère dans son achèvement.

LE VOYAGE DU FILS DE L'HOMME

La première mention du Fils de l'Homme dans le quatrième évangile se détache sur une scène de l'Ancien Testament, qui évoque un voyage (1, 51). Les premiers disciples suivent Jésus que Jean-Baptiste a désigné comme l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde (1, 29. 36). Ils ont reconnu Jésus comme le Messie, Roi d'Israël (1, 41. 49). Simon a vu son nom changé en celui de Céphas par le Maître (1, 42). Et voici que Jésus annonce au dernier venu, Nathanaël, l'opiniâtre mais vrai israélite, qu'il y a plus en lui que l'attente d'Israël, plus que le Messie-Roi : « Tu verras mieux encore ! » (1, 50). Puis il continue et la prophétie semble s'adresser à tout le groupe des disciples : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'Homme »⁴.

4. Sur ce passage, on consultera M.-E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, p. 95-131. Le P. Boismard y expose la théologie

Cette « montée-descente » des anges de la terre au ciel et du ciel sur terre fait allusion à l'échelle de Jacob, à la vision qu'eut le Patriarche Jacob à Béthel. Là Israël, en la personne de l'ancêtre, reconnaît la présence divine : en cette maison de Dieu, un chemin est ouvert entre la terre et le ciel (*Gen.*, 28, 10-12). Or Jacob-Israël reçoit cette révélation au cours d'un voyage qu'il effectue loin de son père et de la maison paternelle : c'est au cours de cette marche qu'il contracte mariage avec les filles de Laban.

L'évangéliste a certainement repris le thème de la présence divine dans le Fils de l'Homme dès sa carrière terrestre. Il est le Verbe fait chair en lequel demeure la Gloire de Dieu, comme dans le sanctuaire de Béthel et celui de Jérusalem. Il est le Temple consacré au Père, dans lequel s'accomplit le culte en Esprit et en vérité (2, 19-22 ; cf. 10, 36-38). Cette Gloire ne va pas tarder à se manifester aux disciples (2, 11). Dès son voyage sur terre, les anges montent et descendent au-dessus du Fils de l'Homme, l'escortent partout où il va. Le cortège triomphal de la Parousie est déjà celui de l'Incarnation et de la tâche terrestre de Jésus (cf. *Matth.*, 13, 39. 41 ; 16, 27 ; 24, 31 ; 25, 31).

Mais Jean ne s'est-il pas souvenu encore que la Gloire du Fils de l'Homme se révèle au cours d'un voyage, au cours duquel Celui qui vient d'en-haut se présente comme l'Époux (cf. 3, 29) ? Est-ce trop prêter à l'évangéliste et trop préjuger de ce que l'on

johannique du Fils de l'Homme. Il explique l'anomalie du changement de nombre entre le v. 50 : « Tu verras... » et le v. 51 : « Vous verrez... » (cf. *Matth.*, 26, 64) comme le signe que le logion johannique aurait existé à l'état séparé. On peut aussi comprendre ce changement de personne d'une autre manière : c'est la fin du récit des vocations et Jésus s'adresse à tout le groupe.

a appelé ses « silences », quand on sait que des hommes imprégnés des Ecritures avaient en mémoire, non seulement une citation, mais son contexte entier ? En ce cas, Jean, dès le point de départ, assurerait que le Fils de l'Homme, au cours même de son voyage (descente-montée), est vraiment le Médiateur de la Gloire et du salut, puisque les Anges même ne le quittent pas et montent-descendent au-dessus de lui.

Quoi qu'il en soit, ce passage nous fait pénétrer dans une perspective bien johannique. Le Fils de l'Homme est le sanctuaire de la Gloire, où s'instaure un échange entre le Ciel et la Terre. Le schème temporel de la tradition synoptique, qui opposait le monde actuel où le Fils de l'Homme demeure caché et le monde à venir où sera révélée la gloire du Fils de l'Homme, cède le pas à un cadre plus spatial. Il ne s'agit plus d'une succession de siècles, mais d'une opposition des mondes si caractéristique de la mentalité du quatrième évangile. Cette opposition du ciel et de la terre, du monde d'en-haut et du monde d'en-bas, rentre dans une perspective générale que l'on a appelée le dualisme de Jean. Ce dualisme aime à s'exprimer à travers des couples antinomiques, comme ceux de ténèbres et de lumière, de mort et de vie, de chair et d'esprit.

C'est précisément dans ce cadre dualiste, plus spatial que temporel, que Jean situe le voyage du Fils de l'Homme : il descend d'en-haut pour venir en ce monde et il quitte ce monde pour retourner auprès du Père. Le monde en lequel il vient est le monde soumis au Péché (1, 29 ; 8, 23-24 ; 9, 39-41), plongé dans les ténèbres qui sont celles de la mort (5, 24) et finalement esclave du Prince de ce monde (12, 31). Nous ne sommes pas tellement loin du Royaume de Bézélzéboul, Prince des démons, en lequel opère le Fils de l'Homme avec sa puissance mystérieuse,

mais en Jean la séparation s'établit beaucoup plus à l'intérieur d'un univers, entre ceux qui appartiennent à la lumière et ceux qui optent pour les ténèbres, qu'entre deux époques qui se succèdent. L'« éon présent » est devenu le « cosmos », avec toute son ambiguïté, tandis que l'« éon futur » a totalement disparu.

Ce cadre spatial offre l'avantage de souligner la fonction du Fils de l'Homme : il est Médiateur entre le Ciel et la Terre. Il appartient au monde d'en-haut : il est le Fils unique qui est dans le sein du Père (1, 18), le Témoin qui parle de ce qu'il entend de son Père (3, 11-12), le Pain de vie qui descend du ciel pour la vie du monde (6, 51), le Fils libre dans la maison du Père qui vient pour rendre libres les hommes par la vérité (8, 31 ss).

En descendant dans le monde, il appartient non moins réellement à ce monde d'en-bas. Il y prend la chair qui donnera la vie au monde par la mort du Fils de l'Homme (1, 14 ; 6, 51). Il y devient celui que les Juifs appellent « cet homme » et qu'ils croient « fils de Joseph » (6, 42), alors qu'ils ne peuvent connaître son vrai Père (8, 19). Et parce que le Fils de l'Homme vient dans le monde comme un homme, il peut faire « passer » celui qui accueille sa parole de la mort à la vie (5, 24), lorsque lui-même « passe » de ce monde à son Père (13, 1).

Sans doute ce vocabulaire spatial implique-t-il la préexistence du Fils de l'Homme. Elle était déjà mystérieusement suggérée par la tradition synoptique : « Le Fils de l'Homme est venu... » Elle s'inscrit tout à fait sur l'horizon théologique du quatrième évangile. Mais il n'est pas sans intérêt de remarquer que Jean se sert avant tout de ce titre pour exprimer la mission du Fils de l'Homme en vue de l'œuvre du salut et de son élévation. Le Fils de l'Homme semble être pour Jean le Fils envoyé par le Père (3, 17 ;

6, 29 ; 8, 29), en qui le Père demeure et qui est dans le Père. C'est en lui et par lui que se réalise l'œuvre que le Père a confiée au Fils.

Ce cadre dualiste ressemble sans doute à celui de la littérature apocalyptique, où il existe une correspondance entre les événements du registre terrestre et ceux du registre céleste. Et l'on peut retrouver dans la tradition synoptique, à propos du Fils de l'Homme, l'opposition Ciel-Terre (cf. *Matth.*, 9, 6). Mais il faut reconnaître qu'il revêt dans le quatrième évangile une ampleur et un style cosmique qui semble plus proche de certains milieux de pensée hellénistique que du dualisme juif, si durci soit-il, comme celui de la communauté sectaire de Qumran. Si l'on veut chercher une analogie, on est orienté vers le cadre paulinien des épîtres de la captivité, où le Mystère salvifique se dessine également sur un horizon cosmique. Le monde d'en-haut, vers lequel le chrétien doit diriger son regard, est opposé au monde terrestre (*Col.*, 3, 2). Le passage, l'accès entre ces deux mondes se réalise par le Christ qui est monté aux cieux après être descendu dans les régions inférieures de la terre (*Eph.*, 4, 8-10). Après être monté aux cieux, le Christ est maintenant la Tête dont le Corps reçoit cohésion et vie : cette Plénitude du Christ qui remplit le Corps rappelle la Plénitude du Verbe, dont les hommes reçoivent grâce et vérité (*Jean*, 1, 16-17). Enfin le Corps du Christ devient ainsi le Temple de Dieu, dans l'Esprit, où les chrétiens issus du paganisme ont accès auprès du Père (*Eph.*, 2, 11-22). Il faut avouer qu'il existe des traits communs entre le quatrième évangile et cet horizon paulinien. Il ne semble pas que des thèmes communs à la catéchèse puissent les expliquer. Peut-être un milieu identique, celui de l'Asie Mineure travaillé par une certaine gnose, permettrait-il de

comprendre cette parenté sans faire appel à une influence de Paul sur Jean⁵.

Cette réaction de Jean face à un milieu hellénisé rendrait compte du cadre dualiste et du langage spatial. Mais Jean ne cède pas au mythe hellénistique de l'Homme céleste, archétype de l'humanité, présent en tout homme par la connaissance et qui permet ainsi l'évasion hors du monde de la matière. Le pessimisme johannique, s'il existe, est tout autre : les ténèbres viennent du Pêché de l'homme. Quant à l'intermédiaire entre le monde d'en-haut et le monde d'en-bas, ce n'est pas une abstraction, mais un Homme. Et le salut, loin d'être une évasion, est communion par la foi et l'amour au Fils de l'Homme fait chair jusqu'à donner sa vie pour le monde⁶. Autrement dit, le message chrétien demeure fidèle à lui-même : dans la pensée d'une théologie géniale, il sait rejoindre une mentalité et entendre les appels d'un homme.

L'ÉLÉVATION ET LA GLOIRE DU FILS DE L'HOMME

Le retour du Fils vers le Père, qui fraie la route aux disciples (14, 2-7), s'accomplit par l'élévation du Fils de l'Homme qui le fait entrer dans la Gloire éternelle de Dieu. Sans doute cette Gloire du Fils éclate-t-elle déjà dans les œuvres que le Fils accom-

5. Cette influence paulinienne est de plus en plus écartée. On a voulu récemment attribuer cette affinité paulinienne à la rédaction de l'évangile par Luc. N'est-il pas aussi simple de faire appel à un milieu de pensée assez rapproché, surtout lorsque cette influence se limite à un terme comme « plérôme » ?

6. En ce qui concerne ce « milieu » et la réaction de l'évangéliste par rapport à lui, il faut revenir à l'admirable étude de C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953. Elle inspire le rapprochement que l'on ose établir entre le Fils de l'Homme et l'Homme.

plit au nom du Père. Mais tous ces signes pointent vers le signe des signes, celui du Fils de l'Homme élevé sur la Croix. Ils anticipent l'Heure du Fils de l'Homme, l'Heure où le Père le met en pleine possession de la Gloire et manifeste le pouvoir qu'il lui a confié sur toute chair (17, 1-2). Cette élévation est l'équivalent johannique de l'annonce de la Passion et de la Résurrection du Fils de l'Homme dans la tradition synoptique. De part et d'autre, il s'agit du Fils de l'Homme qui accomplit le destin du Serviteur.

Cette identification des deux figures est peut-être suggérée dès le début de l'évangile. Jean-Baptiste présente Jésus comme l'Agneau de Dieu : il semble bien que cet Agneau soit la traduction d'un terme araméen qui signifie également le Serviteur⁷. Et lorsque Jean-Baptiste porte témoignage à l'Elu de Dieu, sur lequel demeure l'Esprit, on peut songer au premier chant du Serviteur d'Isaïe (42, 1 ; cf. *Matth.*, 12, 17 ss) :

Voici mon Serviteur que je soutiens,
mon Elu, que préfère mon âme.
J'ai mis sur lui mon Esprit...

Une tradition juive rapproche aussi la vision de Béthel du Serviteur d'Isaïe, 49, 3 : « Tu es mon Serviteur Israël en qui je me glorifierai ». L'évangéliste a-t-il connu cette tradition et s'en sert-il pour suggérer l'identité du Serviteur de Dieu qui ôte le péché du monde et du Fils de l'Homme glorieux ? Certains commentateurs le croient, tandis que d'autres pensent que cette tradition est trop tardive pour soutenir ce rapprochement.

La séquence qui va du témoignage de Jean-Baptiste à l'annonce prophétique sur la Gloire du

7. Sur cette question du serviteur dans l'évangile johannique, on lira l'étude nuancée de M.-E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, p. 43-60 ; cf. *Lumière et Vie*, n° 36, p. 91-104.

Fils de l'Homme n'en demeure pas moins impressionnante. Les disciples confessent leur foi : « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël ! », proclame Nathanaël faisant écho à André : « Nous avons trouvé le Messie », c'est-à-dire le Christ. Jésus change le nom de Simon en celui de Céphas, c'est-à-dire Pierre. Tandis que le témoin le désigne comme l'Agneau et l'Elu de Dieu, Jésus lui-même annonce aux disciples qu'ils verront la gloire du Fils de l'Homme. On ne peut éviter le rapprochement avec le tournant de Césarée dans la tradition synoptique, en particulier celle de Matthieu : profession de foi messianique des disciples par la bouche de Pierre, Tu es Pierre, première annonce de la Passion du Fils de l'Homme pour entrer dans sa gloire. Jean a-t-il voulu, d'une manière allusive et voilée, anticiper l'essentiel du message de Jésus et de son évangile ?⁸.

La première prophétie de l'élévation du Fils de l'Homme ne tarde pas. Dès 3, 14, Jésus assure à Nicodème que le signe qui donne la vie est celui de la Croix. Le regard de la foi porté sur le Fils de l'Homme élevé s'accomplira lorsque les Gentils regarderont celui que l'un des leurs, le centurion romain, transperce de sa lance, faisant couler de son côté les fleuves d'eau vive (19, 31-37 ; cf. 7, 37-39). Jean s'appuie maintenant sur une figure de l'Exode : le serpent élevé dans le désert sur l'étendard (*sèmeion* = signe). Le livre des *Nombres* (21, 6-9) souligne à deux reprises que c'était un signe de vie pour ceux qui le regardaient. Et le livre de la *Sagesse* (16, 5-7) éprouve le

8. Le parallèle johannique du tournant de Césarée se trouve cependant dans la séquence du chap. 6 : multiplication des pains, marche sur la mer, murmures et crise dans le groupe des disciples, confession de foi de Pierre au nom des Douze. Il n'en est que plus frappant que cette séquence, où l'annonce de la Passion devient celle de la trahison de Judas, contienne aussi l'annonce de la mort du Fils de l'Homme dans l'enseignement à la synagogue de Capharnaüm.

besoin de préciser que ceux qui tournaient leur regard vers ce « symbole de salut » étaient sauvés, non par le serpent d'airain, mais bien par le Sauveur de tous, qui par sa parole commande à la vie et à la mort. Cette interprétation alexandrine nous rapproche du Fils de l'Homme élevé, venu pour sauver le monde (3, 16-17). L'élévation « signifie » (*sêmeinei*) la mort de Jésus sur la Croix : il ne peut mourir d'un autre genre de mort (12, 33 ; 18, 32).

Cette élévation demeure encore enveloppée dans le mystère : « Il faut que le Fils de l'Homme soit élevé... » Elle appartient à un destin. Mais qui en a l'initiative ? La seconde annonce précise la prophétie. Elle se situe dans une lourde atmosphère de controverse avec les Juifs, au terme de laquelle ils ramassent des pierres pour le lapider (8, 59). Jésus leur déclare, cette fois, qu'ils prendront la responsabilité de sa mort, mais non en le lapidant : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme... » (8, 28). Mais il laisse aussi entendre qu'ils sont agis par un autre : leur père, le Diable, menteur qui les entraîne loin de la vérité et qui, dès l'origine, fut homicide (8, 44). La mort de celui qui est vérité et vie sort de celui qui est mensonge et mort. Mais ce dernier ne sort pas vainqueur de cet affrontement : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme, alors vous saurez que Je Suis ». La portée et le sens même de leur action échappent aux Juifs. C'est le moment que le Père choisit pour manifester que le Fils de l'Homme est son envoyé et qu'il est avec lui, que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils, selon le principe juif que l'envoyé s'identifie à celui qui l'envoie (cf. 13, 20). Mais dans le cas du Fils de l'Homme, l'identité fait de lui l'égal du Père (cf. 5, 18), au point que la Croix révèle qu'il porte le nom même de Dieu : « Je Suis ». Elle montrera clairement que le Fils de l'Homme ne fait rien de lui-même, mais que la puissance de Dieu l'habite et lui donne de réaliser l'œuvre

même de Dieu. Thomas, l'incrédule, reconnaissant les marques de la Croix, pourra confesser que Jésus est le Seigneur et Dieu lui-même (20, 28).

La troisième annonce achève le dévoilement de la Croix. Le livre des signes va se refermer : après le signe de la résurrection, la séquence des événements rejoint l'appel des disciples au début de l'évangile. Comme eux, la foule reconnaît en Jésus le roi d'Israël, le Messie qui vient au nom du Seigneur (12, 13). Prémisses de l'Israël véritable, les disciples avaient suivi ce Roi. La foule de Jérusalem anticipe un mouvement plus vaste encore à la suite de Jésus. Les Pharisiens le prédissent malgré eux : « Voilà que le monde (*cosmos*) est parti après lui ! » (13, 19). C'est pourquoi Jésus oppose encore au Roi d'Israël la figure du Fils de l'Homme, lorsqu'il répond à la demande des Grecs qui viennent le voir : « La voici venue l'Heure où le Fils de l'Homme doit être glorifié » (13, 23). Le thème de l'élévation cède le pas à celui de la Gloire et la réalisation est imminente : l'Heure s'est approchée. Mais la glorification est inséparable de l'élévation (12, 31-34). Et l'Heure de la Gloire est aussi celle de la mort, quand le Fils, l'âme troublée, prie son Père de le sauver de cette heure : nous voici transportés à Gethsémani (*Marc*, 14, 35.41). L'Heure du Fils de l'Homme est, en réalité, l'heure de la victoire de Dieu. Le Jugement commence : l'ennemi, le Prince de ce monde, est définitivement condamné et jeté bas par cette élévation du Fils de l'Homme (12, 31). Et la condamnation du Prince de ce monde est le signal de la moisson universelle : le grain qui meurt porte beaucoup de fruit, parce que ce grain est le Fils de l'Homme élevé de terre qui attire tous les hommes à lui, par la puissance divine qui réside en lui (12, 24.32 ; cf. 6, 44).

Les trois annonces de l'élévation font place au thème de la glorification du Fils de l'Homme : le Fils

de l'Homme manifeste sa gloire à travers les signes qu'il accomplit depuis le commencement de sa carrière (cf. 2, 11 ; 5, 41 ; 11, 4). La Gloire a déjà été mentionnée dans des contextes où il est question de l'élévation du Fils de l'Homme : le Père glorifie le Fils de l'Homme, dont les Juifs connaîtront la véritable identité lorsqu'ils l'auront élevé (cf. 8, 54) ; l'Heure de la glorification est celle de l'élévation (12, 23.28). Cette Heure est celle où Jésus passe de ce monde à son Père. L'entretien avec les disciples, qui précède ce passage, est rempli de la Gloire du Fils, déjà promise à ceux qui l'ont suivi et partagent sa mission (14, 13 ; 15, 8 ; 16, 14 ; 17, 1.4-5.10.22.24). Mais avant cette promesse, celui qui est le Seigneur et le Maître accomplit le geste du Serviteur, qui va jusqu'au bout de l'amour. C'est le moment où Judas Iscariote s'enfonce dans la nuit et livre le Fils de l'Homme (13, 2.21-30). C'est aussi le maintenant où le Fils de l'Homme entre dans la Gloire. Il ne s'agit plus d'une imminence, mais d'un accomplissement. L'initiative n'appartient ni au disciple qui le livre, ni au Diable qui est entré en lui, mais bien à Celui qui, par l'obéissance volontaire du Fils, va être glorifié et qui va le faire rentrer dans la Gloire qu'il avait près de lui avant que fût le monde (13, 31-32) :

Maintenant le Fils de l'Homme a été glorifié
 et Dieu a été glorifié en lui.
 Si Dieu a été glorifié en lui,
 Dieu aussi le glorifiera en lui-même
 et il le glorifiera bientôt.

Il est assez significatif que la tradition johannique soit ici très parallèle à celle des Synoptiques : les annonces de l'élévation du Fils de l'Homme rappellent les prophéties de la Passion et de la Résurrection (cf. *Marc*, 8, 31 ; 9, 30-31 ; cf. *Jean*, 7, 1 ; *Marc*, 10, 32-34) ; dans les deux traditions, l'annonce de la croix pour les disciples est liée à la prophétie du Fils de l'Homme qui doit prendre la voie du Serviteur (*Marc*,

8, 34 ss ; 9, 33 ss ; 10, 35 ss ; cf. *Jean*, 12, 25-26 ; 13, 12-17). L'Heure de Gethsémani est celle de la livraison du Fils de l'Homme par Judas (*Marc*, 14, 41), déjà annoncée au cours du dernier repas par le Fils de l'Homme (*Marc*, 14, 21) : c'est, en réalité l'Heure choisie par le Père pour le Fils de l'Homme (*Marc*, 14, 35-36 ; cf. *Jean*, 12, 23.27 ; 13, 31-32). Le quatrième évangile met mieux en valeur le rapport entre l'initiative du Père, qui commande les événements, et la liberté du Fils de l'Homme qui entre pleinement dans le dessein divin, selon la déclaration de Jésus : « Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie pour la reprendre. On ne me l'ôte pas ; je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et pouvoir de la reprendre ; tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (10, 17-18).

Comme dans la tradition synoptique, le Fils de l'Homme doit se faire Serviteur pour entrer dans son Royaume. Le terme « *Il faut* », commun aux évangélistes (*Marc*, 8, 31 ; *Luc*, 17, 25 ; 22, 22. 37 ; 24, 7 ; *Jean*, 3, 14 ; 12, 34) reporte à l'accomplissement d'un dessein divin contenu dans les Ecritures. Et ces Ecritures ne sont autres que la prophétie du Serviteur. De cette prophétie, le quatrième évangile retient deux termes significatifs : « Voici que mon Serviteur sera élevé et sera glorifié... » (*Is.*, 52, 13 dans le texte de la Septante). C'est dans le contexte même du chant du Serviteur souffrant que se trouvent les deux thèmes qui donnent la clef de la figure johannique du Fils de l'Homme. Mais pour Jean, l'élévation du Fils de l'Homme n'est pas simplement consécutive à la mort du Fils de l'Homme. La Croix n'est pas simplement le chemin de la Gloire. Elle révèle déjà, comme un signe dressé pour la foi, la Gloire du Fils. Elle est pour ainsi dire le trône de cette Gloire. La Gloire de la Résurrection et de l'Exaltation à la droite du Père se projette sur le Fils dès

l'Heure où, élevé de terre, il commence son retour vers Dieu⁹.

Dans l'usage de ce terme « élévation » pour désigner l'exaltation de Jésus après sa mort, Jean n'innove pas totalement : la prédication de Pierre dans les *Actes* (2, 33 ; 5, 31) emploie ce mot pour désigner la gloire en laquelle Jésus entre après avoir été suspendu au gibet de la Croix, selon le dessein bien arrêté de Dieu. « C'est lui que Dieu a exalté par sa droite, le faisant Chef et Sauveur, afin d'accorder par lui à Israël la repentance et la rémission des péchés ». Le verbe est également celui dont se sert Paul pour traduire la gloire de Jésus-Christ, Seigneur, que Dieu « surélève », après qu'il eût pris la condition du Serviteur, se faisant obéissant jusqu'à la mort de la Croix (*Ph.*, 2, 9). Il semble donc que le quatrième évangile puise dans le trésor commun de l'Eglise apostolique. Mais, en empruntant le thème de l'élévation, il le transforme profondément : l'élévation n'est plus postérieure à la Croix, elle se réalise dans la Croix elle-même.

Comment rendre compte de ce changement de perspective ? Cette transposition prend place dans le cadre plus vaste de l'eschatologie du quatrième évangile. Le Christ johannique est le Christ ressuscité et élevé aux cieux qui donne l'Esprit aux disciples, afin qu'ils puissent contempler sa Gloire. Le Jour glorieux du Fils de l'Homme n'est pas celui de la fin des temps : il est venu dès la résurrection de Jésus (cf. 14, 20 ; 16, 23. 26). Le Jour attendu par

9. Sur ce thème, cf. A. VERGOTE, *L'exaltation en Croix selon le quatrième évangile*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1952, p. 5-23. Certains voudraient que le mot « élever » revête un double sens dans la langue johannique, désignant à la fois la crucifixion et la promotion de Jésus. D'après les études les plus récentes, le sens de crucifixion demeure incertain.

Abraham, l'ancêtre auquel Dieu avait confié sa promesse, arrive quand l'élévation du Fils de l'Homme révèle sa véritable identité (8, 56). Ce Jour, qui se confond avec le temps d'après Pâques, pointe avec l'Heure. Cette Heure, où s'accomplit l'œuvre du Père et le destin de l'homme, est celle de la Croix (cf. 19, 30) ; elle sonne la Gloire du Fils de l'Homme. Le schème traditionnel « humiliation-glorification » est modifié : l'Heure de la Gloire du Fils de l'Homme rejaillit sur son humiliation, parce que cette humiliation est à la fois la manifestation du mystère du Fils de l'Homme et l'intronisation dans sa puissance de Sauveur du monde. Bien plus, cette Gloire reflue sur sa vie terrestre elle-même : l'Heure est anticipée dans les signes salvifiques qui déjà montrent que le Fils de l'Homme est la lumière et la vie (cf. 2, 4. 11 ; 5, 20 ss ; 9, 4-5 ; 10, 37-38 ; 11, 4. 41-42). La Puissance pleinement dévoilée dans la Croix travaille déjà le monde dans les œuvres qui annoncent l'Heure du Fils de l'Homme. Ne sommes-nous pas devant une interprétation johannique de la déclaration de Jésus devant ses juges : « A partir de maintenant vous verrez le Fils de l'Homme siéger à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel » (*Matth.*, 26, 64 ; *Luc*, 22, 69) ? Si le futur synoptique est imminent, celui du quatrième évangile est devenu présent.

LA PUISSANCE DU FILS DE L'HOMME SUR TOUTE CHAIR

Le quatrième évangile mentionne à trois reprises la Puissance du Fils : il a reçu du Père le pouvoir de donner sa vie et de la reprendre (10, 18) ; il a reçu pouvoir d'accomplir le jugement, comme Fils de l'Homme, et de faire passer de la mort à la vie ceux qui écoutent sa parole (5, 26) ; par le pouvoir sur toute chair que le Père lui a conféré, il donne la vie éternelle à tous les hommes que Dieu lui a donnés (17, 2). Le don de cette Puissance au Fils se

rattache à un principe général : « Nul ne peut rien s'attribuer qui ne lui soit donné du ciel » (3, 27). Jésus l'affirmera devant Pilate qui revendique son pouvoir de vie et de mort : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en-haut... » (19, 11). Le Fils lui-même exerce dans le monde un pouvoir qui vient du Père et manifeste ainsi son origine et son identité mystérieuse : « Le Père aime le Fils ; il lui a tout confié » (3, 35). Il témoigne ce qu'il a appris du Père : la puissance du témoin vient de ce qu'il profère les paroles même de Dieu. Il ne fait rien de lui-même : le Père lui montre les œuvres qu'il doit accomplir et, demeurant en lui, agit par son envoyé, manifestant ainsi qu'il vient de Dieu, que le Père et le Fils sont un. Les croyants qui accueillent ces paroles et croient à ces œuvres sont donnés au Fils par le Père : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire... » (6, 44). Le thème de la Puissance, qui est l'un des traits caractéristiques de la figure du Fils de l'Homme, baigne donc, dans le quatrième évangile, dans l'atmosphère mystérieuse des rapports qui unissent le Père et le Fils : la puissance du Fils est la révélation de leur égalité et de leur unité, de même que la puissance que Jésus donne aux disciples manifeste que le Fils glorifié est en ceux qu'ils envoient dans le monde. Leur témoignage est prononcé par l'Esprit qui jaillit du sein de Jésus et ils accomplissent les œuvres du Fils, voire de plus grandes. Sur eux, pas plus que sur Jésus, le Prince de ce monde n'a aucune prise, aucun pouvoir : bien plus leur témoignage, comme celui de Jésus, est le signal de sa condamnation.

Jean rattache explicitement à la Puissance du Fils de l'Homme l'autorité du témoignage (3, 13), le pouvoir de juger (5, 27) et celui de ressusciter ou, sous une forme équivalente, celui de donner la vie (5, 26 ; 6, 26-27. 53).

Le dialogue avec Nicodème est le seul contexte où le quatrième évangile reprenne le thème synoptique du Royaume de Dieu (3, 3. 5), ce Royaume qui dans l'imagerie de Daniel est celui du Fils de l'Homme. Pour entrer dans ce Royaume messianique, il faut naître d'en-haut. L'image de la naissance douloureuse du monde neuf appartient encore à la littérature apocalyptique (cf. *Matth.*, 24, 8 et *Jean*, 16, 21). Cette nouvelle naissance est l'œuvre de l'Esprit, conformément aux oracles prophétiques qui annonçaient que l'Esprit transformerait le cœur de l'homme aux jours de la nouvelle Alliance. De cette régénération, le témoignage du Fils de l'Homme qui vient du ciel est la garantie. Recevoir la parole du témoin, c'est déjà entrer dans ce monde nouveau (3, 11-13). Sans doute l'élévation du Fils de l'Homme sera-t-elle le signal de la naissance du monde nouveau (cf. 16, 21-22). Cependant déjà celui qui accueille sa parole dans la foi entre dans ce processus qui fait naître à la vie éternelle.

On ne résiste pas à la tentation de rapprocher ce Fils de l'Homme qui descend du ciel pour révéler le mystère du Royaume du fameux passage synoptique où le Fils a pouvoir de révéler les secrets du Royaume (*Matth.*, 11, 25 ss). Dans ce dernier contexte, il ne s'agit pas du Fils de l'Homme, il est vrai, mais on a souligné à raison la saveur apocalyptique du morceau¹⁰. Dans les deux cas, il s'agit des secrets du Royaume. Dans le texte synoptique, le Père, Seigneur du ciel et de la terre, a tout remis au Fils ; dans le contexte johannique, le témoignage du Fils de l'Homme a valeur parce qu'il descend du ciel et qu'il parle au nom du Père. Le Christ synoptique déclare que ce qui reste caché aux sages et aux

10. Cf. les articles de L. CERFAUX sur *Les sources scripturaires de Mt XI, 25-30*, reproduits dans *Recueil Lucien Cerfaux*, tome III, p. 138-159.

habiles est révélé aux petits. Dans le quatrième évangile, le docteur ignore les secrets du Royaume ; il faut naître d'en-haut pour saisir le mystère du Royaume. Il ne s'agit sans doute que d'une affinité lointaine : il semble que l'on puisse reconnaître, derrière des textes très différents, le thème commun de l'autorité du Fils de l'Homme comme témoin et révélateur du Royaume de Dieu.

Déjà Jean rapproche le témoignage du Fils de l'Homme de l'œuvre du salut et du jugement qui s'exerce dans le monde (3, 16 ss). Mais c'est un peu plus loin que le Fils déclare que le Père « lui a remis le pouvoir de faire le jugement, parce qu'il est Fils de l'Homme » (5, 27). Cette déclaration s'insère dans un discours sur l'œuvre du Fils, qui fait suite à une controverse à propos d'une guérison le jour du sabbat (5, 10 ss). Comme dans la tradition synoptique, le Fils de l'Homme révèle sa puissance sur le sabbat lui-même : « Le Fils de l'Homme est maître même du sabbat » (*Marc*, 2, 23-3, 6). De part et d'autre, la controverse instituée par les Pharisiens-Juifs a pour objet « ce qui est permis » et « ce qui n'est pas permis » de faire le jour du sabbat (*Marc*, 2, 24 ; 3, 4 ; cf. *Jean*, 5, 10) ; de part et d'autre, Jésus affirme son « autorité » au-delà de ce qui est permis par la Loi ou des traditions. Mais il existe une différence profonde entre les deux traditions : tandis que les synoptiques se contentent d'affirmer que le pouvoir du Fils de l'Homme, qui est celui de sauver une vie, est supérieur à celui de ceux qui sauvegardent des institutions humaines (*Marc*, 5, 4 ; cf. *Jean*, 7, 21-24), le quatrième évangile prend appui sur cette discussion pour révéler le véritable sens du pouvoir du Fils de l'Homme¹¹. C'est tout le thème du discours de révélation qui suit l'épisode de la guérison de l'infirme.

11. Cf. *Lumière et Vie*, n° 58, p. 29-43.

Il est amorcé par la réplique de Jésus aux Juifs : « Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille » (5, 17). C'est une allusion à une discussion rabbinique sur l'activité divine : si Dieu se repose de son œuvre créatrice, il poursuit sa tâche de salut et il doit exercer celle de Juge. Jésus identifie l'œuvre qu'il vient d'accomplir avec cette activité divine. Il partage avec le Père l'œuvre du salut ou, plutôt, le Père lui a donné d'accomplir ce qui n'appartient qu'à lui seul : ressusciter les morts et juger le monde. La tâche du Fils de l'Homme se profile sur un horizon eschatologique : la résurrection et le jugement lors de la Parousie dont parlent les évangiles synoptiques. Jean n'oublie pas cette toile de fond (5, 28-29), mais, une fois encore, il transpose l'avenir dans le présent. C'est dès maintenant que cette heure vient. La résurrection des morts devient le passage de la mort à la vie pour ceux qui croient dans la parole du Fils de l'Homme. Et le jugement est la condamnation de ceux qui préfèrent les ténèbres à la lumière (3, 19-20 ; 9, 39-40). Toutefois, seul le salut et le don de la vie sont le travail du Fils de l'Homme : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (3, 17 ; 5, 24). Il n'y a pas de jugement pour ceux qui, par la foi, sont passés de la mort à la vie. Le jugement et la condamnation sont l'envers du salut : l'homme qui refuse la lumière demeure dans la nuit et l'aveuglement de son péché. Il est son propre juge en préférant poursuivre ses œuvres de ténèbres, plutôt que de venir à la vérité, de peur que ses œuvres ne soient démasquées : « Le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (3, 19-21).

Cette transposition johannique n'a-t-elle pas déjà une amorce dans la tradition synoptique sur le Fils

de l'Homme ? Dans le récit de la guérison du paralytique, qui tourne à la discussion avec les scribes, Jésus proclame que le Fils de l'Homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés (*Matth.*, 9, 6). C'est pour cette prétention qu'il est accusé de « blasphème ». Le miracle ne vient que comme signe de ce pouvoir. Le signe johannique n'est également que la manifestation d'un pouvoir plus élevé : « Te voilà guéri ; ne pèche plus désormais... » (5, 14). Jésus y est accusé de se faire l'égal de Dieu, c'est-à-dire de « blasphémer » (5, 18 ; cf. 10, 33). Il revendique, dès maintenant, le pouvoir du Fils de l'Homme, de faire passer de la mort du péché à la vie du salut déjà commencée. La différence entre la tradition synoptique et la transposition johannique réside sans doute dans le fait que le Christ de Jean est le Fils de l'Homme élevé qui, passant de ce monde au Père, fait passer le pécheur de la mort à la vie. Toutefois la perspective ecclésiale se retrouve dans le premier évangile, où les foules rendent gloire à Dieu d'avoir laissé aux hommes le pouvoir même du Fils de l'Homme. Matthieu et Jean contemplent dans le temps de l'Eglise, sous des formes diverses, la Puissance du Fils de l'Homme se communiquant jusqu'à la consommation du monde.

Cette façon de voir le pouvoir du Fils de l'Homme, dont la mission est de sauver et non de condamner, évoque la miséricorde du Fils de l'Homme en *Luc*, qui s'étend aux publicains et aux pécheurs : « Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (*Luc*, 19, 10 ; cf. 9, 51-56 ?).

Le jugement, qui aboutit à une séparation entre la lumière et les ténèbres (9, 39-41 ; 12, 35 ss), débouche sur l'aveuglement d'Israël et la venue des Grecs à la lumière. Alors que les Juifs ne peuvent comprendre que le Fils de l'Homme puisse être élevé, les Gentils seront attirés par cette élévation. Au pied

de la Croix, le soldat païen accomplit le geste qui ouvre la source du salut et réalise l'Écriture : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » (19, 33-37). Aux yeux de Jean, *Zacharie* (12, 10) prophétise donc le Pasteur qui, par sa mort, attire à lui la foi des Nations. Or cette même prophétie est utilisée par Matthieu, dans son discours sur la fin de Jérusalem et la Parousie du Fils de l'Homme, pour désigner l'ampleur cosmique de son Règne : « Alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'Homme ; et alors toutes les races de la terre se frapperont la poitrine ; et l'on verra le Fils de l'Homme venir sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire » (*Matth.*, 24, 30). La ruine de Jérusalem est déjà commencée ; les Nations sont rassemblées des quatre coins de l'horizon, d'un bout des cieux à l'autre. Il n'est pas impossible que Luc, comme Jean, mais sous une autre formulation, ait transposé la prophétie au moment de la mort de Jésus : les foules s'en retournent en se frappant la poitrine (*Luc*, 23, 48). En tout cas, la transposition johannique du chapitre 12 est saisissante : lorsque le Fils de l'Homme vient d'annoncer son élévation, le jugement se consomme. La lumière se retire de la vue des Juifs (12, 36). Mais déjà commence l'attraction de l'univers (12, 19. 24. 32). L'Heure est venue de la fin du Temple : la Gloire de Dieu rayonne du Corps du Fils de l'Homme élevé. Le culte en esprit et en vérité éclate dans l'univers : partout où le regard de la foi s'oriente vers le Fils de l'Homme, le nouveau Temple rassemble les vrais adorateurs du Père.

C'est de la chair du Fils de l'Homme donnée pour la vie du monde sur la Croix que sourd le fleuve de vie qui s'écoule sur l'univers. Le Fils de l'Homme livré par l'un des siens est le Serviteur qui scelle la Nouvelle Alliance pour une multitude. Jean a transposé ce thème eucharistique dans le discours de la synagogue de Capharnaüm : « Le pain que

moi, je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde... En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme ni ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (6, 51. 53). Cette chair est celle du Verbe descendu du ciel. Celle du Pasteur qui donne sa vie pour rassembler un troupeau unique, non seulement à partir des brebis perdues d'Israël, mais de toutes les Nations. Cette chair, livrée une fois pour toutes pour rassembler les enfants de Dieu dispersés, est désormais la chair glorifiée du Fils de l'Homme : le Fils de l'Homme ressuscité a le pouvoir de faire vivre, parce qu'il donne l'Esprit. De son sein coule la source jaillissant dans la vie éternelle. Le Sacrement de sa chair livrée pour la vie du monde est la nourriture et le breuvage qui communiquent l'Esprit vivifiant : depuis que le Fils de l'Homme est monté là où il était auparavant, l'Esprit, par le signe du pain et du vin, fait demeurer le Christ dans le chrétien et le chrétien en Jésus (cf. 6, 62-63). C'est en s'assimilant à l'homme jusqu'à la mort de la Croix que le Fils de l'Homme devient le pain descendu du ciel, qui fait vivre le croyant de sa vie éternelle.

VOICI L'HOMME !

Existe-t-il un lien entre cette figure du Fils de l'Homme et la solennelle présentation de Pilate : « Voici l'homme ! » (19, 5) ? Le Fils de l'Homme est-il identifié à l'Homme ? Et quelle est cette mystérieuse figure de l'Homme ?

La scène revêt une certaine solennité. Pilate amène Jésus à l'extérieur du prétoire revêtu des insignes d'une royauté de dérision : le roi des Juifs, moqué par les soldats, porte la couronne d'épines et le manteau de pourpre. En le désignant comme « l'homme », Pilate veut-il exciter la pitié des Juifs hostiles ? Ou ironiser sur le compte des Juifs, en leur présentant

ainsi leur roi fantoche ? Il semble plutôt que Pilate ne fait que poursuivre les moqueries des soldats : « Voici l'homme », celui qui a déclaré devant lui être roi d'un royaume qui n'est pas de ce monde (cf. 18, 36-37). Ce n'est que cet homme, celui qui se prétend Fils de Dieu (cf. 19, 7).

Mais Pilate, qui ne tient son pouvoir que d'en haut (19, 11), ne prophétiserait-il pas comme les soldats qui saluent inconsciemment Jésus du titre de roi des Juifs, comme le grand prêtre (12, 51) ou encore les Pharisiens qui annoncent que le monde court après Jésus (12, 19) ? Ne serait-il pas l'instrument d'un dessein qui le dépasse, comme lorsqu'il rédige l'inscription de la Croix (19, 19-22) ou lorsque les Juifs lui avouent qu'ils n'ont pas le droit de condamner à mort, signifiant par là l'élévation du Fils de l'Homme (18, 31-32) ? L'ironie johannique, ou l'humour divin, dépasse ici les moqueries d'un gouverneur romain. Et plusieurs indices nous laissent entendre que la désignation de Pilate enveloppe une signification mystérieuse. La scène d'abord est parallèle à la dernière instance du gouverneur auprès des Juifs pour faire relâcher l'accusé. Or, en ce cas, il s'agit d'une parodie, qui revêt également une portée qui dépasse l'intention de Pilate. Ce dernier fait amener Jésus dehors, le fait asseoir au tribunal, l'installant ainsi dans l'attitude de juge, et le désigne aux Juifs, en disant : « Voici votre roi » (19, 13-14). Le païen proclame ainsi la royauté de Jésus et le jugement qui commence à l'heure où s'ouvre la Pâque¹². Aussitôt après avoir déclaré : « Voici l'homme », le païen se trouve d'ailleurs devant le mystère de cet homme. Les Juifs

12. Le P. I. DE LA POTTERIE, *Jésus, roi et juge d'après Jn 19, 13*, dans *Biblica*, 1960, p. 217-247 donne des arguments sérieux en faveur de cette interprétation. Elle a été reprise par le P. M.-E. BOISMARD, *La Royauté du Christ dans le quatrième évangile*, dans *Lumière et Vie*, n° 57, p. 47-49.

opposent au gouverneur la prétention de cet homme à être Fils de Dieu (19, 7). Et Pilate, pris d'une crainte superstitieuse, semble-t-il, interroge Jésus : « D'où es-tu ? » Le sens de cette question dépasse peut-être encore la portée ordinaire des termes : de quelle origine es-tu, terrestre (homme) ou céleste (Fils de Dieu) ? A cette interrogation, Jésus a déjà répondu (19, 36-37), mais Pilate s'est avéré incapable de saisir en demandant : « Qu'est-ce que la vérité ? »

Mais quelle est donc la mystérieuse portée de ce mot : « Voici l'homme ! » ? Plusieurs passages du quatrième évangile désignent Jésus comme « un homme » ou « cet homme » (cf. 4, 29; 7, 46.51; 8, 40; 9, 11; 10, 33 ; 18, 17.29). Mais on s'interroge sur la véritable identité de cet homme (4, 29) ou l'on veut à tout prix récuser son mystère (10, 33). Or cet homme est le Fils qui témoigne de la vérité qu'il a entendue auprès de Dieu et que les Juifs veulent mettre à mort à cause de ce témoignage (8, 40). En réalité, cette mise à mort de l'homme sera l'élévation du Fils de l'Homme. Les Juifs sauront alors qui est cet homme. Il semble donc, encore que ces indices ne permettent que des conjectures, que l'Homme soit un autre nom du Fils de l'Homme. Cet homme, humilié et bafoué, dont Pilate ne sait pas l'origine, est le Fils de l'Homme, dont le Royaume n'est pas de ce monde. L'Heure même où l'on tourne sa royauté en dérision est celle que Dieu choisit pour le glorifier et lui donner puissance sur toute chair.

On comprend que Pilate n'ait pu le désigner comme Fils de l'Homme. Seul Jésus connaît le poids de ce terme. Les Juifs eux-mêmes n'en saisissent pas le sens. Jean semble jouer ici sur le double sens du mot : Pilate ne voit pas plus loin que l'homme, que le fils de l'homme, mais cet homme entre dans la puissance et la gloire du Fils de l'Homme, en acceptant d'être l'homme qui porte le péché du monde,

celui des Juifs et celui des païens. Il fallait que le Fils, que l'amour du Père pour le monde a envoyé dans la chair, accomplît à ce point la mission du Serviteur.

On comprend peut-être pourquoi le païen Pilate désigne précisément Jésus comme l'Homme. Dans le milieu de pensée dualiste, déjà évoqué à propos du voyage du Fils de l'Homme, l'Homme céleste ou l'Homme véritable jouait le rôle de médiateur. Toutefois cette médiation est conçue sur un mode abstrait et gnostique : il s'agit d'un archétype céleste qui réside en toute homme par l'intelligence. Le salut devient alors une connaissance : l'Homme véritable fait participer l'homme au monde céleste, s'il consent à se libérer de son être charnel et à s'évader de ce monde terrestre. Tels sont les grands traits de systèmes extrêmement diversifiés et d'une grande complexité. L'évangéliste va-t-il au-devant de ce monde et de ses aspirations profondes en identifiant le Fils de l'Homme de la tradition évangélique avec l'Homme idéal ? Cette démarche ne serait pas insolite ; le parallèle entre les deux Adam (*1 Cor.*, 15, 45-49) et l'Homme nouveau des épîtres de la captivité semblent bien indiquer chez Paul un affrontement avec un milieu de pensée assez voisin. Le gouverneur païen ne serait donc que le porte-parole inconscient des appels du monde auquel il appartient. Cette manière de procéder rentre bien dans le style johannique : ce sont également les Samaritains qui confessent Jésus comme Sauveur du monde (4, 42).

Si Jean réagit en fonction de cette problématique d'une Eglise qui rencontre le monde, on saisit mieux la stature que prend dans sa théologie la figure du Fils de l'Homme. Il est le Médiateur entre Dieu et le monde. Il assume cette médiation en s'incarnant et en livrant sa chair pour le salut du monde. Du même coup, en assumant la condition et la destinée humaine,

esclave des ténèbres du Péché et de la Mort, il fait passer l'homme de l'esclavage à la liberté de fils, de la mort à la vie. Il attire dans sa lumière et dans sa gloire ceux qui le connaissent par la foi et l'amour, ceux qui accueillent la vérité dans son témoignage. Cette médiation suit un trajet de descente et d'élévation. Le Père est dans le Fils et le Fils est dans l'Homme : telle est l'étape de l'incarnation. L'Homme est dans le Fils et le Fils est dans le Père : tel est le chemin du retour. La problématique est sans doute celle que l'on peut percevoir derrière les spéculations plus ou moins gnostiques. Le langage reste celui de la tradition évangélique dans la plupart des cas. L'évangéliste fait face aux questions d'un homme et d'un monde avec sa foi : l'Homme idéal n'est pas celui qui se dégage de la prison de la chair et du monde : c'est le Fils de l'Homme qui vient dans le monde pour être la Parole dans la chair. Car c'est Lui qui dans son Corps, devenu le Temple cosmique et la Vigne universelle, rassemble l'humanité pour en faire la race libre des enfants du Père. C'est de la Plénitude du Fils fait Homme que nous recevons tout.

Yves-Bernard TRÉMEL, o. p.

C H R O N I Q U E S

VATICAN II : UN LIBRE CONCILE

Un libre concile. Au XVI^e siècle Luther utilisait cette expression pour réclamer la réunion d'un concile dans lequel la « tyrannie » du pape n'aurait pas lieu de s'exercer. Les choses depuis lors ont beaucoup changé. Personne ne saurait penser parmi les catholiques que la liberté du concile puisse se définir en ces termes. Pourtant plus d'un chrétien d'aujourd'hui, plus d'un homme réfléchi, même s'il n'appartient pas visiblement à l'Eglise, peuvent se demander dans quelle mesure le concile, et plus précisément sa première session, peuvent s'inscrire dans la ligne de la liberté. Le concile a-t-il servi et manifesté la liberté ? Ou, pour exprimer cette question de façon plus précise : le concile a-t-il servi et manifesté la liberté de l'Eglise par rapport à toute la pesanteur qui la menace intérieurement comme extérieurement ? Le poids des siècles qui nous séparent des conciles de Trente et de Vatican I s'est-il encore exercé sur l'Eglise d'aujourd'hui au point de restreindre la nouveauté permanente de l'Evangile ? On voit clairement le sens de la question. En un langage assez familier à nos frères protestants, on pourrait la poser de la manière suivante : le concile a-t-il servi et manifesté la liberté de l'Esprit-Saint dans l'Eglise ?

Répondre à cette question suppose d'abord qu'on dresse une sorte de bilan de la première session. Le résultat de ces semaines de travaux peut se présenter de la manière suivante : la première session a manifesté la souveraineté du concile par rapport aux congrégations romaines et aux instances conciliaires préparatoires. Ainsi libre envers ces différents organismes, le concile a également usé de liberté

évangélique dans sa prise de conscience pastorale, missionnaire et œcuménique. Par contre il semble ne s'être pas tout à fait libéré d'une mentalité que, pour être bref, on pourrait qualifier de « cléricale », en particulier dans le problème du laïcat et de sa place dans l'Eglise.

I. LIBERTÉ SOUVERAINE DU CONCILE

Le premier trait caractéristique qui a dominé cette session et qui implique une orientation actuelle de l'Eglise est la souveraineté du concile. Le premier résultat et le plus manifeste de ces premières semaines de réunions conciliaires est, en effet, que l'ensemble des évêques venus à Rome ont pris vive conscience de leur responsabilité universelle. Ils se sont rendu clairement compte qu'ils étaient évêques de l'Eglise de Jésus-Christ dans la ligne de la succession apostolique.

Les faits qui sont à la base de cette première remarque sont bien connus. Tout au début de la première session, à la première congrégation générale, au lendemain du discours inaugural, si important, de Jean XXIII, il a été question de nommer des membres pour les commissions conciliaires nouvellement constituées. Les évêques arrivant à Rome de tout l'univers ne se connaissaient guère entre eux, au moins au-delà des limites linguistiques ou nationales. Pour remédier aux inconvénients de cette ignorance mutuelle, la curie romaine avait préparé une liste officieuse grâce à laquelle les évêques n'auraient eu à élire pour les commissions conciliaires que les membres des commissions préparatoires. L'intervention des Cardinaux Liénart et Frings amena le concile à refuser cette façon de procéder. Les Pères conciliaires décidèrent de consacrer un certain nombre de jours à faire plus ample connaissance les uns avec les autres. Dans ce premier fait, le concile s'est manifesté lui-même comme indépendant par rapport à la curie romaine. Il s'est affirmé comme ayant pouvoir de revenir sur ce qui avait été fait par elle.

Le deuxième fait que nous pouvons retenir a eu lieu après quelques semaines de travail conciliaire sur le schéma de liturgie. La présidence introduisit alors la discussion sur le schéma *de fontibus Revelationis*. Ce projet avait été préparé par la commission préparatoire de théologie, présidée par le Cardinal Ottaviani ; la rédaction en était due avant tout au Père Tromp, s.j., secrétaire de la commission. En outre ce schéma était présenté au concile comme ayant

reçu l'approbation de la commission centrale. Après quelques jours de discussion très vive, on le sait, la majorité du concile a demandé le rejet de tout ce travail préparatoire de la commission de théologie. Ainsi le concile s'est considéré lui-même comme souverain par rapport aux organismes préparatoires.

Un troisième fait pourrait être cité dans le même sens. Certains membres de la curie romaine auraient voulu que l'on repoussât à la deuxième session la discussion sur le schéma *de Ecclesia*. Par contre beaucoup d'évêques souhaitent que dès les derniers jours de la première session on commençât à examiner ce schéma de façon à pouvoir éventuellement le renvoyer à la nouvelle commission mixte constituée pour la refonte du schéma sur les sources de la Révélation. Là encore le concile s'est montré souverain ; c'est l'avis de la majorité des évêques qui a prévalu.

Il peut paraître étonnant à plus d'un catholique d'aujourd'hui que le droit canonique lui-même dise du concile œcuménique qu'il détient le pouvoir suprême dans l'Eglise universelle : « *Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate* ». Les faits que l'on vient de rappeler, pris parmi d'autres, montrent que dès la première session les évêques réunis en concile œcuménique ont bien eu conscience de cette souveraineté reconnue par le droit.

Que ce point de droit ait été quelque peu oublié dans le siècle qui nous sépare du premier concile du Vatican et qu'il soit redécouvert aujourd'hui au temps du deuxième concile du Vatican, mérite sans doute quelque réflexion. Il faut, en effet, se demander ce qui est ici en jeu. Au risque d'être trop bref et de simplifier les choses, on dirait volontiers qu'il s'agit d'une mise en lumière d'une certaine conception de l'Eglise et notamment de la place reconnue en elle à l'épiscopat dans son rapport à la papauté. Est-ce que l'Eglise que le Christ a voulue et fondée a été constituée par lui comme une société de type « monarchique » ? Autrement dit est-ce que tous les pouvoirs dans l'Eglise instituée par le Christ découlent de saint Pierre, et, pour le temps de l'histoire post-apostolique, est-ce que tous les pouvoirs découleraient de celui qui aurait à poursuivre la tâche de Pierre ? Ou bien, à lire le Nouveau Testament, ne constate-t-on pas plutôt la constitution par le Christ d'un collège dans lequel tous et chacun ont pouvoir, reçu directement de lui, et où un rôle particulier est attribué à Pierre ? Dans l'histoire postérieure la question devient alors celle-ci : les évêques reçoivent-ils

vent-ils leur pouvoir du pape, successeur de Pierre, ou bien reçoivent-ils directement leur autorité du Christ lui-même, par la médiation des Apôtres, quitte à ce que le successeur de Pierre, le pape, en fonction de son autorité particulière reçue également du Christ, délimite pour chacun la région où s'exercera en particulier sa responsabilité et maintienne entre tous l'unité organique et la communion fraternelle ? En schématisant de manière quelque peu brutale cet enjeu, on pourrait l'exprimer ainsi : les évêques sont-ils simplement des « préfets » envoyés par le pape comme ses représentants, ou bien sont-ils successeurs des Apôtres ? La réponse de la première session a été parfaitement claire : la conscience *apostolique* des évêques d'aujourd'hui s'est manifestée sans équivoque.

Dans cette ligne-là les évêques réunis en concile ont perçu de façon très vive que portant un titre particulier — évêque de Lille, archevêque de Boston ou de Dakar, patriarche d'Antioche, etc. — ils sont pourtant tous chargés de toute l'Eglise, ils portent tous ensemble et solidairement la responsabilité de l'Eglise universelle. On peut espérer que cette perception très vive pendant la première session restera présente à l'esprit des évêques une fois revenus dans leurs diocèses. Même aux prises avec les problèmes particuliers de telle ou telle région, ils se souviendront que ces problèmes font partie d'un ensemble et qu'ils ne sauraient oublier les préoccupations générales de toute l'Eglise. Même si tous les habitants d'un pays sont chrétiens, leurs évêques portent la responsabilité de l'évangélisation des non-chrétiens dans le monde ; même si tous les hommes d'une cité disposent de biens matériels suffisants, l'évêque qui y préside porte la responsabilité de l'évangélisation des pauvres et le souci de la présence du message évangélique aux hommes qui ont faim, etc.

Le deuxième point tout à fait important pour la vie de l'Eglise dans les prochaines décennies est complémentaire du précédent.

Dès le début de la session, quand il a été question comme nous l'avons vu précédemment de désigner des membres pour les commissions conciliaires, les évêques se sont regroupés suivant des facteurs géographiques ou culturels, par langues, nations, voire par continents : groupe africain et malgache, groupe sud-américain, groupe Centre-Europe, lui-même diversifié suivant les langues : allemand, hollandais, français. Très rapidement ces groupes épiscopaux ont orga-

nisé pour eux des séances de travail, des cours ont eu lieu, donnés par un certain nombre des meilleurs théologiens de l'heure actuelle, présents à Rome à titre d'experts du concile ou de conseillers privés de tel ou tel évêque. Des réunions ont été organisées pour permettre à ces groupes de prendre des solutions communes sur tel ou tel projet proposé au concile.

Ainsi est-il arrivé assez souvent que des évêques soient intervenus aux congrégations générales non pas simplement en leur nom personnel, mais au nom même du groupe auquel ils appartenaient. C'est vrai en partie pour le Cardinal Liénart, par exemple, ou pour le Cardinal Frings, intervenant parfois l'un et l'autre comme représentants du groupe français ou du groupe allemand, c'est plus vrai encore pour les évêques d'Amérique du Sud, et surtout pour les évêques africains et malgaches, prenant la parole au nom de leur groupe.

La signification de ces faits est complémentaire de la première prise de conscience. Dans la vie de l'Eglise telle que nous l'avons connue depuis plusieurs siècles on constate, en effet, l'absence d'une compétence intermédiaire entre l'évêque local d'une part et le Saint-Siège d'autre part. Les raisons historiques de ce fait n'ont pas à être cherchées ici. On n'a pas non plus à exposer les avantages qui ont résulté de la centralisation très forte ainsi réalisée dans les siècles précédents.

Depuis un certain temps cependant les inconvénients de cette centralisation se sont fait sentir de plus en plus. La plupart des questions qui se posent dans l'Eglise actuelle dépassent en effet les limites d'un diocèse, sans pourtant se poser dans les mêmes termes dans tous les pays du monde. Ainsi l'évangélisation des pauvres ne se présente pas de la même manière dans des pays comme la France et l'Allemagne ou dans des régions comme l'Afrique ou l'Amérique du Sud. Le problème de l'entrée dans l'Eglise du monde ouvrier se pose en France en d'autres termes qu'aux Etats-Unis ou au Vietnam. Aussi les organismes qui ont compétence pour l'Eglise universelle n'évitent pas toujours le risque d'ignorer la manière concrète dont se posent en réalité les problèmes dans telle ou telle région. Par contre si on laisse les problèmes simplement à l'échelon diocésain, on n'aura pas la possibilité réelle de les résoudre. Ainsi l'évangélisation du monde ouvrier en France ne peut être réalisée par les seuls efforts même héroïques d'un seul

évêque français, dans un seul diocèse ; il faudra que tous les évêques prennent solidairement des solutions semblables pour essayer de remédier à la situation actuelle. Il faudrait donc qu'existe un organisme capable de prendre des décisions ayant valeur pour toute la France, qui tiennent compte des circonstances particulières qui concrétisent dans un pays comme le nôtre ce problème de l'évangélisation du monde ouvrier.

Or ce qui s'est produit au cours de la première session du concile va dans le sens d'une mise en place d'organismes intermédiaires, entre l'évêque local diocésain et le Saint-Siège, soit sous la forme de ce qu'on appelle les « conférences épiscopales », comme l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France, dotées alors de pouvoirs réels, soit sous la forme de « conciles provinciaux », ou de « conciles régionaux », dont l'histoire a connu de très nombreux exemples : Jean XXIII y a fait lui-même allusion dans son discours du 4 novembre, pour le quatrième anniversaire de son couronnement.

On n'aura garde de sous-estimer l'importance de cette orientation de l'Eglise. Sa présence au monde réel ne peut en effet se réaliser de manière purement abstraite et générale, sans aucune précision, sans participation concrète à la vie des hommes d'aujourd'hui. L'Eglise ne saurait porter les problèmes des hommes sans être très proche d'eux. Or ces problèmes se posent, c'est un fait, de manière différente suivant les pays. S'il est vrai que le monde marche à grands pas vers une uniformisation générale, les étapes de cette route ne sont pas encore terminées. Et sans doute longtemps encore l'univers humain sera fait de diversités culturelles et nationales que l'Eglise ne peut esquiver sous peine d'éloignement de ce monde-ci.

Ayant pris conscience de sa responsabilité universelle, l'épiscopat mondial réuni en concile a marqué tout autant son souci d'une présence réelle concrète et efficace de l'Eglise aux problèmes de l'humanité d'aujourd'hui. Il l'a fait dans un esprit de liberté par rapport aux formes concrètes dans lesquelles le catholicisme a réalisé depuis plusieurs siècles, et notamment depuis le premier concile du Vatican, le rapport épiscopat-papauté, c'est-à-dire le lien entre la « périphérie » et le « centre ».

La troisième orientation générale de cette première session peut être dégagée à partir d'un certain nombre de faits

qui sont apparemment disparates, mais qui sont susceptibles cependant d'une interprétation commune.

A Rome les évêques ont pu se mettre à l'étude. Ayant beaucoup plus de temps disponible que dans leurs diocèses respectifs, ils l'ont utilisé surtout en travaux. Comme nous le disions plus haut, ils ont suivi des cours ; ils se sont souvent réunis en groupes d'études pour approfondir tel ou tel point de théologie, pour se mettre au courant des travaux récents de l'exégèse catholique, pour se familiariser avec les techniques modernes de la sociologie religieuse, etc. Ces travaux, ces échanges, ces recherches ont permis aux évêques du monde entier de se rendre compte que dans un assez grand nombre de problèmes, ils en étaient souvent restés à une manière de voir, de sentir, qui était celle de l'enseignement du temps de leur formation. Depuis lors beaucoup de questions ont été envisagées de façon nouvelle, grâce aux progrès de l'exégèse et de la théologie positive en particulier. Beaucoup de problèmes nouveaux ont apparu. Enfin une mentalité nouvelle s'est développée, par suite des contacts des catholiques avec les autres chrétiens et des liens nouveaux entre l'Eglise et le monde. Dans tous ces domaines les évêques ont ressenti le besoin de se faire enseigner.

En outre les évêques se sont écoutés les uns les autres. Sans doute les congrégations générales cinq jours par semaine avaient quelque chose de lourd et de fastidieux. Entendre une vingtaine de discours différents d'environ dix minutes chacun dans une langue quelque peu difficile au moins pour certains, n'était pas toujours particulièrement passionnant. Et il a pu arriver qu'au cours de ces discours un assez grand nombre d'évêques aient été plus tentés par les bars installés dans Saint-Pierre que par les exposés de leurs confrères. De manière générale cependant il reste que les évêques se sont écoutés et entendus les uns les autres. Ils se sont ainsi aperçus que ce que disaient d'autres évêques pouvait parfois leur ouvrir à eux-mêmes des perspectives nouvelles, qu'il y avait là des idées à prendre, que des problèmes apostoliques ou missionnaires étaient à poser ou éventuellement à résoudre de telle ou telle manière.

Par ailleurs les évêques ont pris part à Rome à un certain nombre de célébrations et de cérémonies sans y remplir le rôle de célébrant. Ainsi ils ont été passivement présents à la cérémonie d'ouverture du concile ou à la messe anniversaire du couronnement de Jean XXIII. Or, disons les choses clairement, la plupart d'entre eux s'y sont quelque peu ennuyés. Et ils ont constaté par expérience qu'assister

à une grande cérémonie sans y être soi-même le pontife célébrant avait quelque chose de pesant. De même certains d'entre eux se sont trouvés quelque peu désorientés au début de certaines congrégations générales par la célébration de liturgies dans un autre rite que celui auquel ils sont habitués ou même simplement par la célébration du rite romain dans une autre langue que le latin, comme dans certains diocèses de Yougoslavie. Sans nier l'intérêt de ces célébrations et la manifestation de la diversité existant actuellement dans les formes liturgiques en usage dans le catholicisme, un certain nombre de Pères conciliaires ont été amenés à se poser de manière nouvelle quelques questions sur les festivités liturgiques dans lesquelles les fidèles ne comprennent pas ce qui se passe et ce qui se dit et où leur participation active ne trouve pas moyen de s'exprimer.

Enfin il faut dire qu'à Rome pendant la session du concile chaque évêque a fait une expérience assez curieuse. Il s'est trouvé être l'un des deux mille cinq cents membres de l'assemblée. Cette situation s'est révélée comme assez différente de celle de son diocèse où il se sent solitaire, généralement unique personnalité à porter cette responsabilité épiscopale pour tout le peuple qui l'entoure, et où de ce fait il est entouré d'un certain nombre de prêtres qui sont à son service et de tout un ensemble de gens, clercs ou laïcs, qui l'écoutent sans tellement oser entrer en dialogue avec lui. L'expérience romaine et conciliaire a amené la plupart des évêques à vivre dans la simplicité, voire la pauvreté, comme nos évêques français. On a souligné avec raison la précarité des moyens matériels dont les évêques pouvaient disposer, par exemple pour leurs déplacements. Peu d'entre eux avaient d'autres moyens pour se rendre à Saint-Pierre, aux congrégations générales, que les cars, mis à la disposition du concile pour le « ramassage » des évêques. Dans leurs déplacements moins officiels la plupart d'entre eux prenaient l'autobus ou le trolleybus, ou circulaient à pieds. Mêlés ainsi à la population romaine la plus pauvre, celle qui ne dispose pas de voitures, les évêques en ont pris la simplicité et la liberté. On dit même que certains d'entre eux se laissèrent tenter parfois par des séances de cinéma dans des salles non paroissiales et qu'ils y ont rencontré le peuple romain, dont on sait qu'il commence vraiment à vivre à partir de neuf heures du soir. Il était inévitable que cette simplicité ait dès la première session d'assez nombreuses conséquences, et il n'est pas impensable que cette expérience porte encore ses fruits longtemps après la fin du concile.

La plupart des évêques ont accepté presque avec joie cette simplification générale. Ainsi tous les faits énumérés ci-dessus donnent à penser que le concile, libre par rapport aux formes concrètes de la structure de l'Eglise, a donné à beaucoup l'occasion de montrer leur liberté par rapport aux habitudes du style épiscopal ou pontifical. Cette constatation pourrait paraître secondaire et superficielle. Il n'est pas sûr cependant que cette liberté envers certaines formes de vie ne modifie pas assez rapidement le climat dans lequel se réalise le rapport des évêques avec leurs prêtres et avec tout le peuple chrétien. Elle pourrait favoriser un renouveau du dialogue à l'intérieur des diocèses entre l'évêque et ceux dont il est le pasteur. Ainsi au moment où la relation entre l'épiscopat universel et la papauté se modifie dans le sens de la décentralisation, comme nous l'avons vu précédemment, on peut penser que, *mutatis mutandis*, une évolution analogue est en train de se préparer dans les rapports de chaque évêque avec ses collaborateurs et ses fidèles.

II. LA LIBRE MISSION DE L'ÉGLISE

La liberté du concile s'est encore réalisée à un autre plan, celui des orientations missionnaires et œcuméniques de l'Eglise.

Dans cette ligne missionnaire le premier fait à retenir est celui de l'envoi par le concile d'un message au monde entier. Si l'on prend la peine de comparer ce message à quantité d'autres déclarations officielles des dernières décennies, on est frappé par le changement de ton. Dans ce texte, en effet, il n'est pas question de revendiquer pour l'Eglise des droits, mais uniquement d'affirmer que l'Eglise se considère comme envoyée au service du monde. On ne saurait dire l'importance de ce changement de mentalité : l'Eglise n'est pas faite pour dominer, pour exercer de manière plus ou moins absolue une souveraineté ou une seigneurie, elle est faite pour servir, dans la suite de Celui qui a dit de lui-même qu'il n'était pas venu sur terre pour être servi, mais pour servir. Certes pour accomplir son service, il est normal que l'Eglise dispose d'un certain nombre de possibilités, notamment que son action évangélisatrice ne soit pas entravée par les pouvoirs temporels. Mais ce qui doit être sa préoccupation première, ce qui a été de fait la préoccupation première des évêques au concile, est de réaliser son service pour lequel elle est faite en faveur de l'homme d'aujourd'hui.

Ce message reprenait en fait les indications données par le pape Jean XXIII à la cérémonie d'ouverture, dont l'insistance, on s'en souvient, avait porté sur la responsabilité proprement pastorale du concile. Vatican II n'a pas été réuni pour changer ou améliorer les formules dogmatiques, il n'est pas assemblé pour condamner les erreurs modernes, elles l'ont déjà été et il n'est pas nécessaire d'y revenir ; il est réuni avant tout dans un souci pastoral, pour s'occuper des gens d'aujourd'hui, en particulier des chrétiens actuels, avec leurs exigences, leurs besoins, leurs désirs. Il est très frappant de constater avec quelle fréquence les évêques ont repris les indications de Jean XXIII et ont rappelé à propos de telle ou telle question particulière cette référence essentielle des travaux du concile aux tâches pastorales.

Bien plus, non seulement on a voulu que le concile s'occupât des chrétiens d'aujourd'hui et de leurs besoins, mais aussi et peut-être plus encore on a tenu à ce que le concile se préoccupât des hommes d'aujourd'hui, quels qu'ils soient, même et surtout s'ils ne sont pas chrétiens. Le message lui-même a été très significatif à cet égard ; il ne s'adressait pas seulement aux chrétiens, mais à tous les hommes, croyants ou non. De même cette préoccupation missionnaire a été mise particulièrement en lumière lorsqu'il s'est agi de liturgie. C'est sans doute quelque peu paradoxal, car la liturgie est une activité avant tout d'ordre pastoral. Pourtant il a paru à beaucoup d'évêques que dans cette question ce qui était en jeu était de savoir si l'on acceptait l'homme d'aujourd'hui tel qu'il est, de manière à ce qu'il puisse être introduit dans la célébration du mystère du Christ, ou bien si l'on rêvait encore d'un homme tel qu'il a pu être au Moyen Age. Ainsi très souvent on a rappelé que les hommes d'aujourd'hui se veulent des adultes de plein exercice. On a rappelé toutes les valeurs humaines que porte le monde moderne, suivant les différentes civilisations ou les diverses cultures. Les évêques africains et malgaches ont rappelé très souvent, par exemple, la signification humaine d'un certain nombre de rites de leurs cultures, qui ne sont pas encore intégrés à l'Eglise catholique et à son culte et qui devraient l'être. On a insisté aussi sur le progrès à réaliser dans la célébration de certains sacrements, dont la forme actuelle, peu adaptée, risque d'apparaître aux hommes actuels comme quelque peu déshumanisante.

Ces valeurs humaines ont été également évoquées à propos d'autres schémas, par exemple dans celui des moyens de communication. Il est encore tout à fait remarquable

que cette référence missionnaire soit revenue dans la discussion sur le schéma sur les sources de la Révélation, apparemment tout à fait limité à des questions intérieures à l'Eglise catholique. Si l'on examine attentivement les raisons pour lesquelles finalement la majorité des Pères s'est prononcée pour le rejet de ce schéma, on constate, certes, toute une série de motifs intérieurs : fixation d'une certaine conception théologique au détriment d'autres courants, eux aussi légitimes, détermination d'un certain nombre de précisions sur lesquelles la lumière n'a pas encore été suffisamment faite par les théologiens, méfiance envers les études scripturaires de méthode scientifique dans le catholicisme. Mais on perçoit aussi des motivations peut-être encore plus profondes, sous-jacentes aux précédentes, même si elles ne sont pas toujours pleinement explicites. Le schéma a été repoussé parce qu'on s'est rendu compte que l'homme d'aujourd'hui ne pouvait pas vivre dans les catégories statiques qui se trouvait à l'arrière-plan de ce projet. L'homme actuel pense les choses en termes de progrès, de renouveau, de dépassement, de force, de développement. Il ne se trouve aucunement à l'aise dans les idéaux anciens de stabilité, de conservation et de statisme. L'immobilisme est un reproche et une critique. On ne demeure et on ne garde sa place dans le monde d'aujourd'hui qu'en progressant. Ainsi dans le monde industriel : une affaire ne peut continuer à exister qu'en augmentant chaque année son chiffre d'affaires et pour lutter contre la concurrence il lui faut sans cesse améliorer ses méthodes et ses machines. Mais ceci est vrai pour l'ensemble de la vie humaine d'aujourd'hui. En outre les réticences des évêques envers le schéma manifestaient le souci de rester en contact avec l'homme dominé par la science. L'estime exprimée pour les études scientifiques dans le domaine biblique implique une prise en considération de cette dimension caractéristique d'aujourd'hui. Certains évêques ont mentionné à ce sujet l'affaire Galilée pour souhaiter instamment du concile du Vatican II qu'il n'aille pas renouveler cette fâcheuse expérience où la science a finalement triomphé de prétentions énoncées indûment au nom de la foi chrétienne.

Tous ces faits demandent, eux aussi, une certaine interprétation. Sous ces différents événements se manifeste que l'une des questions les plus importantes posées à l'Eglise d'aujourd'hui est d'ordre anthropologique. Les deux tendances qui se sont affrontées au concile — elles l'ont fait de façon réelle, parfois même assez vive et vigoureuse, quoique en disent certains maintenant, gênés, semble-t-il,

par les cheminements humains nécessaires à la manifestation de la vérité — se séparent essentiellement sur la manière dont elles considèrent l'homme. L'une le considère de manière qu'on pourrait dire abstraite, comme une créature qui a sa nature inchangée depuis Adam, qui demeurera toujours telle. Cette tendance ne tient aucun compte des situations historiques dans la définition de l'homme et n'attache guère d'importance au fait que la manière réelle d'exister au XX^e siècle n'est plus la même que celle d'il y a trois ou deux mille ans. Insistant sur la permanence de la nature de l'homme et sur son identité, cette première tendance envisage le problème missionnaire avant tout dans la ligne de la fidélité aux valeurs sûres et stables, sans grand souci d'adaptation, sinon de pure forme. L'autre tendance, représentée en fait par la majorité de l'épiscopat, même si tous les évêques n'en ont pas pris une conscience tout à fait claire, est sensible au fait que l'humanité existe avec des qualifications concrètes, qu'une humanité nouvelle est en train de se former, tout à fait différente de l'humanité classique, celle de la Renaissance, qui n'est plus du tout de formation gréco-latine, mais d'une culture tout autre. Le contemporain de l'envoi des missiles dans l'espace n'existe pas humainement de la même manière qu'Aristote ou que Platon. Il n'a pas les mêmes manières de vivre, il n'a pas la même psychologie, il n'a pas la même mentalité. Or c'est à cette humanité-là que les chrétiens ont à adresser le message évangélique. C'est avec cette humanité-là que l'Eglise doit célébrer dans son culte le mystère du salut des hommes en Jésus-Christ.

On doit mentionner ici l'importance du rôle joué par l'épiscopat des pays neufs, notamment, encore une fois, du groupe africain et malgache. Ces évêques ont aidé pour une part considérable tout l'ensemble des Pères conciliaires à prendre plus clairement conscience de cette manière concrète de poser le problème de l'homme et à en tirer les conséquences pour la mission de l'Eglise.

Cette première session enfin a montré l'ouverture actuelle de l'Eglise catholique envers les autres chrétiens. Le fait qui est d'abord à rappeler ici est et demeure très étonnant pour tous ceux qui connaissent quelque peu l'histoire des relations entre les chrétiens séparés et notamment celle des relations entre catholiques et non catholiques romains. Toutes les congrégations générales se sont passées en présence des observateurs-délégués des communautés chrétiennes non-

catholiques. Il avait été assez laborieux pour le Secrétariat pour l'unité d'obtenir que fussent invités des observateurs au concile. Un assez grand nombre de gens à Rome ne désiraient pas cette forme de présence de la chrétienté non-romaine. Le principe de l'invitation une fois décidé, il restait encore à savoir de quelle manière seraient reçus ces représentants des confessions chrétiennes non-catholiques. Beaucoup à Rome souhaitaient que les observateurs fussent sans doute bien accueillis, mais qu'on usât aussi envers eux d'une assez grande réserve. Qu'on leur fournit des documents, qu'on les occupât par des exposés divers et des comptes rendus des séances de travail, voilà qui paraissait opportun. Mais on ne souhaitait guère qu'ils fussent présents à toutes les assemblées conciliaires. Or c'est ce qui fut fait : on a tout ouvert. Les observateurs ont pu assister à tout ce qui s'est passé en cette première session du concile. Ce furent même les seuls à disposer d'interprètes, de façon qu'on pût être bien sûr qu'ils pourraient comprendre tout ce qui devait être dit. De plus non seulement ils ont assisté à tout ce qui s'est passé, mais on a même été jusqu'à solliciter d'eux une certaine forme de collaboration. Dans des réunions hebdomadaires organisées par le Secrétariat pour l'unité, il leur était demandé de donner leurs réactions, d'exprimer leurs désirs, en fonction des problèmes abordés devant eux dans les congrégations générales. Or, on le sait, les schémas dogmatiques, en particulier le schéma sur les sources de la Révélation, ont été renvoyés à une commission mixte, nouvellement constituée. Cette commission comprend entre autres le Secrétariat pour l'unité, lui-même à l'écoute des observateurs. Ainsi ont-ils été mêlés d'une manière très réelle aux travaux théologiques sur lesquels la prochaine session aura à se prononcer. Les schémas seront ainsi rédigés en tenant compte de ce que les autres chrétiens peuvent dire ou espérer.

A côté de ce fait dont l'importance considérable ne saurait échapper à personne, il faut encore tenir compte des contacts extrêmement nombreux que les observateurs ont pu avoir avec des évêques catholiques romains du monde entier. Des journaux ont déjà signalé à cet égard le rôle important qu'ont pu jouer les bars de Saint-Pierre. Un certain nombre d'évêques ont eu pour la première fois dans leur vie l'occasion d'approcher un orthodoxe, un anglican ou un protestant et de s'entretenir simplement avec eux.

Par ailleurs dans leurs interventions aux congrégations générales les évêques faisaient assez souvent mention de la

présence des observateurs. Parfois sans doute cette mention semblait presque de pure forme. Il n'en reste pas moins qu'elle signifiait de la part des Pères conciliaires un désir très réel de ne pas aborder les problèmes qui se posent dans l'Eglise catholique d'aujourd'hui sans tenir compte de l'existence des « frères séparés », ou mieux de ceux qu'un amendement au schéma de liturgie a appelés « ceux qui croient au Christ ».

Ces faits manifestent tout d'abord que l'Eglise romaine a maintenant reconnu l'existence des confessions séparées comme telles. Le catholicisme post-tridentin avait fait comme si les confessions protestantes n'avaient pas de réalité. Tout au plus reconnaissait-on l'existence de protestants disséminés et inorganisés. Aucun lien, aucun contact officiel, ni même officieux n'était entretenu avec des organismes protestants ou même anglicans, considérés habituellement comme de nature purement sociologique. Les choses étaient différentes en ce qui concerne l'Orthodoxie. Déjà par la constitution du Secrétariat pour l'unité, et plus encore de façon tout à fait remarquable pendant la première session du concile, le catholicisme a reconnu l'existence réelle des confessions chrétiennes issues de la Réforme.

L'Eglise catholique romaine a pris conscience en outre que ces confessions séparées, ainsi que les Eglises orientales dissidentes, rendent un certain témoignage, qu'elles posent également un certain nombre de questions qu'il vaut la peine d'écouter. Les préoccupations qui sont les leurs ont pris de l'intérêt et de l'importance pour le catholicisme. On s'est ainsi aperçu qu'il n'était pas possible d'envisager les problèmes même intérieurs au catholicisme sans tenir compte des questions posées par les « autres » chrétiens et sans examiner de près la manière dont ils résolvent ou tentent de résoudre des problèmes analogues à ceux qui inquiètent les évêques catholiques aujourd'hui. Ainsi l'Eglise est vraiment entrée dans une « structure de dialogue ».

On doit remarquer enfin la coïncidence entre le souci missionnaire ou pastoral et la préoccupation d'unité. Les travaux des congrégations générales et notamment les réactions les plus vives de l'aile marchante du concile ont manifesté cette rencontre des deux soucis. Il est devenu impossible aux catholiques de se poser des problèmes missionnaires sans immédiatement évoquer le drame de la division. Et inversement on ne peut poser la question de l'unité des chrétiens sans immédiatement envisager les urgences missionnaires de l'heure actuelle. Ainsi l'Eglise catholique ro-

maine fait-elle la même expérience ou poursuit-elle le même cheminement que le mouvement œcuménique non-catholique. Née dans les missions, la recherche œcuménique a abouti à la constitution du Conseil œcuménique des Eglises. Très tôt il a senti le besoin de rester en liaison avec les organismes missionnaires internationaux. Et ceci a eu son achèvement, à l'assemblée mondiale de New Delhi en novembre-décembre 1961, par la fusion du Conseil international des missions et du Conseil œcuménique. Mission et Unité sont liées l'une à l'autre, ce sont les deux aspects d'une même et unique tâche. Il est capital que le catholicisme en prenne une conscience aussi vive que les autres chrétiens.

Ainsi l'Eglise catholique ne s'est pas sentie liée, au concile, par les siècles antérieurs de polémique interconfessionnelle ou d'ignorance mutuelle entre les disciples du Seigneur séparés les uns des autres. Elle a été soumise aux inspirations de l'Esprit-Saint l'acheminant progressivement vers une nouvelle perception du problème de l'unité chrétienne et vers un dialogue authentique avec les autres, eux aussi conduits, de différentes manières suivant les cas, par le même Esprit. De même le concile a manifesté la liberté de l'Eglise dans son approche du monde d'aujourd'hui. Il semble qu'elle ait retenu et qu'elle retienne des siècles antérieurs, non pas les formes concrètes de la mission, mais l'esprit qui les a inspirées et qui doit maintenant en susciter de nouvelles, en harmonie avec les exigences d'une humanité nouvelle. Là aussi le concile a montré comment l'Eglise cherche à se laisser conduire et animer par l'Esprit-Saint et son inépuisable liberté.

III. LE « CLÉRICALISME » ET LA LIBERTÉ

On serait pourtant incomplet dans ce bilan provisoire du concile si on omettait un certain nombre de faits, dont la signification est beaucoup moins positive.

On le sait, dans les organismes préparatoires au concile, il n'y eut pratiquement aucun laïc. De même le concile n'a demandé la collaboration active d'aucun membre du laïcat. Sans doute une exception notable doit être retenue : celle de Jean Guitton, admis à siéger comme expert officiel du concile. Cependant cette désignation ne paraît guère en mesure de modifier réellement le fait de l'absence des laïcs. Certes, Jean Guitton n'est pas prêtre, et de ce point de vue-là, on peut le considérer comme représentant laïc au concile. Mais la définition de laïc ne saurait être simplement néga-

tive ; elle implique, semble-t-il, l'engagement dans les structures profanes de la vie humaine : métier et cité. A cet égard, quels que soient par ailleurs les mérites éminents de Guitton, sa présence au concile n'a pas été très significative.

Un autre fait paraît plus grave encore. Il semble que, au cours de la première session, tout se soit passé comme si on tenait en suspicion permanente l'opinion publique et comme si on ne lui reconnaissait aucun droit ni aucun rôle dans l'Eglise. Sans doute un bureau de presse fonctionnait et publiait régulièrement des communiqués relatant le développement des travaux. Mais peu de journalistes présents à Rome purent se satisfaire des informations partielles, voire déformées, communiquées par cette voie officielle. Et ils durent chercher par d'autres moyens des informations plus détaillées et plus exactes, de façon à accomplir leur tâche. On doit reconnaître que certains évêques, assez rares il est vrai, comprirent très profondément l'importance d'une information exacte et aidèrent les journalistes à répondre à l'attente de l'opinion publique. Ils remédiaient ainsi à une déficience dont les conséquences pouvaient être graves : elle ouvrait la voie à la diffusion de toutes sortes de fausses nouvelles ou d'interprétations erronées. Plus profondément cette déficience montrait le peu d'estime dans laquelle était tenue à Rome l'opinion publique. Il est très dommage qu'un nombre important d'évêques n'ait pas pu intervenir pour améliorer les choses sur ce point.

Enfin un autre fait mérite l'attention. Au cours de la première session un très long schéma sur les moyens de communication a été présenté, discuté, puis approuvé, pour cependant être renvoyé à la commission correspondante, à fin de réduction. Cette question des moyens de communication (presse, radio, télévision, cinéma) aurait dû être l'occasion de poser le problème général de l'opinion publique et par là celle du laïc. Or le schéma n'en disait mot. Et les interventions des évêques n'ont pas tellement souligné cette déficience. Ils furent sans doute plus sensibles à la prolixité du schéma et à son orientation moralisante qu'à cet oubli.

Ces faits nous amènent à nous demander dans quelle mesure le problème du laïc a vraiment émergé à la conscience de la majorité des évêques : sur ce point nous serions tentés de croire que la plupart des Pères conciliaires n'ont pas encore pris toute liberté par rapport à une vue cléricale de l'Eglise. Certes on a souvent dit que les laïcs étaient des

chrétiens majeurs, et, nous l'avons vu, un nombre important d'interventions épiscopales ont été dans ce sens. Mais on peut se demander si on a tiré toutes les conséquences possibles de cette reconnaissance.

En particulier il ne paraît par inouï de se poser la question suivante : les laïcs ne sont-ils pas invités à participer à l'apostolat ou à la mission de l'Eglise dans la mesure où le clergé n'est pas en nombre suffisant pour y satisfaire ? Et dans cette ligne-là, le laïc n'est-il pas plus ou moins considéré comme quelqu'un qui peut à la rigueur et pour certaines tâches remplacer les prêtres déficients, étant bien entendu par ailleurs qu'il vaudrait beaucoup mieux que ces tâches fussent accomplies par des membres du clergé ? Ne sous-estime-t-on pas le fait que le laïc est en mission parce qu'il est chrétien, baptisé et confirmé, et qu'il reçoit du Christ son envoi dans le monde ? Ne faudrait-il pas tirer les conséquences de cette affirmation fondamentale ?

Ce n'est pas le lieu ici de développer cette problématique. Du moins il nous semble que la question du laïcat ne pourra vraiment être prise en considération au concile, dans les prochaines sessions, qu'à la condition que la majorité des évêques, libérés de tout « cléricalisme », acceptent de la poser en termes nouveaux. Peut-être cependant le problème n'est-il pas encore mûr, et faudra-t-il attendre Vatican III pour qu'il puisse être traité avec toute liberté ? Mais alors ne sera-ce pas trop tard ?

Cette dernière note de réserve ne doit pas faire oublier tout l'aspect positif de la première session. Même si aucune décision concrète n'a encore été prise, il n'en reste pas moins, et c'est sans doute plus important, que des orientations capitales ont été fixées ou du moins se sont manifestées comme étant portées par la majorité des évêques. Le concile a été ainsi une manifestation solennelle de l'action de l'Esprit-Saint, qui, dans sa liberté souveraine, renouvelle la face de l'Eglise.

François BIOT, o.p.

L E S D I S Q U E S

Jésus, enfant des hommes

A. Michna et F.-X. Brixl

Grâce aux éditions Supraphon qui entreprennent de publier un large panorama de la musique ancienne de Bohême, nous sommes à même d'apprécier de quelle manière les Tchèques célébraient Noël il y a quelques siècles. Du compositeur Adam Michna (XVII^e siècle), voici *Musique de Noël* : c'est une succession de courts cantiques aux paroles ingénues ou graves, sur une musique rythmée et simple ; une harmonisation délicate, bien mise en relief par des instruments anciens, achève de faire de cette face une agréable réussite. Au dos figure une *Missa pastoralis*, écrite un siècle plus tard par François-Xavier Brixl, un musicien dont Mozart a dû étudier les œuvres lorsqu'il séjourna à Prague. On pense à lui en tout cas dans certains passages de cette Messe brève ; à vrai dire toutes les parties n'ont pas la même valeur : si l'on aime l'élan du Kyrie, la franchise du Gloria et du Credo, l'Agnus Dei, confié à la basse, est moins réussi et manque un peu d'envolée. Ces deux œuvres nous sont révélées dans une interprétation vivante due à des musiciens tchèques (1 d. 30 cm., Supraphon SUA 10451).

M.-A. Charpentier : Oratorio de Noël

Le titre qui figure sur l'étui de ce disque ne doit pas abuser le lecteur : nous ne sommes pas là en présence d'une partition qui de quelque manière ressemble par sa dimension et son intensité aux pages de Bach qui portent cette appellation. Nous avons une idée plus exacte dans le sous-titre : « Pastorale sur la Naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Ceci nous rappelle qu'au XVII^e siècle, les bergers eurent un beau succès aussi bien dans les romans que sur les scènes de théâtre. La musique ne fut pas en reste et Marc-Antoine Charpentier, qui avait appris en Italie ce qu'étaient les Histoires Sacrées, décida d'accommoder ce nouveau genre dramatique et religieux

au goût français. D'où cette œuvre, dont les intentions sont modestes. Elle fut destinée à une veillée de Noël chez la Princesse de Guise et augmentée d'une seconde partie lorsque le maître dût la redonner chez les Jésuites.

Bergers et bergères se succèdent ou dialoguent pour mettre au courant l'auditeur de ce qui s'est passé à Bethléem et exprimer les sentiments que leur inspire l'événement. Le livret est assez pauvre et conventionnel. Marc-Antoine Charpentier l'a doté d'une musique naïve, simple. Si l'on comprend les limites obligatoires du genre et si on ne l'écoute pas avec le recueillement que l'on destine à Schütz ou à Bach, nous avons là non seulement un document assez neuf, mais une œuvre agréable, que les solistes instrumentaux et vocaux dirigés par Roger Blanchard interprètent avec précision, entrain et valeur (1 d. 30 cm., D.F. 740.018).

J. S. Bach : Cantate BWV 61

Nun komm der Heiden Heiland, « Viens maintenant Sauveur des païens » : ce sont les premiers vers d'un choral célèbre que Bach a plusieurs fois arrangé pour l'orgue. Il le reprendra également comme thème de deux cantates qui se placent chronologiquement aux deux extrémités de la carrière musicale du Cantor. La cantate 61 est une œuvre de jeunesse, écrite à Weimar en 1714 : de ce fait, elle mobilise un effectif orchestral sobre, qui se limite aux cordes ; c'est aussi ce qui explique la forme du chœur d'entrée qui suit le schéma de l'ouverture à la française avec deux volets lents encadrant une partie rapide. Puisque l'œuvre est destinée au premier dimanche de l'Avent, le récitatif et l'air de ténor invitent le Christ à venir et à apporter la lumière. Le récitatif de la basse, sur un curieux accompagnement des cordes en pizzicati aux intentions descriptives, reprend le célèbre texte du chapitre 3 de l'*Apocalypse* : « Voici que je suis à la porte... » Le commentaire suit aussitôt dans un air lyrique du soprano : « Ouvre-toi tout entier mon cœur ». Le bref chœur final traduit l'attente impatiente des fidèles. Toute l'œuvre se déroule d'ailleurs dans un climat de sérénité et de confiance. Ce disque fait partie de la série des Cantates dont Fritz Werner poursuit l'enregistrement pour le compte de la marque Erato : on connaît la ferveur et la vie de ses interprétations, rehaussées par la clarté de la prise de son et l'usage impeccable (avec les Cantates 26 et 130, 1 d. 30 cm., Erato LDE 3205).

J. S. Bach : Cantates BWV 63 et 133

Datant des débuts de son cantorat à Leipzig, et destinée au premier jour de la Fête de Noël, la Cantate n° 63 (*Christen, ätzet diesen Tag*, « Chrétiens gravez ce jour ») déploie un effectif instrumental assez important. Le chœur d'ouverture, rythmé avec vigueur et scandé de sonneries de trompettes, a un accent qui rappelle celui de

l'Oratorio de Noël. Un ample récitatif de l'alto, qui contraste avec le morceau précédent par son émotion, médite un instant sur le mystère de l'Incarnation. Dans un duo (cette cantate ne comporte pas d'aria de soliste), le soprano et la basse insistent sur cette générosité du Christ et la reconnaissance qu'elle doit nous inspirer.

Un second thème de réflexion est proposé par le ténor dans un récitatif qui proclame l'apparition du Lion de David et la liberté qu'il apporte ; un duo de l'alto et du ténor, carré et affirmatif, convie les chrétiens à la joie. Une invitation à l'action de grâces, par la basse, prélude à un grand chœur final.

La Cantate 133, de quelques années postérieure, porte le titre d'un choral : *Ich freue mich in dir*. Le chœur, dès l'entrée, égrené les phrases de cette mélodie, séparées par une guirlande alerte et jubilante. L'alto, dans l'air suivant, invite les auditeurs à la confiance : « Dieu a pris chair humaine et l'homme a pu le contempler face à face » ; soutenue par deux hautbois d'amour, la voix déroule ses inquiétudes en une mélodie riche en vocalises. Un récitatif de ténor explique ce qu'a de rassurant cette venue. Dans un air tout plein de tendresse, mais périlleux pour la voix, le soprano souligne quel baume pour le cœur apporte cette annonce : le Christ est né. Le récitatif de la basse annonce la victoire sur la mort que va remporter le Sauveur. Le choral final réaffirme l'attachement au Christ.

Les solistes, l'orchestre de l'Opéra d'Etat de Vienne et le Wiener Kammerchor sont dirigés par Michaël Gielen et interprètent ces deux Cantates de Noël dans un style excellent (1 d. 30 cm., Amadeo AVRS 6125).

J. S. Bach : Cantate BWV 110

Destinée au premier jour de la Fête de Noël et datée aussi du début du séjour à Leipzig, la Cantate 110, *Unser Mund sei voll Lachens*, s'ouvre par un chœur grandiose, qui n'est autre que l'Ouverture de la quatrième Suite en ré majeur pour orchestre. C'est dans la partie médiane que les voix font leur entrée, se superposant aux instruments. L'auteur, inconnu, peut-être Bach lui-même, utilise à propos le Psaume 126, chant de retour de l'exil de Babylone, pour célébrer l'heureux avènement du Messie : « Que notre bouche soit pleine de rires, car le Seigneur a fait de grandes choses ». L'air qui suit, confié au ténor, soutenu par deux flûtes et le continuo, invite l'esprit à s'arracher à la terre et à méditer le mystère de Dieu fait homme pour que l'homme puisse être enfant de Dieu. Un récitatif, pour la basse, emprunté à *Jérémie*, 10, 6, et qui proclame la grandeur de Dieu éclatant dans ses œuvres, introduit le second air : par la voix de l'alto cette fois, avec hautbois d'amour, la méditation du mystère se poursuit par un parallèle entre l'indignité de l'homme et l'héritage auquel il est promis. C'est alors un duo pour soprano et

ténor avec le seul accompagnement de l'orgue et du continuo, sur le texte de *Luc*, 2, 14 : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre » ; l'entrelac des voix, les longues vocalises évoquent merveilleusement cet admirable échange entre ciel et terre et constituent comme un sommet dans cette évocation de Noël. Un troisième air, pour la basse, fait pendant au chœur initial par le retour des trompettes et une nouvelle invitation à l'allégresse et à la louange. Joie inoubliable qui trouve son ultime expression dans le choral final, harmonisation d'un Noël du XVI^e siècle.

Cette très belle cantate, longtemps absente des catalogues, est disponible actuellement en deux versions. L'une dans la collection des grandes cantates de Bach de Fritz Werner ; des tempi assez contrastés, les voix de solistes placées en avant des instruments confèrent à cette interprétation une ampleur et un éclat, rehaussés par une prise de son très fouillée (avec Cantate 8, 1 d. 30 cm., Erato LDE 3206). L'autre relève d'une autre intégrale en cours de publication conjointement en Allemagne par la Bach-Studio et en France par les disques Lumen ; avec d'excellents solistes, son chœur d'enfants, une prise de son moins poussée, elle se recommande par son unité et la ferveur de sa joie (avec Cantate 17, 1 d. 30 cm., Lumen 641.210).

G. F. Hændel : *Le Messie*

Dans le n° 50 de *Lumière et Vie* (p. 121) nous avons eu l'occasion de préciser dans quelles conditions le *Messie* de Haendel avait été écrit. L'œuvre qui est bâtie en presque totalité sur quelques-uns des plus grands textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, est la plus populaire du compositeur anglais ; elle n'est probablement pas la plus étonnante et l'on s'en rendra compte le jour où les éditeurs de disques nous proposeront les oratorios grandioses que lui inspira tel ou tel fait de l'histoire biblique. Quoi qu'il en soit, voici la dernière en date des versions du *Messie* : solistes et chœurs sont anglais et placés sous la baguette experte de Sir Adrian Boult : les deux solistes féminins, John Sutherland et Grace Bumbry, sont plus célèbres que le ténor et l'alto et figurent parmi les plus récentes découvertes du concert et du disque. Mais la part royale revient aux chœurs londoniens auxquels le chef fait exprimer avec beaucoup d'intensité les divers sentiments que Haendel leur a réservés avec prédilection. Une magnifique prise de son donne à cette interprétation du *Messie* la grandeur enthousiaste et le souffle magistral caractéristiques de l'œuvre et du compositeur (3 d. 30 cm. en coffret, avec le texte anglais, Decca MET 218-20).

H. Berlioz : *L'enfance du Christ*

Cette œuvre a eu de la chance avec le disque, puisqu'elle figure au catalogue dès les premières années du microsillon et toujours dans des interprétations de valeur. Depuis notre présentation dans *Lumière*

et *Vie* (n° 50, p. 124), une nouvelle version est venue s'inscrire en bonne place parmi celles que nous connaissons.

Nous ne reviendrons pas sur l'œuvre et les circonstances qui ont présidé à sa naissance, sinon pour rappeler que *L'enfance du Christ* occupe une place un peu à part dans la production de Berlioz et se situe en marge de ses grandes fresques sonores, par le caractère plus intime des tableaux, l'épanchement mystique qui l'emporte sur le côté dramatique, ou du moins constitue le meilleur de cet oratorio.

Or c'est à mettre en valeur le caractère pastoral de l'œuvre qu'excelle le nouvel enregistrement. Il nous vient d'Angleterre ; il ne faudra donc pas s'étonner que les chœurs de St. Anthony et les solistes teintent d'accent du terroir le texte, fort inégal d'ailleurs, de Berlioz. Si on en éprouve de prime abord quelque gêne, celle-ci s'efface rapidement devant la musicalité dont font preuve les interprètes. Colin Davis les dirige avec une finesse et un sens des proportions qui contribuent à recréer la ferveur des pages les plus tendres. Il sait, à l'instar des meilleurs, éveiller « ce murmure mystérieux des sonorités qui émergent du silence ». A cet égard les pianissimi des chœurs (qu'on se réfère au chœur final par exemple) sont admirables. Si l'on ajoute que l'enregistrement (prise de son et pressage) est d'une très belle transparence, il y a dans cette nouvelle version la promesse de goûter le meilleur du chef-d'œuvre de Berlioz (2 d. 30 cm. en un album avec texte français et... traduction anglaise, Oiseau-Lyre OL 50201-2).

C. Franck : *Les Béatitudes*

Le réalisateur a pu faire suivre le titre de cet oratorio de la mention : premier enregistrement mondial, et ce réalisateur est André Charlin, bien connu pour ses recherches techniques et ses prises de son célèbres. C'est dire l'intérêt de cette parution récente.

Les Béatitudes, c'est, au sens artisanal du mot, le chef-d'œuvre de Franck, c'est-à-dire la composition à laquelle il donna le meilleur de lui-même pendant une période de dix ans de 1869 à 1879 et pour laquelle il avait de naïves admirations. Et pourtant, à la première audition qu'il en donna à un groupe d'amis, elle n'eut aucun succès et il fallut attendre la mort du compositeur pour qu'elle connût une première exécution qui fut triomphale.

Le texte sur lequel travailla le musicien est une paraphrase indiscreète et affligeante des Béatitudes de l'Evangile où toute la misère humaine, à laquelle vient répondre la parole inspirée du Christ, s'exprime à travers une abondante figuration allant des chœurs d'esclaves ou de femmes païennes, en passant par la veuve et l'orphelin, jusqu'aux troupes célestes des anges. Ce texte d'une indigence rare a pourtant inspiré à Franck, à côté de pages trop théâtrales et qui font sourire, des chants d'un lyrisme et d'une émotion sortis du

plus profond de son cœur de croyant, et qui nous touchent au-delà de ce qu'elles ont de conventionnel. Quoi qu'on pense de l'œuvre, elle méritait d'être gravée, non seulement en hommage à l'auteur et à la musique sacrée du XIX^e siècle en France, mais aussi pour la variété et la beauté des idées musicales, l'art avec lequel Franck les manie et en définitive le souffle puissant qui anime cette fresque grandiose.

Rien n'a été négligé pour la mettre en valeur. Les solistes, les chœurs d'Elisabeth Brasseur et les Petits Chanteurs de Chaillot, l'orchestre de l'Académie symphonique de Paris, trois cent dix exécutants sous la direction de Jean Allain, l'enregistrement en l'église Saint-Roch où A. Charlin s'est joué des difficultés de toute sorte, tout concourt à la splendeur de ces deux disques, réalisés en stéréophonie mais qui peuvent être passés sur un tourne-disque monoral ordinaire ; ils sont présentés dans un étui très soigné, avec une ample information sur l'œuvre et les conditions dans lesquelles elle a été enregistrée (2 d. 30 cm., A. Charlin CL 3-4).

Noël à Bethléem-sur-Oise

Là encore ne nous laissons pas intriguer par le titre. Il existe à quelques kilomètres de Pontoise une communauté de Sœurs Dominicaines contemplatives : si elles ont choisi d'appeler leur maison Bethléem, c'est que le mystère de Noël est au centre de leur vie et de leur témoignage. Le dénuement du Christ dans la grotte est la source et le modèle de leur pauvreté. Mais à la crèche tout le monde fut convié à adorer l'enfant Jésus ; aussi leur existence silencieuse, joyeuse et fraternelle est largement ouverte à tous. Pour que leur prière — récitation chorale ou chant du bréviaire, en fidélité à l'Eglise et à la tradition dominicaine — soit accessible à chacun, elle est faite en français, sur une traduction du Père Moos et des mélodies écrites par le Père Delalande. Ce dernier a longuement étudié les origines du chant grégorien et a su trouver une musique qui ne s'écarte pas systématiquement du plain-chant, mais s'adapte en même temps à la structure de la langue française. L'un et l'autre se sont adonnés à cette tâche écrasante en ayant pour souci de fournir à d'autres communautés une forme de prière moins lointaine que la langue latine : les récentes discussions de la première session du Concile de Vatican II ont montré combien ils avaient vu juste ; également, dans la ligne de la vocation de Bethléem, ils désiraient un chant assez facile pour qu'un groupe de fidèles ordinaire pût s'y initier sans peine : ce n'est pas l'un des moments les moins émouvants d'un passage à Méry-sur-Oise que ce dialogue entre les Petites Sœurs et un groupe de laïcs venus chercher là un peu de paix et de silence. Le disque de Noël présente l'Invitatoire, quelques-unes des antiennes de l'office, puis le *Te Deum* (1 d. 17 cm. 45 t., Lumen AMS 12506 M). Un second petit disque, plus intéressant et homogène,

comprend une partie de l'office de complies tel qu'il est célébré chaque soir à Bethléem : on fera simplement remarquer que la prière des Sœurs est habituellement un peu plus lente que dans l'enregistrement où les nécessités de la mise en disque leur imposèrent un *rythme légèrement plus vif*. Nous avons donc là tout à la fois un document sur une communauté dont les intentions veulent répondre à quelques-unes des exigences les plus notables de nos contemporains : charité vraie, pauvreté joyeuse, prière contemplative, et un témoignage de cette recherche, où s'unit tradition et actualité, à laquelle un certain nombre de prêtres, de religieux ou de laïcs consacrent aujourd'hui leurs forces. Voilà de quoi inciter ceux qui nous lisent à ce premier contact avec Bethléem (1 d. 17 cm. 45 t., Lumen AMS 12 505 M).

Henri LAXAGUE et François SANSON

LES LIVRES

I. COMPTES RENDUS

Th.-G. CHIFFLOT, o.p., *Approches d'une théologie de l'histoire*, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 132 p., 6,30 NF.

Ce livre réunit quatre articles. Le premier est une longue recension du livre de Cullmann, *Christ et le temps* : l'auteur montre très bien la valeur de cet ouvrage, mais aussi la trop grande étroitesse de son point de vue. Le second est une réponse ferme à un exposé pessimiste du P. Bouyer. Le troisième est plus original : il montre comment saint Thomas, par son ontologie non relativiste, fonde l'histoire comme histoire et en reconnaît la relativité. En effet, nombre de théories de l'histoire historicisent à tel point que l'histoire elle-même se substitue à l'Absolu et perd son essence même d'histoire. Enfin le quatrième article est une mise au point fort pertinente de la vision teilhardienne de l'histoire. Le P. Chifflot rappelle opportunément l'idée d'Ivan Karamazov : rien ne peut justifier la souffrance d'un seul innocent.

Ce livre ouvre des pistes. Il remet en mémoire de fortes vérités. Il correspond bien à son titre : ce sont des « approches » plus qu'une théologie pleinement charpentée de l'histoire.

Christian DUQUOC

René LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris, Lethiel-leux, 1960, 170 p., 9,75 NF.

L'abbé Laurentin est un de nos meilleurs spécialistes de la mariologie. Cette spécialité ne lui fait pas oublier qu'elle est un secteur de la théologie, qu'elle est donc soumise aux mêmes normes que celle-ci. Ce court *Traité* est un chef d'œuvre d'érudition et de finesse. On ne trouve ici nulle part certaines doctrines étranges qui foisonnent en mariologie : tout y est équilibré. Tout y est critiqué. L'originalité de ce traité est dans la présentation historique qui y est faite de Marie. On ne déduit pas à partir de principes éternels des privilèges dont la Révélation ne souffle mot. Le dogme y apparaît la garde du sens authentique de l'Écriture. Et il n'est pas toujours aisé de le montrer dans le long développement des données mariales. On pourrait chicaner de-ci de-là quelques affirmations. Mais un tel livre est trop rare en mariologie pour qu'il soit opportun de faire autre chose que le louer.

Christian DUQUOC

Dietrich BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, IV : *Auslegungen, Predigten*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1961, 648 p., 23 DM.

ID., *Sanctorum Communio* (Theologische Bücherei 3), Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1960, 292 p., 9,50 DM.

John D. GODSEY, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Londres, SCM Press, 1960, 300 p., 25 sh.

Lumière et Vie a présenté déjà (n° 48, p. 117-118) les trois premiers volumes des œuvres de D. Bonhoeffer, théologien protestant allemand victime du Nazisme, rassemblées par Eberhard Bethge. Ce quatrième tome contient principalement des prédications et des études bibliques.

A côté de cet ouvrage on placera la troisième édition (enrichie d'additions importantes) de la thèse de Bonhoeffer : *Sanctorum Communio*. C'est une recherche dogmatique sur la sociologie de l'Eglise qui, dès 1927, marquait, dans une ligne qu'on peut par certains côtés rapprocher du barthisme, un renouveau de la théologie de la Parole de Dieu et du sens de la communauté ecclésiale.

Le travail de J. Godsey, professeur de théologie dogmatique à Drew University (U.S.A.), constitue une des premières présentations d'ensemble de la vie et de l'œuvre de Bonhoeffer. Il aidera à prendre plus vive conscience de la réelle importance de l'auteur de *Sanctorum Communio*, dont on aimerait voir les principaux travaux traduits en notre langue.

René BEAUPÈRE

Robert FARELLY, *William Carey*, Paris, Société de publications baptistes, 1961, 128 p., 4 NF.

William Carey, prédicateur baptiste anglais (1761-1834), est un des hommes qui a contribué le plus efficacement à lancer le protestantisme sur les routes missionnaires. Il a d'ailleurs donné l'exemple lui-même et est mort aux Indes. L'esquisse biographique qui nous est présentée est sans prétention littéraire ; elle fait cependant revivre pour nous une belle figure protestante.

René BEAUPÈRE

Erwin ISERLOH, *Luthers Thesenanschlag : Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962, 44 p.

Dans cette courte conférence publiée par les soins de l'*Institut d'histoire européenne*, de Mayence, l'abbé Iserloch, professeur au Grand Séminaire de Trèves, efface ou tente d'effacer une des plus célèbres images d'Epinal : celle de Luther fixant le libellé des thèses à la porte de l'église seigneuriale de Wittemberg, le 31 octobre 1517. Les thèses seraient bien authentiques, mais non destinées à la publi-

cité avant d'avoir été examinées par les évêques responsables. Ainsi Luther apparaît comme moins batailleur et le caractère schismatique de la Réformation comme plus accidentel. Bien qu'Iserloh appuie son interprétation des événements sur une étude de texte solide et fine, nous doutons que beaucoup d'historiens tiennent sa conférence pour concluante.

Régis-Claude GEREST

Hermann SCHUESSLER, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1961, 246 p., 28 DM.

La plupart des lecteurs de *Lumière et Vie* n'ont sans doute jamais entendu parler de G. Calixt et pensent qu'un livre sur lui ne peut en rien les intéresser. Ils se trompent, je crois. G. Calixt, théologien protestant et œcuméniste allemand du XVII^e siècle, est capable de nous séduire et de nous débarrasser de préjugés gênants : en nous permettant, par exemple, de reviser nos points de vue sur les rapports entre le luthérianisme primitif et la philosophie aristotélicienne, sur le maintien de la notion de catholicité dans le protestantisme, etc. Mais Calixt n'est pas seul à nous intéresser dans cet ouvrage qui ouvre de larges horizons sur toute une époque. Il y a aussi l'auteur de cette monographie, H. Schüssler, docteur en théologie protestante de l'Université de Kiel, qui se recommande du luthérien Peter Meinhold et du catholique Joseph Lortz. En le lisant on fera connaissance d'un historien et d'un homme de haute classe.

Régis-Claude GEREST

Max LACKMANN, *Credo Ecclesiam Catholicam*, Graz, Verlag Styria, 1960, 616 p.

ID., *Katholische Einheit und Augsburger Konfession*, Graz, Verlag Styria, 1959, 224 p.

Le pasteur Lackmann appartient à un mouvement luthérien allemand, la *Sammlung*. Les membres de ce groupe sont très attachés aux notes d'unité et de catholicité dans l'Eglise. Ils ne pensent pas par là s'éloigner du courant réformateur qui fut, selon eux, essentiellement « évangélique », et accidentellement « protestant », anti-romain et schismatique. Voilà qui explique et le titre et le fond du premier livre présenté, un très volumineux ouvrage qui oppose d'une manière assez neuve « confession évangélique » et « protestantisme ».

Le second livre n'est pas une étude historique ou exégétique de la Confession d'Augsbourg, mais un essai théologique et surtout une démarche œcuménique. Il invite les théologiens des diverses Eglises chrétiennes à se pencher davantage sur l'*Augustana*, à y voir la base d'un retour de tous vers une catholicité et une unité où chacun se sentirait à l'aise.

C'est que la fameuse Confession n'entendait pas, en 1530, fixer les croyances d'une Eglise séparée. En elle, disait son auteur principal, Melancthon, « on ne trouvera rien qui détonne des Ecritures,

de l'Eglise catholique ou romaine ». Et, selon M. Lackmann, elle se propose d'éliminer de la théologie et des pratiques populaires ce que son livre appelle les *pseudo-catholica* : comprenons par là les ajoutées aux croyances et aux rites qui ne peuvent s'incorporer dans la tradition authentique. Parallèlement, elle veut promouvoir une formulation de la foi plus profonde, plus conforme à l'existence et à l'expérience chrétiennes-catholiques. On aboutit alors à ce que notre auteur appelle des *neue-catholica*, qui ne relèvent pas de particularismes confessionnels, mais d'une meilleure compréhension de l'héritage ecclésial. L'Eglise romaine d'ailleurs, quand elle est fidèle à sa tâche, redécouvre ces intuitions de l'*Augustana*. Dans sa conclusion, l'auteur souhaite voir l'effort du XVI^e siècle continué par de nouvelles formulations qui intégreraient les redécouvertes chrétiennes de ces dernières décennies : l'importance, pour l'œuvre du salut, de l'humanité de l'Eglise et de l'humanité de chaque chrétien.

Assurément la Confession d'Augsbourg est un document étonnamment irénique pour son époque, plus soucieux d'écarter du luthérianisme des interprétations outrancières — celles des Anabaptistes, par exemple — que de marquer sa doctrine de la justification par la foi et sa méfiance anti-romaine. On y affirme la nécessité du ministère sacerdotal dans la dispensation des sacrements, on y évoque un épiscopat pourvu de « pouvoir d'ordre et de juridiction » (art. 28) et le pape y est envisagé comme convoquant l'éventuel concile d'union. Ce caractère « catholique » et presque « catholique-romain » de l'*Augustana* a toujours été reconnu. Et Lackmann se réfère souvent au jésuite Johannès Dez, du XVII^e siècle, qui bâtit son apologétique sur le thème : l'Eglise catholique plus proche des articles d'Augsbourg que le protestantisme contemporain !

Cependant l'étude des circonstances historiques amène, ce me semble, à amenuiser l'optimisme de l'auteur. Il y a trop d'intentions diplomatiques chez les auteurs de l'*Augustana* et, si l'on veut y retrouver une norme, il convient plus d'en forcer les termes que de les atténuer. Nous savons en particulier combien Luther fut réticent devant ce texte où ses intentions se trouvaient par trop décantées.

Dans le détail des articles, il y a plus d'oppositions entre la doctrine exposée et le catholicisme que l'auteur ne l'indique. La séparation entre « rémission des péchés » et sanctification (la première impliquant pure et gratuite miséricorde ; la seconde, synergie entre Dieu et l'homme) n'est pas que de méthode (art. 4 et 20). La confession sacramentelle n'est pas écartée, mais moins encouragée que ne l'indique Lackmann (art. 11 et 12). D'autre part, si l'*Augustana* fait du « Corps du Christ » l'Eglise et l'Eglise concrète du temps, il ne s'ensuit pas qu'elle accepte l'identité entre Corps du Christ et Eglise romaine (art. 7 et 8). Parmi les *pseudo-catholica* rejetés figurent les sacrements d'extrême-onction, de confirmation, de mariage. Et le principe de base du refus protestant (pas d'indication de signe par le Seigneur) relève d'une divergence de vues sur l'institution divine des sacrements.

Fort intéressant, mais bien contestable, nous paraît l'éclairage des intentions de la Confession par la doctrine catholique de l'évolution homogène du dogme : les hommes d'Augsbourg auraient voulu rester à l'intérieur de la *Catholica* avec la liberté d'exprimer le dogme chrétien d'une manière plus progressive que les autres, leur progrès étant, bien entendu, une meilleure connaissance de la vérité religieuse catholique. Cette manière de voir heurtera, à n'en pas douter, et les catholiques et les protestants actuels qui voient dans l'évolution homogène une pure image biologique inventée par le catholicisme d'aujourd'hui pour les besoins de sa cause.

Nous espérons voir cet ouvrage critiqué, non dans un esprit négatif, mais afin qu'il serve de base à un dialogue fécond autour des articles d'Augsbourg. L'esprit œcuménique qui anime l'auteur et les hommes de la *Sammlung* invite à la communication. Mais il faut bien le dire aussi, certaines exagérations du livre auraient besoin d'être décantées, pour le triomphe même de son intention fondamentale.

Régis-Claude GEREST

Georges CASALIS, *Luther et l'Eglise confessante* (Coll. Maîtres spirituels 28), Paris, Ed. du Seuil, 1962, 190 p.

Le Luther qui intéresse le pasteur Casalis, c'est « le moine brûlé par sa quête de Vérité, le chrétien du désespoir apaisé, l'auteur du traité *De la liberté chrétienne* ». Voilà qui oriente ce nouveau volume de la séduisante collection « Maîtres spirituels » : nous y chercherons moins une étude historique ou dogmatique complète — l'auteur ne dit presque rien de la vie et de l'œuvre de Luther après 1525 et, pour la période antérieure, il passe très rapidement sur certains événements — que la reprise, par un chrétien « engagé » et pour des chrétiens « engagés » du témoignage spirituel du Réformateur.

G. Casalis ne fait pas mystère des sources auxquelles il a puisé et qu'il cite d'ailleurs largement : L. Febvre, H. Strohl, et aussi P. Maury, A. Greiner, etc. Mais ces apports divers sont fondus en une très vivante synthèse dans laquelle, comme l'annonce le titre de l'ouvrage, on nous présente moins le fondateur des Eglises luthériennes à travers le monde que le père de toutes les Eglises confessantes. Pour notre auteur, en effet, les membres des premières peuvent n'être que des *successeurs* de Luther ; seuls les membres des secondes sont ses véritables *héritiers*. Des héritiers de ce Luther « témoin » G. Casalis en trouve encore dans les cinéastes Carl Dreyer et Ingmar Bergman, et même dans le dramaturge Bertolt Brecht, car « même si la foi des pères n'est pas assumée positivement, on ne sort pas de la problématique du salut et du pardon qui est celle de toute la spiritualité luthérienne ».

Ecrit pour « dépasser caricatures et polémiques » et « apporter une contribution au dialogue œcuménique », l'essai de G. Casalis ne fera sans doute pas l'unanimité autour du moine augustin, mais il aidera, pensons-nous, ses lecteurs à entrer plus profondément dans le drame spirituel du Réformateur. Et ceci est positif.

René BEAUPÈRE

Paul JACOBS, *Theologie Reformierter Bekenntnis-Schriften in Grundzügen*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1959, 144 p., 11,25 DM.

Ce petit livre nous renseigne de manière utile sur les confessions de foi en usage dans les Eglises de tradition calviniste. L'auteur est un réformé, professeur de théologie à Münster.

Une première partie situe les confessions de foi. Historiquement elles furent précédées par des passages « kérygmiques » de l'Écriture, puis de plus près par les manuels médiévaux de pastorale et les planches imprimées de catéchisme populaire au XI^e siècle. Le phénomène des confessions de foi n'en constitue pas moins un fait très original, spécifique du mouvement réformateur. Doctrinalement, les confessions n'entendent avoir aucune autorité en elles-mêmes, mais être de purs indicateurs de la foi telle qu'elle jaillit de l'Écriture. Elles sont construites cependant de manière à permettre le rejet des hérésies (pour l'auteur, croyances surajoutées des Eglises et rêveries des sectes). On ne peut les comprendre en faisant abstraction du contexte historique immédiat qui les explique, pourtant il importe qu'on puisse leur donner une signification valable pour l'Église universelle. L'auteur d'ailleurs relativise si peu leur portée qu'il voit en elles un témoignage du Christ et de sa vie personnelle à travers l'histoire et la communauté.

La deuxième partie passe en revue les différentes confessions de foi réformées composées entre 1534 (*Catéchisme de Genève*) et 1563 (*Catéchisme de Heidelberg*).

La troisième partie constitue une synthèse dogmatique en douze points à partir des confessions.

Enfin une conclusion nous est donnée dans la quatrième partie, intitulée « Comparaison entre le contenu des confessions de foi luthériennes et celui des réformées ». L'auteur voudrait que nous voyions dans les différences entre ces deux séries de documents moins une opposition, qu'une volonté de complémentarité. Ce qui trop souvent a été pris pour pièces d'apologétique et de polémique, doit plutôt s'interpréter comme témoignages, essais de dire le Christ et par là de remplir la mission d'Église échue à chaque communauté.

Régis-Claude GEREST

Roger PONS, *L'amour, ce long chemin* (Coll. Anneau d'or), Paris, Ed. du Feu Nouveau, 1962, 338 p.

La mort de Roger Pons, un matin de février 1961, alors qu'il se préparait à participer à la célébration eucharistique, a attristé tous les amis de la Paroisse Universitaire. Inspecteur général de l'Instruction publique après avoir été pendant de longues années professeur de Lettres Supérieures à Louis-le-Grand, pendant dix ans président de la Paroisse Universitaire, Roger Pons collabora depuis 1945 jusqu'à sa mort aux cahiers de *L'Anneau d'or*. Ce volume réunit ses principaux articles.

Ayant pour métier, un métier auquel il croyait au sens noble de *ministerium*, d'initier les jeunes « khâgneux » aux auteurs classiques, il y cherchait surtout « une dilatation de l'âme », comme l'écrit Jacques Perret dans la préface. On peut s'en rendre compte en comparant dans ce recueil les articles consacrés aux questions de l'amour et du foyer avec ceux où il rejoint les mêmes problèmes à partir de Claudel, de Bernanos ou de... Rabelais. Partout se fait jour le souci du temps comme trame de l'amour, « ce long chemin » où la fidélité s'accomplit ou se désagrège, où l'espérance surmonte l'angoisse de la mort ou se perd sans retour. Les dernières lignes, consacrées aux *Dialogues des Carmélites* s'ouvrent sur ce « réveil, le seuil franchi, dans la douce pitié de Dieu, comme dans une aube fraîche et profonde » où le temps s'achève dans l'éternité.

Louis-Marie ORRIEUX

Ecrits spirituels du Père Peyriguère. « Laissez-vous saisir par le Christ », Paris, Ed. du Centurion, 1962, 190 p.

L'abbé Gorrée, auteur d'une biographie du père Peyriguère parue en 1960 (cf. *L. et V.*, n° 50, p. 156), publie un premier volume d'écrits spirituels, contenant des lettres de direction adressées à une religieuse enseignante de 1931 à 1959. La spiritualité du père Peyriguère y apparaît centrée sur la vie d'identification au Christ.

Claude DENORT

Roger POELMAN, *Le signe biblique des quarante jours*, (Coll. Nouvelle Alliance), Paris, Ed. Universitaires, 1962, 198 p.

Cet essai de spiritualité quadragésimale prend une par une les périodes bibliques marquées du chiffre 40, le déluge, Moïse au Sinai, la marche d'Elie vers l'Horeb, Jonas à Ninive, les quarante ans du peuple et les quarante jours du Christ au désert, enfin ceux qui précèdent l'Ascension. Les récits sont rapprochés par un commentaire assez facile utilisant sans exagération la méthode typologique. On reste un peu déçu en pensant à ce qui aurait pu être une authentique théologie biblique du « temps du répit ».

Claude DENORT

Mgr DE MARION BRÉSILLAC, *Textes* présentés et groupés par J. BONFILS, s. m. a., 1962, 198 p.

La résurrection de la chair, par H. CORNELIS, Th. CAMELOT, M.-A. GENEVOIS et J. GUILLET, 1962, 364 p.

Ces deux volumes : Coll. Foi vivante, Paris, Ed. du Cerf.

Les extraits des rapports, conférences ou lettres rédigés selon les circonstances par Mgr de Marion Brésillac (1813-1859), fondateur des *Missions Africaines de Lyon*, surprennent par la cohérence de la pensée et son caractère d'anticipation. Les impatients se demanderont pourquoi il a fallu un siècle pour que les idées concernant le caractère transitoire de la prise en charge des nouvelles églises par les sociétés missionnaires et la nécessité d'ériger le plus rapidement possible une hiérarchie locale complète dans les territoires de mission reçoivent un commencement de réalisation. Sans doute faut-il tenir compte du décalage inévitable entre la constitution d'une chrétienté par les missionnaires et la naissance d'un nombre suffisant de vocations solides permettant la remise de cette chrétienté devenue majeure au clergé local.

Le Père Bonfils, auteur du recueil, met en relief dans son étude doctrinale la distinction entre l'action missionnaire proprement dite, finalisée par la conversion des païens, et le travail pastoral concernant les baptisés, où Mgr de Marion Brésillac voyait la tâche propre du clergé local, évêques compris. En admettant l'utilité empirique de cette spécialisation des tâches, on se gardera bien d'oublier que l'évêque au moins n'est pas d'abord un administrateur mais un apôtre, dont l'office premier est l'évangélisation. Une notice biographique de Louis Guissard et une préface chaleureuse de Mgr Gantin, archevêque de Cotonou, complètent cette publication dont il est superflu, aux approches du concile, de souligner l'opportunité.

« Le peuple chrétien... vit comme s'il ne croyait plus à la Résurrection » (p. 16). Cette constatation hélas trop vraie de l'abbé Michonneau dans les premières pages de l'ouvrage collectif sur *La résurrection de la chair* est illustrée par les lignes de Paul Claudel (p. 8-11) où il est question sans doute de survie et d'immortalité, mais non de résurrection... Malheureusement nous ne pensons pas que ce livre aidera beaucoup les fidèles catholiques à comprendre comment le dogme de la résurrection du Christ et de la nôtre est le centre même de notre foi. Le kérygme de la résurrection y apparaît submergé par des considérations anthropologiques et théologiques décourageantes à la fois pour les spécialistes, qui ressentiront un malaise devant l'ampleur des matières abordées dans un ordre déconcertant, et pour les non-spécialistes, qui n'auront pas le courage d'attendre la page 140 pour découvrir dans les vingt pages où le Père Guillet s'est vu contraint de réduire l'exposé des « sources scripturaires de la foi » quelques éléments utilisables. La synthèse théologique du Père Genevois apparaît encore trop dépendante de l'optique des scolastiques. Nulle part nous n'avons rencontré même un essai d'affrontement aux questions angoissantes posées à ce sujet par l'athéisme contemporain ou par Bultmann.

Louis-Marie ORRIEUX

Roland DE PURY, *Qu'est-ce que le protestantisme?* (Coll. Les bergers et les mages), Paris, Librairie protestante, 1961, 158 p., 7,80 NF.

Ceux qui connaissent l'auteur le retrouveront tout entier dans cette présentation très personnelle et très vivante du protestantisme. Au fil des pages, le lecteur catholique sourit parfois, admire, s'étonne, sursaute... Mais je crois bien que le lecteur protestant en fait autant !

René BEAUPÈRE

Soeren KIERKEGAARD, *Discours édifiants : La pécheresse, De L'immutabilité de Dieu*, traduction et introduction de J. COLETTE, o.p., avec une étude de G. MALANTSCHUK, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 136 p., 7,50 NF.

Le P. Colette, spécialiste du philosophe danois, nous donne la première traduction française des *Discours édifiants*. Il parurent quelques mois avant la mort de Kierkegaard, au milieu de ses démêlés avec l'Eglise officielle de Danemark. Une introduction remarquable situe ces discours dans l'ensemble de l'œuvre et de la pensée kierkegaardienne. Une étude de M. Malantschuk commente de façon claire le discours sur l'immutabilité divine. Celui-ci est particulièrement émouvant. Il s'agit d'une méditation sur la variabilité humaine, et l'éternité de Dieu. Kierkegaard décrit cette longue patience de Dieu à travers l'histoire humaine, patience si grande que le silence de Dieu apparaît à l'homme superficiel le signe de son inexistence. Mais loin d'être cela, il est la preuve qu'en lui seul il y a paix et sérénité, et qu'il est cette source inépuisable pour tout croyant.

Christian DUQUOC

II. NOTICES

Karl BARTH, *Aux captifs la liberté*, Genève, Labor et Fides, 1960, 200 p.

ID., *Petit commentaire de l'Épître aux Romains*, Ibid., 1957, 170 p.

ID., *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, Ibid., 1958, 128 p.

Le premier volume recueille des prédications prononcées par le célèbre théologien au pénitencier de Bâle, de 1954 à 1959 ; la traduction est d'Émile Marion. Le commentaire de *l'Épître aux Romains* est un cours donné à l'Université populaire de Bâle en 1940-1941. Celui des *Philippiens* est plus ancien puisqu'il remonte à 1926-1927.

Collection de Commentaires bibliques, Genève, Labor et Fides.

Dans cette collection protestante, à laquelle appartiennent les deux commentaires de Barth mentionnés ci-dessus, signalons également le début des *Psaumes* (1-50), par A. Maillot et A. Lelièvre (1962, 314 p.) ; *Les Épîtres de Pierre*, par J.-Cl. Margot (1960, 144 p.) ;

L'Épître de Jacques (Une éthique de la sagesse, par L. Simon, 1961, 192 p.) ; Les Épîtres pastorales, par H. Roux (1959, 196 p.) et deux ouvrages de W. Lüthi : *L'Ecclesiaste a vécu la vie (1960, 130 p.)* et *Les Actes des Apôtres (1959, 292 p.)*.

Collections de commentaires bibliques, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé.

Un autre éditeur protestant de langue française, Delachaux et Niestlé, publie, lui aussi, des commentaires bibliques. Nous avons reçu : *Du portique à l'autel. Introduction aux Psaumes, par G. Pidoux (1959, 148 p.) ; Le prophète Jérémie, par A. Aeschmann (1959, 246 p.) ; La joie de Dieu. Commentaire de l'Évangile de Luc, par H. Gollwitzer (1957, 332 p.) ; La sagesse de Dieu. Explication de 1 Corinthiens, par G. Deluz (1959, 294 p.) ; La foi et les œuvres. Commentaire de l'Épître de Jacques, par Ed. Thurneysen (1959, 184 p.)*.

Le même éditeur a lancé une deuxième collection, « la Bible ouverte » : ce sont des volumes d'un format et d'un prix plus modestes. Nous avons reçu *Le peuple de Dieu dans l'Ancien Testament, par H.J. Kraus (1960, 80 p.) ; Le livre de la Genèse (12-50, par F. Michaeli (1960, 150 p.) ; L'Épître aux Galates, par A. Péry (1960, 98 p.) ; L'Épître aux Romains, par M. Rousseau (1960, 72 p.)*.

Joseph BÉCAUD, *L'Eglise espérance des peuples, Paris Ed. ouvrières, 1960, 400 p., 15 NF.*

Cet ouvrage replace l'action catholique ouvrière dans l'ensemble du mouvement missionnaire de l'Eglise. Il est destiné aux militants de tous les milieux, aux prêtres, aux éducateurs, soucieux d'une pastorale d'ensemble, aussi bien en Occident que dans les pays d'outre-mer.

Louis MENDIGAL, *Découverte de l'Eglise, Paris, Spes, 1959, 302 p., 15 NF.*

Faisant suite à *Découverte de Dieu* et *Découverte du Christ*, ce livre est un témoignage personnel, la réflexion d'un catholique en face de l'Eglise dont il fait partie.

Pierre CHARLES, s.j., *L'Eglise, sacrement du monde* (Coll. Museum Lessianum), Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 264 p.

Recueil d'écrits théologiques et spirituels du grand missiologue, groupés sous quatre rubriques : le monde de la foi, l'Eglise maternelle, magistère et ministère, par la grâce de Dieu.

La Parole de Dieu en Jésus-Christ (Cahiers de l'actualité religieuse 15), Tournai-Paris, Casterman, 1961, 314 p., 15 NF.

Voici les conférences des sixièmes Rencontres doctrinales du Collège dominicain de La Sarthe (Belgique) : C. Larcher, J. Dupont et J. Giblet traitent de l'A.T., de saint Paul et de saint Jean ; L. Charlier, du Christ parole de Dieu. Une deuxième section est consacrée à prédication et sacrement : la tradition, par M.D. Koster ; prédication et magistère, par H. Holstein ; du Kérygme à la catéchèse, par A. Liégé ; pédagogie de la foi, par F. Coudreau ; parole et sacrifice

par M.-J. Le Guillou ; l'annonce de la Parole dans le culte, par J. Gélineau ; conditions d'authenticité de la prédication, par B. Olivier. Dans la troisième section, H. Urs von Balthasar traite de Parole et histoire ; T. Strotmann, de Parole de Dieu et eschatologie. La quatrième section groupe des recherches sur la phénoménologie de la parole, par E. Verdonc ; sur la pensée bultmanienne et barthienne, par R. Marlé et J. Hamer ; sur le pressentiment de la Parole de Dieu, par H. Cornélis. A. Léonard a rédigé l'introduction et la conclusion de ce très riche volume.

L'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse 16), Tournai-Paris, Casterman, 1961, 392 p., 18 NF.

Les septièmes Rencontres doctrinales du Collège dominicain de La Sarte (1960) ont été consacrées à l'existence de Dieu. Chacun des orateurs y parla en son nom et il ne faut pas chercher, dans le volume qui rassemble les travaux et les discussions, quelque « programme » d'école. L'ouvrage part d'une considération de l'athéisme (J.-Y. Jolif) et spécialement de l'athéisme marxiste (G. M.-M. Cottier). Il décrit ensuite l'inquiétude philosophique moderne telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre de Kierkegaard (C. Fabro), de Heidegger (H. Birault), de Jaspers (X. Tilliette) et, d'autre part, le recours à la foi dans la théologie protestante (H. Bouillard) ou à la conscience morale (J.H. Walgrave). On se demande ensuite quelles sont les conditions requises à l'affirmation de Dieu (P. Colin, A. Dondeyne, D. De Petter). Puis on étudie les voies de saint Thomas (L. Charlier). Mais l'esprit peut remonter à Dieu aussi à partir de la liberté (J. de Finance), de l'échec de l'homme (F. Capitte), de l'acte philosophique (S. Breton) ou de la vérité scientifique (J.-D. Robert). La relation entre la philosophie de Dieu et la théologie de Dieu est analysée en contexte chrétien (J. Geffré) et hindouiste (H. Cornélis). La connaissance de Dieu ne supprime pas son inconnissance (H.-D. Robert). L'ouvrage s'achève par des notes méthodologiques sur les discussions (F. Capitte) et une description de l'expérience de saint Augustin (S. Pinckaers).

Collection « Sources chrétiennes », Paris, Ed. du Cerf.

Parmi les volumes parus récemment dans cette remarquable collection les éditeurs nous ont envoyé *Le livre de prières*, de Grégoire de Narek (n° 78, 1961, 552 p., 25,20 NF.) traduit de l'arménien par Isaac Kéchichian, s.j.; deux volumes d'Origène : les *Homélies sur Josué*, traduites par Annie Jaubert (n° 71, 1960, 520 p., 30 NF.) et les *Homélies sur Luc*, traduites par H. Crouzel, s.j., F. Fournier, s.j. et P. Périchon, s.j. (n° 87, 1962, 566 p., 33 NF.) ; enfin, dans la série annexe des textes non-chrétiens, la *Lettre d'Aristée à Philocrate* (n° 89, 1962, 324 p., 24 NF.). Chacun de ces volumes est enrichi d'une solide introduction et les trois derniers offrent le texte original à côté de la traduction

Collection « *Vues chrétiennes sur...* », Paris, Flammarion, 1961 et 1962, 220 p., 7 NF.

Le moins qu'on puisse dire est que cette collection aborde des sujets très variés puisque, à côté du *Mariage* dont *Lumière et Vie* parle ailleurs, nous avons à signaler des études sur *Les animaux*, par Jacques Lecomte ; sur *Le crime*, par André Richard ; sur *Le sport*, par Yves Brossard ; et sur *La Chine*, par le P. Henri Jomin, s.j.

Collection « *Ictys-Lettres chrétiennes* », Paris, B. Grasset.

Trois nouveaux volumes sont parus récemment dans cette collection que nous avons signalée à plusieurs reprises : *Vies des Pères du désert* (n° 4, 1961, 300 p., 9,60 NF.) : Introduction par A. Hamman, o.f.m. ; *Vie de saint Antoine* par Athanase d'Alexandrie, traduite par B. Lavaud, o.p. ; *Vie de saint Pacôme*, dans une traduction (revue) d'E. Amélineau ; *Histoire des moines* de Théodoret de Cyr, traduite par Arnaud d'Andilly ; récits de l'*Histoire des moines d'Egypte*, traduits par B. Lavaud.

Le deuxième volume (n° 5, 1962, 300 p., 9,60 NF.) présente *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise* ; les textes ont été choisis et sont introduits par A. Hamman, o.f.m.

Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne (n° 6, 1962, 306 p., 12 NF.) : les textes ont été recueillis par A. Hamman, o.f.m., traduits par France Quéré-Jaulmes et les Bénédictines de Caluire, introduits par le P. Bigo, s.j.

Dictionnaire de spiritualité, fasc. 33-34, Paris, Beauchesne, 1962, 608 col.

Voici le début du tome V de ce *Dictionnaire*. Outre de nombreuses notices biographiques, ce gros fascicule contient quelques articles fort importants, en particulier : *Familiarité avec Dieu*, par G. Marié et G. Lefebvre ; *Femme*, par R. Tamisier et R. d'Ouinç ; *Ferveur*, par R. Brunet et M.-D. Philippe ; *Fêtes*, par J. Hild ; *Feu*, par J. Gaillard ; *Fidélité*, par P. Adnès ; *Méditation des fins dernières*, par P. Tihon ; *Florilèges spirituels*, par H.-M. Rochais, Ph. Delhay et M. Richard ; *Foi*, par A. de Bovis.

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 2^{me} trimestre 1963

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XI

(1962)

ENSEMBLES

Marie et le salut du monde	56	1-108
Le Christ-Roi	57	1-116
Jour de fête, jour d'ennui	58	1-152
Concile et réforme dans l'Eglise	59	1-124
L'amour et le temps	60	1-140

EDITORIAUX

De Maria nunquam satis	56	1-2
Nous avons un roi	57	1-2
Sombre dimanche	58	1-2
Un concile est-il une fête ?	59	1-4
Une amoureuse fidélité	60	1-2
Bonne année !	60	159-160

ARTICLES

BEAUPÈRE R., Marie et le salut du monde dans l'Eglise d'Orient	56	89-91
ID., Quelques suggestions de nos frères séparés	59	94-111
BOISMARD M.-E., La royauté du Christ dans le quatrième évangile	57	43-63
BOURGIN C., Fête, repos et paradis	58	75-98
CHARPENTREAU J., La chanson et la fête : je hais les dimanches	58	116-123
CREN P.-R., Du réformable et de l'irréformable dans l'Eglise	59	73-93

DUFOURT R., Dostoïevski ou l'impossible fidélité	60	83-111
DUQUOC C., Mariologie et corédemption	56	39-72
ID., La Royauté du Christ	57	81-107
ID., Promesse et fidélité	60	112-136
GALOT J., Le mystère de l'Assomption	56	19-38
GEORGE A., La Seigneurie de Jésus dans le Règne de Dieu d'après les évangiles synoptiques	57	22-42
GEREST R.-C., Concile et réforme de l'Eglise, de la fin du XIII ^e siècle au concile de Trente	59	21-56
GIBLET J., Jésus, fils de David	57	3-21
GRELOT P., Amour et fidélité : le témoignage de l'Écriture	60	3-20
HOLSTEIN H., Le dogme marial	56	3-18
JOLIF J.-Y., L'homme a besoin de la fête	58	3-28
ID., Le temps d'aimer	60	21-52
LIÉGÉ P.-A., Quand le monde questionne l'Eglise	59	57-72
NICOLAS J.-H., La Sainte Vierge parmi nous	56	73-88
SCHLIER H., La Seigneurie du Christ	57	64-80
TRÉMEL Y.-B., Du sabbat au jour du Seigneur	58	29-49
VERECKE L., Repos du dimanche et œuvres serviles	58	50-74
ZIMMER C., Le cinéma, art de la fête et peintre de l'ennui	58	99-115
ID., Temps, amour et cinéma	60	53-82

CHRONIQUES ET DOCUMENTS

BEAUPÈRE R., Saint-Sépulcre et Garden Tomb	58	133-136
BOVON S. et L., En frères, au pays du Christ	58	125-132
HUSSENSTEIN M., L'eau vive à la source même	58	137-142
S. S. JEAN XXIII ET DES ÉVÊQUES, Rendre à l'Eglise la splendeur des traits de sa jeunesse	59	5-20
*** Fête à Jérusalem : deuxième pèlerinage œcuménique au pays de la Bible	58	124
*** Hymne acathiste en l'honneur de la Mère de Dieu	56	92-100

BIBLIOGRAPHIE

ALMÉRAS C., La révolte des Camisards	56	127-128
ALTANER B., Précis de Patrologie	59	133
AMSLER S., L'Ancien Testament dans l'Eglise	59	129-130
AUGRAIN C., Paul, maître de vie spirituelle	57	117

AUGUSTIN (Saint), Six traités antimanchéens	56	119-120
ID., Homélie sur les psaumes	56	120-121
ID., Commentaire de la Première épître de saint Jean ..	59	133-134
BARON P., La jeunesse de Lacordaire	56	136
BARRAU, Aux sources bibliques de l'existence et de la vie	59	131
BARTH K., Dogmatique, vol. 9-12	57	136
ID., Dogmatique, vol. 13	60	153
BARTSCH H. W. et FULLER R. H., Kerygma and Myth, II	60	156
BAUMANN R., cf. SCHURR		
BEAUPÈRE R., Donne-nous un roi	57	117
BENOIT A., L'actualité des Pères de l'Eglise	59	131-132
ID., Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie	59	131-132
BERTHOLON P., Le message du Père Chevrier	56	134
BÉRULLE P. DE, Les mystères de Marie	56	117
BLANCHARD P., Le vénérable Libermann	60	141-142
BLASS F. et DEBRUNNER A., A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Li- terature	56	115-116
BLONDEL M., Carnets intimes	56	137-138
BODMER-DE TRAZ J.-G. et C., New Delhi, assemblée œcuménique des Eglises	60	148-149
BOISMARD M.-E., Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre	59	126-128
BOSC J., L'office royal du seigneur Jésus-Christ	57	118
BOUILLARD H., Blondel et le christianisme	56	137-139
BRUNNER P., Pro Ecclesia	60	147-148
BRUNOTTE H. et WEBER O., Evangelisches Kirchenle- xicon, IV	57	126
CAFFAREL H., Lettres sur la prière	56	136-137
CALVIN J., Commentaires sur l'Ancien Testament : la Genèse	60	148
CANTINAT J., La pédagogie de Dieu dans la Bible	59	131
ID., La pédagogie du Christ	59	131
CARDONNEL J., Du bon Dieu au Dieu vivant	57	131
CARRILLO DE ALBORNOZ A.-F., Le catholicisme et la liberté religieuse	57	127
ID., Roman Catholicism and Religious Liberty	57	127
CHABROL J.-P., Les fous de Dieu	56	127-128
CLORIVIÈRE P. DE, Prière et oraison	56	135
COMBLIN J., Echec de l'Action Catholique ?	59	137-138
COTTIER G. M.-M., Du romantisme au marxisme	59	136
COURT A., Claude Brousson, avocat, pasteur, martyr ..	56	127-128
CRISTIANI (Mgr), L'insurrection protestante	56	125-126
CROUZEL H., Origène et la « connaissance mystique » ..	59	134
CWIERTNIAK S., Etapes de la Pietas anglicana	60	146-147
DEBRUNNER A., cf. BLASS F.		
DEHON L., Diario del Concilio Vaticano I	60	155
DEISS L., Marie, fille de Sion	56	116
DEJAIFVE G., Pape et évêques au premier concile du Vatican	56	123-124

DESCHAMPS H., Histoire de Madagascar	57	131
DESTERNES S., Petite histoire des conciles	60	155
DIEPEN H.-M., La théologie de l'Emmanuel, les lignes maîtresses d'une christologie	59	137
DIRKS M., cf. SCHURR		
DUBOIS W.-E.-B., Ames noires	56	142-143
DUPEYRAT E., De Gengis-Khan à la Chine populaire .	57	132
DUPONT J., Le discours de Milet, testament pastoral de saint Paul	59	126-128
DUPUY B.-D., L'Eglise en marche vers le concile	60	155
DVORNIK F., Histoire des conciles	59	142-143
EHRHARDT A. T., Politische Metaphysik von Solon bis Augustin	59	139
FAUPIN J., La Mission de France, histoire et institution .	57	130-131
FESQUET H., Le catholicisme, religion de demain	59	143
FESTUGIÈRE A.-J., Les moines d'Orient, III	60	154
FLURY A., Lettres à Christine	56	131
FOLLIET J., Le Père Remillieux	60	147
FRAINE J. DE, Nouvel atlas historique et culturel de la Bible	60	144
ID., La Bible et l'origine de l'homme	56	109-110
FREYTAG W., Reden und Aufsätze	56	132
FULLER R. H., cf. BARTSCH		
GAILLARD A., L'unité des Eglises au carrefour : New- Delhi	57	122
GALOT J., Pleine de grâce	56	118
GELIN A., Hommes et femmes de la Bible	60	154
GEORGE A., A l'écoute de la Parole de Dieu	57	136
GÉNICOT L., Les lignes de faite du Moyen Age	56	141
GLOEDE G., Ökumenische Profile, I	56	132
GORCE D., Le martyre de Newman	59	133
GRELOT P., Le couple humain dans l'Écriture	59	130
GROLLENBERG L. H., Grand atlas de la Bible	60	144
GROS A., Je suis la route. Le thème de la route dans la Bible	56	109-110
GRUENDLER J., Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten	57	127
GUARDINI R., La mère du Seigneur	56	116-117
ID., Dante, visionnaire de l'éternité	59	136
HADJANTONIOU G.-A., Protestant Patriarch. The life of Cyril Lucaris, Patriarch of Constantinople ..	56	125
HAMER J., L'Eglise est une communion	60	145-146
HEGGER H.-J., Du couvent à l'Évangile	56	131
HERMELINK J., Kirchen in der Welt	56	131
HOFFET F., Politique romaine et démission des protes- tants	57	125-126
HORNUS J.-M., Évangile et labarum	57	128-130
HUBER G., Vers l'union des chrétiens	57	127
JACOB E., Ras Shamra et l'Ancien Testament	60	145

JAEGER L., Das ökumenische Konzil, die Kirche und Christenheit	56	124
ID., The Ecumenical Council, the Church and Christendom	59	143
JAHN J., Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine	56	143-144
JEAN XXIII, Encyclique Mater et Magistra	60	156
JOURNET C., Le mal, essai théologique	59	136-137
JUDANT D., Les deux Israël. Essai sur le mystère du salut d'Israël, selon l'économie des deux Testaments	56	114-115
KENNEDY J. W., No Darkness at All, An Account of the New Delhi Assembly of the World Council of Churches	60	148-149
KINDER E. et HAENDLER K., Lutherisches Bekenntnis	60	153
KLEIN L., Evangelisch-lutherische Beichte	57	120-121
KOVALEVSKY P., Atlas historique et culturel de la Russie et du monde slave	60	151
LACKMANN M., L'Eglise luthérienne et la commémoration des saints	57	124
LACORDAIRE H., Pensées	56	136
LAMARCHE P., Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme	56	110-111
LAU F., Luther-Jahrbuch 1961	56	129-130
LAURENTIN R., L'enjeu du concile	60	155
LECLERCQ J., Mère de notre joie	56	118
ID., La rencontre des Eglises	56	131
LE GUILLOU M.-J., L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe	56	125
ID., Mission et Unité	57	122
LEVESQUE J.-D., L'ancien couvent des Frères prêcheurs d'Angers	56	139
LISSNER A., cf. SCHURR		
LUZ P. DE, Histoire des papes	56	140-141
MAERTENS T., Le souffle et l'Esprit de Dieu	56	109
ID., C'est fête en l'honneur de Yahvé	56	109
MARÉCHAL H.-L., La vie mystérieuse de Notre-Dame ..	56	118-119
MARGULL H. J., Die ökumenischen Konzile der Christenheit	59	140-141
MARKER C., Commentaires	56	141
MARTIN-ACHARD R., Approche de l'Ancien Testament ..	60	155
MARTINI M., Pierre Valdo	56	127
MATON G., Blanc de Saint-Bonnet, philosophe de l'unité spirituelle	60	142-143
MCCREA CAVERT S., On the road to Christian Unity ..	57	125
MEERSEMAN G.-G., Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII ^e siècle	60	151-152
MEINHOLD P., Philipp Melancthon, der Lehrer der Kirche	56	127
MEMMI A., Portrait d'un juif	60	152
MERSCH E., Le Christ, l'homme et l'univers	59	137

MICHAELI F., Textes de la Bible et de l'ancien Orient .	60	145
MIEGGE G., La Vierge Marie	56	119
ID., La liberté religieuse	60	150
MONTJUVIN J., Rome et les débuts du Moyen Age	56	141
MONTVALON R. de, Prendre part au Concile	60	155
MOREAU-RENDU S., Le couvent Saint-Jacques. Evocation de l'histoire des dominicains de Paris	56	139-140
MOSSAND M.-J. et QUINET G., Profils de Prêtres d'au- jourd'hui	60	152-153
MOWINCKEL S., The old Testament as Word of God ..	56	113
NEHER A., L'existence juive. Solitude et affrontements	60	152
NEUBERT E., Marie et la famille chrétienne	56	118-119
NEUENZEIT P., Das Herrenmahl, Studien zur paulinischen Eucharistie-auffassung	59	135
NEWMAN J. H., Esquisses patristiques	59	133
OMBRIE D., Chants d'unité	60	155
PAWLEY B., Looking at the Vatican Council	60	155
PIDOUX G., La main qui guérit. Psaumes des malades ..	57	136
PINTARD J., Le sacerdoce selon saint Augustin	56	121
POUPARD P., Un essai de philosophie chrétienne au XIX ^e siècle, l'abbé Louis Bautain	60	143-144
PRAT F., La théologie de saint Paul	56	113-114
QUINET G., cf. MOSSAND.		
RAHNER K., Marie, mère du Seigneur	56	118
RAMSEY A. M., From Gore to Temple	57	118-120
RILEY H., etc., Acts of the Convocations of Canterbury and York	60	153
ROBERT D., Les Eglises Réformées en France (1800- 1830)	57	123
ROCHE J., Le silence de la Vierge	56	118
RONDET H., Vatican I	60	155
SCHAMONI W., Glaubensbewusstsein und Kirchenent- fremdung	59	135
SCHAUF H., De corpore Christi mystico sive de Ecclesia Christi theses	59	144
ID., De conciliis œcumenicis	60	155
SCHILLEBEECKX E. H., Le Christ, sacrement de la ren- contre de Dieu	59	134-135
SCHMID H., Doctrinal Theology of the Evangelical Lu- theran Church	60	149
SCHOELLGEN W., Konkrete Ethik	59	138
SCHURR V., etc., Konkrete Wünsche an das Konzil	56	122-123
SCHUTZ R., L'unité, espérance de vie	57	124
SENGHOR L.-S., Nocturnes	56	143-144
SKYDSGAARD K. E., Konzil und Evangelium	59	142
ID., The papal Council and the Gospel	59	142
SLACK K., Despatch from New Delhi	57	122
ID., The British Churches Today	57	124-125
SPIAZZI R., Il concilio ecumenico e l'Unita della Chiesa	60	155

SPICQ C., Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux	56	117
STEINMANN J., Le prophétisme biblique des origines à Osée	59	126-127
ID., Le livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil	59	126-127
STÈVE M.-J., Sur les chemins de la Bible	60	144-145
THIBAUDERIE I. DE LA, Eglises et évêques catholiques non-romains	60	154
THILS G., La « théologie œcuménique »	60	149
THONNARD F.-J., Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin	56	121-122
THURIAN M., Joie au ciel, exulte la terre	60	154
TRAORÉ B., Le théâtre négro-africain et ses fonctions sociales	56	142
TRICLOT A., Textes marials de Thomas a Kempis	56	117
URS VON BALTHASAR H., Kosmische liturgie, das Weltbild Maximus des Bekenners	59	138-139
ID., Herrlichkeit, eine theologische Aesthetik, I	59	139
VAN DER HEIJDEN J. B., L'église orientale de Chevetogne	60	154
VAN DER HEYDEN A., Atlas de l'Antiquité classique	60	151
VERDELLER E., Pèlerin de Rome	60	155
VÉRICEL M., Marie	56	117
VINCELOT M., Quand tombe le fruit	57	136
VOGUÉ A. DE, La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît	57	134
VON MATT L., Histoire des conciles par l'image	59	142
WATKIN E. I., The Church in Council	60	155
WEBER O., cf. BRUNOTTE.		
WINANDY J., Le Cantique des Cantiques	56	111-112
ZELLER R., La grande quête d'A. de Saint-Exupéry	57	135
Abbé (L') Jules Monchanin	56	134
Actualité de la Réforme	56	126-127
A la rencontre de Dieu, Memorial Albert Gelin	59	128-129
Appel (L')	60	153-154
Découverte de l'Eglise	59	144
Deutscher Evangelischer Kirchentag, Berlin 1961	56	130
Dialogue œcuménique	60	149-150
Dictionnaire de spiritualité, fasc. 30-32	56	137
Ecrits (Les) de sainte Bernadette et sa voie spirituelle	57	133-134
Eglise (L') en dialogue	59	143
Eglise (L') en plénitude	59	144
Encycliques (Les) sociales	60	156
Erlebter Kirchentag. Deutscher Evangelischer Kirchen-		
Berlin 1961	56	130
Etapes (Les) de l'an de grâce	60	150
Eucharistie	60	154
Guia de la Iglesia en Espana, 1960	57	134

Introduction à la retraite spirituelle	60	150
Irlande, île des saints	56	133
Jésuites de la Nouvelle-France	56	135
Lettres philosophiques de Maurice Blondel	56	137-138
Maternité (La) spirituelle de Marie, I et II	56	117
Nouvelle-Delhi 1961. Concile œcuménique des Eglises	60	153
Old (The) and the new in the Church	56	130-131
One Lord, one Baptism	56	130-131
Prêtres et monde ouvrier	60	152-153
Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe	56	124
Problèmes de l'autorité	57	126
Réforme (La) servante de l'Unité	56	126
Règle (La) des Frères Mineurs	57	133
Rhin (Le) mystique. De Maître Eckart à Thomas à Kempis	56	133
Saint Benoît et ses fils	56	133-134
Spirituels et mystiques du Grand Siècle	56	133
Un concile pour notre temps	56	122
Un seul Seigneur, un seul baptême	59	144
Une aide semblable à lui. La femme dans la société	57	132
Unité de l'Eglise et tâche œcuménique	57	122-123
Unité des chrétiens et conversion du monde	60	156
Vocabulaire de théologie biblique	59	125-126
Voyage (Le) intérieur du Père de Foucauld	57	132

DISCOGRAPHIE

LAXAGUE H. et SANSON F.-D., Joies et souffrances de Marie	56	101-108
ID., Le Christ ressuscité	57	108-116
ID., La messe, du XIII ^e siècle à l'aube du XVIII ^e siècle	58	143-152
ID., Musiciens de la Réforme	59	112-124
ID., Fidélité de l'amour	60	137-140
BACH J. S., Magnificat (Amadeo et Archiv Produktion)	56	103
ID., Cantate BWV 4 (Archiv, Amadeo et Erato)	57	114
ID., Cantate BWV 158, Der Friede sei mit dir (Voix de son Maître)	57	114-115
ID., Passion selon saint Jean (Deutsche Gramophon)	57	115
ID., Cantiques (Archiv)	59	118
ID., Airs et chansons (Archiv)	59	118
ID., Orgelbüchlein (Erato et Archiv)	59	119
BENEVOLI, Messe à cinquante-trois voix (Philips)	58	150
BOULANGER L., Psaume 24 (Everest)	57	108-109

BRAHMS, Chants populaires allemands (Bam)	60	139
BRUCK A. VON, Cantiques allemands du XVI ^e siècle (Harmonia Mundi)	59	119
BUXTEHUDE D., Quatre chœurs spirituels (Archiv)	59	117-118
CAMPRA, Omnes gentes (Erato)	57	109-110
ID., Pange lingua (Studio S. M.)	57	110
CAVALLI P. F., Messa concertata (Lumen)	58	149-150
CHARPENTIER M.-A., Messe pour le samedi de Pâques (Erato)	58	151
ID., Messe de Minuit (Erato)	58	151
COSSET F., Missa brevis (Pastorale et Musique)	58	150-151
DELALANDE M.-R., Psaume 95 (Studio S. M.)	57	110
DU COURROY, Requiem (Studio S. M.)	57	110
DUFAY G., Missa sine nomine (Erato)	58	144
DVORAK A., Stabat Mater (Supraphon)	56	106-107
GABRIELI, Missa brevis (Pastorale et Musique)	58	147
GASCONGNE M., Messe pourquoi non (Club français du disque)	58	145-146
GOMBERT N., Messe Je suis déshéritée (Club français du disque)	58	146
GOUDIMEL C., Psaume 47 (Studio S. M.)	57	109
HÆNDEL, Psaume 110, « Dixit Dominus » (Lumen)	57	112
ID., La Résurrection (Vox)	57	115
HASSLER H. L., Psaume 96 (Archiv)	57	111
JANACEK L., Journal d'un disparu (Supraphon)	60	137-138
JOLIVET A., Epithalame (FCX)	60	139
JOSQUIN DES PRÉS, Messe Hercules Dux Ferrariæ (Lu- men et Club français du disque)	58	145
ID., Messe Pange lingua (Erato)	58	145
KRIEGER J. P., Motet (Archiv)	59	118
LESUR D., Le Cantique des Cantiques (Véga et Philips)	56	101-102
MACHAUT G. DE, Messe Notre-Dame (Lumen)	56	108
MANCHICOURT P. DE, Messe Quo abiit dilectus tuus (Boîte à Musique)	58	146
MAYR R. I., Motet (Archiv)	59	118
MILHAUD D., Service sacré pour le samedi matin (Vega)	59	122-123
MONTE P. DE, Messe sine nomine (Lumen)	59	147
MONTEVERDI, Magnificat (Oiseau-Lyre et Vox)	56	104-105
MORALES C. DE, Magnificat (Club français du disque)	56	102
MOURET J.-J., Motet (Erato)	57	110-111
MOZART W. A., Litanies de Lorette (Oiseau-Lyre)	56	107
OCKEGHEM J. DE, Messe My-My (Club français du dis- que)	58	144
PALESTRINA, Messe Ascendo ad Patrem et Messe In fes- tis apostolorum (Harmonia Mundi)	58	148
ID., Missa brevis (Pastorale et Musique)	58	148
PERGOLÈSE, Stabat Mater (Club français du disque, Amadeo et Archiv Produktion)	56	105-106

PÉROTIN LE GRAND, Viderunt omnes ; Sederunt principes (Lumen)	58	143
PRÆTORIUS M., Chants de Noël (Archiv)	59	113
ID., Cantiques des trois enfants (Erato)	59	114
PURCELL, Anthems (Archiv)	59	121-122
RHAW G., Airs profanes (Archiv)	59	114
ROSSINI, Stabat (Deutsche Gramaphon)	56	106
SAMMARTINI, Magnificat Lumen)	56	103
SCHEIDT S., Duo seraphim (Erato)	59	117
SCHROETER L., Noël's (Archiv)	59	112-113
SCHUETZ H., Psaume 8 (Erato)	57	108
ID., Psaume 98 (Musique de tous les temps)	57	111-112
ID., Canciones sacræ (Erato)	59	114
ID., Symphoniæ sacræ (Erato et Harmonia Mundi)	59	114-115
ID., Concerts spirituels (Harmonia Mundi)	59	115
ID., Musicalische Exequiem (Archiv)	59	115
ID., Les sept Paroles du Christ en croix (Vox)	59	115-116
ID., Grands chœurs spirituels (Archiv)	59	116
ID., Histoire de la Nativité (Oiseau-Lyre)	59	116
ID., Histoire de la Résurrection (Archiv)	57	113
ID., Passions (Archiv)	59	116-117
SECOND D.-L., Psaume 149 (Studio S. M.)	57	112-113
STRAVINSKY I., Noces (Amadeo et Decca)	60	138
SWEELINCK, Venite exsultemus (Archiv)	57	110
VICTORIA L. T. DE, Missa quarti toni (Lumen)	58	148-149
ID., Messe pour la Pentecôte (Lumen)	58	149
VIVALDI, Magnificat (Lumen)	56	102
ID., Stabat Mater (Teppaz)	56	105
Cantique des trois enfants (Erato)	59	114
Cantique pour le temps présent (Lumen)	57	116
Chant (Le) allemand au XVII ^e siècle (BAM)	59	120
Chantres et Musiciens de la Réforme (Studio S. M.) ...	59	120-121
Concile (Le), printemps de l'Eglise (Jericho)	59	123-124
Dimanche à Taizé (Studio S. M.)	59	122
Laude del Natale, della Pasqua (Pacific-Orphée)	57	113
Manrèse. Le silence (Lumen)	58	152
Messe de Minuit (Erato)	58	151
Montée vers Pâques (Unidisc)	57	116
Motets des XV ^e et XVI ^e siècles (Vega)	56	107-108
Motets des Pays-Bas et de l'Allemagne au XVII ^e siècle (Archiv)	59	119-120
Motets du XVII ^e siècle (Oiseau-Lyre)	59	122
Musique de Noël à Hambourg (Erato)	59	112
Parle-lui plutôt d'amour (DMO)	60	140
Pentecôte (Unidisc)	57	116
Que le Seigneur vous unisse (Pastorale et Musique) ...	60	140

LVMIERE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

publiée cinq fois par an par
des dominicains de la province
de Lyon

COMITÉ DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Marie-François Berrouard, Christian Duquoc, Régis-Claude Gerest,
Jean-Yves Jolif, Henri Laxague, René Luquet, Yves-Bernard Trémel

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement
du 1^{er} Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	18 francs	25 francs	4,00 francs
Etranger	22 francs	30 francs	4,50 francs

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. Ila
1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la
Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem,
C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C.C.P.
1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

*

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à
l'ancienne bande 3 timbres de 0,25 f., ou 3 coupons-réponses inter-
nationaux.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse,
et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications
utiles.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent
être adressés sans mention personnelle à

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2^{me}

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIERE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

publiée cinq fois par an par
des dominicains de la province
de Lyon

COMITÉ DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Marie-François Berrouard, Christian Duquoc, Régis-Claude Gerest,
Jean-Yves Jolif, Henri Laxague, René Luquet, Yves-Bernard Trémel

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement
du 1^{er} Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	18 francs	25 francs	4,00 francs
Etranger	22 francs	30 francs	4,50 francs

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. 11a
1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la
Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem,
C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C. C. P.
1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

*

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à
l'ancienne bande 3 timbres de 0,25 f., ou 3 coupons-réponses inter-
nationaux.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse,
et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications
utiles.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent
être adressés sans mention personnelle à

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2^{me}

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LUMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. <i>Crise de la Morale</i>	2,50 f.
11. <i>La fin du monde est-elle pour demain ?</i>	4,00 f.
19. <i>Chrétiens séparés devant l'œcuménisme</i>	2,50 f.
21. <i>La morale du Nouveau Testament</i>	2,50 f.
24. <i>De l'immortalité de l'âme</i>	2,50 f.
25. <i>L'Islam</i>	2,50 f.
28. <i>Où en est le communisme français ?</i>	2,50 f.
31. <i>L'Eucharistie dans le Nouveau Testament</i>	2,50 f.
32. <i>Suicide et euthanasie</i>	2,50 f.
33. <i>Réflexions sur le miracle</i>	2,50 f.
34. <i>L'évolution humaine</i>	2,50 f.
35. <i>Transmission de la foi et catéchèse</i>	4,00 f.
36. <i>Le Rédempteur</i>	3,00 f.
37. <i>Israël</i>	3,00 f.
38. <i>La guerre</i>	3,00 f.
39. <i>L'argent, I</i>	3,00 f.
40. <i>Aspects du protestantisme</i>	3,00 f.
41. <i>L'espérance</i>	3,50 f.
42. <i>L'argent, II</i>	3,50 f.
43. <i>Conception chrétienne de la femme</i>	3,50 f.
44. <i>Amour de Dieu, amour des hommes</i>	3,50 f.
45. <i>Le Concile œcuménique</i>	3,50 f.
46. <i>La prédication</i>	3,50 f.
47. <i>La conversion</i>	3,50 f.
48. <i>Création et créature</i>	3,50 f.
49. <i>Autorité et pouvoir</i>	3,50 f.
50. <i>Vivre dans le monde</i>	3,50 f.
51. <i>La confirmation</i>	3,50 f.
52. <i>Le ciel</i>	3,50 f.
53. <i>La tentation</i>	3,50 f.
54. <i>Cinéma et vie chrétienne</i>	3,50 f.
55. <i>Les Eglises d'Orient</i>	4,00 f.
56. <i>Marie et le salut du monde</i>	4,00 f.
57. <i>Le Christ-Roi</i>	4,00 f.
58. <i>Jour de fête, jour d'ennui</i>	4,00 f.
59. <i>Concile et réforme dans l'Eglise</i>	4,00 f.
60. <i>L'amour et le temps</i>	4,00 f.
61. <i>Liberté du chrétien</i>	5,00 f.
62. <i>Jésus, fils de l'homme</i>	4,00 f.

Cahiers à paraître

63. *Laïcs et mission de l'Eglise*
64. *La communion anglicane*

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, 4,00 f.
Etranger, 4,50 f.