

# NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

94 N° 5 1972

La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une  
interprétation «mythologique» de la  
conception virginale (à suivre)

Pierre GRELOT

p. 462 - 487

<https://www.nrt.be/es/articulos/la-naissance-d-isaac-et-celle-de-jesus-sur-une-interpretation-mythologique-de-la-conception-virginale-a-suivre-1275>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

# La naissance d'Isaac et celle de Jésus

SUR UNE INTERPRÉTATION « MYTHOLOGIQUE »  
DE LA CONCEPTION VIRGINALE

## I. — Position du problème

### 1. Les « annonces de naissance » dans Lc 1 et Mt 1

Les évangiles de Luc et de Matthieu nous offrent deux récits dont la forme littéraire reproduit un modèle bien attesté dans l'Ancien Testament : l'annonce de naissance<sup>1</sup>. On peut rappeler à ce sujet, dans la Genèse, l'annonce de la naissance d'Isaac (Gn 17, 15-19 P ; 18, 9-15 J), dans le livre des Juges, l'annonce de la naissance de Samson (Jg 13, 3-7). La phraséologie employée de part et d'autre se retrouve dans le livre d'Isaïe, où l'oracle relatif à la *‘Almah* qui enfante en est tissé (Is 7, 14). Rien d'étonnant à cela, car il n'y a pas trente-six manières de « mettre en forme » une annonce de naissance. On y trouve nécessairement une succession d'allusions aux phases de l'enfantement : la mère concevra, elle enfantera, on donnera un nom à l'enfant<sup>2</sup>. La fécondité étant de toute

---

1. Les commentateurs catholiques qui font appel au genre littéraire des annonces de naissance ou des récits de naissance renvoient à peu près exclusivement à la naissance de Samson (Jg. 13) et à la naissance de Samuel (1 Sm 1-2). Ainsi : J. P. AUDET, *L'annonce à Marie*, dans *RB*, 1956, pp. 350-354 ; S. LYONNET, *Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la sainte Vierge*, dans *L'Ami du Clergé*, 1956 (tiré-à-part, pp. 7 ss) ; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, pp. 98 s. J. P. Audet étudie en outre les trois genres littéraires apparentés que sont : le songe, le message (angélique) et la prophétie, les deux premiers ayant une place notable dans la littérature apocalyptique avec laquelle le récit de Luc possède plus d'une affinité (le livre de Daniel est le seul ouvrage canonique où soit cité Gabriel, messager de Dieu et interprète des visions reçues par le prophète : Dn 7, 15-18 ; 9, 21 s. ; cf. 10, 9-11, sans nom propre). On verra plus loin pourquoi l'annonce de la naissance d'Isaac doit aussi être examinée de près, comme le notait déjà Ch. PERRON, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, dans *RSR*, 1967, pp. 481-518.

2. Texte complet dans Is 7, 14 : « Voici que la *‘Almah* a conçu, et elle va enfanter un fils, et elle appellera son nom Emmanuel (= Dieu-avec-nous) ». Le parallèle le plus proche se trouve dans l'annonce de la naissance d'Ismaël, en Gn 16, 11 : « Voici que tu vas concevoir, et tu enfanteras un fils, et tu appelleras son nom Ismaël ». Mais le début du formulaire se trouve peut-être déjà dans un libretto d'Ougarit consacré aux noces de Nikkal et du dieu-Lune : « Voici que la *‘Almah* enfantera un fils... » (*hl ġlmt tld b[n ...]*), avec incertitude pour les deux dernières lettres ; cf. C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Rome, 1965, texte 77, p. 183a). On est donc en face d'une forme littéraire conven-

façon comprise comme un don de Dieu, les circonstances de la conception et de la naissance peuvent souligner son caractère de grâce, par exemple si l'enfant naît d'une femme stérile (Samson) ou avancée en âge (Isaac). Peu importe ici de savoir dans quelle mesure le récit ainsi construit évoque une *réalité historique* certaine. C'est sa *structure littéraire* qu'il faut considérer en premier lieu. Sous ce rapport, l'annonce de naissance revêt forcément la même structure, quels que soient la relation des détails du récit à l'histoire ou même le caractère du personnage visé : réel ou légendaire. Une analyse structurale sans prétention rend ici un grand service, car elle invite à reconnaître les conventions de langage qui se retrouvent, à peu près uniformément, dans tous les récits construits sur ce thème. Même dans ceux qui viseraient un personnage historique, dont un auteur biblique voudrait souligner le rôle dans le dessein de Dieu, ces mêmes conventions trouveraient naturellement leur place. Il ne s'agit pas en effet de raconter l'histoire passée pour la pure satisfaction de la curiosité, en collectionnant des détails exacts pour regarder de l'extérieur l'événement qui s'est produit, — conception moderne de l'*historicité*, où l'on affecte de ne prendre aucun recul pour apprécier le sens du fait en question. Il s'agit au contraire de souligner ce sens et de mettre ainsi en relief ce que j'appellerai plus loin l'*historialité* du fait, c'est-à-dire sa place et sa valeur dans le dessein divin qui est sous-jacent à l'histoire<sup>3</sup>.

Tel est bien le propos de Matthieu et de Luc dans les chapitres de l'enfance. Ce qu'ils veulent nous fournir, ce n'est pas l'histoire attendrissante du petit Jésus. C'est la compréhension de ce que signifie, pour notre salut, la venue au monde de celui par qui celui-ci s'opérera. Leurs récits sont, à ce titre, les supports concrets d'une christologie. En conséquence, la façon dont ils les conduisent — ou mieux : les construisent — est commandée par une intention sous-jacente qui dépasse d'emblée notre idée de l'histoire comme « science du passé » : Matthieu et Luc ne sont pas des cuistres bardés d'érudition, mais des *évangélistes*, ce qui définit leur intention didactique<sup>4</sup>. Chez Matthieu donc, nous trouvons une « annonce à Joseph » (*Mt* 1, 18-25) qui, comme annonce de naissance, souligne

---

tionnelle dont le langage est fixé (cf. H. WILDBERGER, *Jesaja*, dans *BKAT*, t. X, pp. 288 s.). Toutefois la traduction du texte d'Ougarit, mal conservé, est discutée. A. Caquot traduit : « il étreindra celle qui doit enfanter, la fille de ... » (*Les religions du Proche-Orient : Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, 1970, p. 447).

3. Sur cette distinction de l'*historicité* et de l'*historialité*, conventionnellement définies à l'aide d'un vocabulaire différencié, voir les indications données *infra*, IV, 3.

4. Sur le rapport de cette intention didactique à l'histoire, entendue au sens moderne du mot, voir *infra*, même endroit.

à la fois la messianité davidique de Jésus, accomplissement des Ecritures, et la vocation propre de Joseph à cet égard<sup>5</sup>. Chez Luc, nous trouvons une « annonce à Marie » (*Lc* 2, 26-38) qui souligne mieux encore la filiation divine de Jésus, support de sa messianité davidique, et la vocation propre de Marie dans la réalisation de cet Evénement du salut<sup>6</sup>. Dans les deux cas, la conception de l'enfant s'opère dans un cadre significatif (au sens fort de ce terme), qui donne à Marie et à Joseph la compréhension de leur vocation : c'est la conception virginale. « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie ton épouse, car ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint » (*Mt* 1, 20). « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; c'est pourquoi l'enfant sera saint et sera appelé Fils de Dieu » (*Lc* 1, 35). Toutefois, la scène construite par Luc prend place dans le cadre d'un diptyque, où la naissance de Jean-Baptiste et celle de Jésus se font face. En conséquence, l'évangéliste introduit une scène parallèle dans l'autre volet du tableau : c'est l'annonce de la naissance de Jean (*Lc* 1, 5-22). En cet endroit, les réminiscences de l'Ancien Testament pointent dans une autre direction que celles qu'on relevait dans l'annonce à Marie. Ici, on était renvoyé à *Is* 7, 14, *2 Sm* 7, 12-16, *Is* 9, 6 et *Dn* 7, 14. Là, on est renvoyé à *Jg* 13, 7 et *Mt* 3, 23, Jean étant par ailleurs présenté comme un fils de la vieillesse à la manière d'Isaac (*Gn* 17 et 18). D'un côté, la naissance du Sauveur ; de l'autre, celle du prophète qui préparera par sa prédication la venue du salut<sup>7</sup>. La naissance du « fils de la vieillesse » revêt la valeur d'un signe annonciateur (*Lc* 1, 36) par rapport à l'autre naissance. Mais celle-ci est seule dans son ordre, car le rôle de Jésus occupe une place tout à fait à part dans la tradition prophétique dont Jean constitue le dernier maillon en qualité de précurseur.

## 2. L'interprétation mythologique de la conception virginale

Il va de soi que, dans ces conditions, l'idée même de la conception virginale n'est intelligible que si, *au préalable*, Jésus est déjà reconnu comme Fils de Dieu, au sens fort que la foi chrétienne donne à ce terme<sup>8</sup>. Pour le lecteur qui aborderait le texte de Luc et de Matthieu

5. On trouvera une analyse de ce texte dans X. LÉON-DUFOUR, *Etudes d'Exégèse*, Paris, 1965, pp. 65-81 ; A. PAUL, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, coll. Lire la Bible 17, Paris, 1968, pp. 45-94.

6. Voir les deux commentaires de S. Lyonnet et R. Laurentin cités à la note 1 : l'intention théologique de l'évangéliste y est correctement soulignée.

7. Je ne fais que résumer ici des données bien connues, qui n'exigent pas de commentaire particulier.

8. Sans empiéter sur l'examen critique des textes de Luc et de Matthieu, que je n'ai pas l'intention d'entreprendre ici, il faut au moins souligner que la

sans être disposé à reconnaître en Jésus le Fils de Dieu en ce sens fort, le thème en question relèverait nécessairement de la légende fortement colorée de mythologie. Renan s'en expliquait déjà de façon fort claire dans sa *Vie de Jésus*. Il tentait même de montrer comment la légende de Jésus avait pu s'élaborer sur ce point : « Aucun grand événement de l'histoire ne s'est passé sans donner lieu à un cycle de fables, et Jésus n'eût pu, quand il l'eût voulu, arrêter ces créations populaires. Peut-être un œil sagace eût-il su reconnaître dès lors le germe des récits qui devaient lui attribuer une naissance surnaturelle, soit en vertu de cette idée, fort répandue dans l'Antiquité, que l'homme hors ligne ne peut être né des relations ordinaires des deux sexes ; soit pour répondre à un chapitre mal entendu d'Isaïe, où l'on croyait lire que le Messie naîtrait d'une vierge ; soit enfin par l'idée que le « souffle de Dieu », érigé en hypostase divine, est un principe de fécondité<sup>9</sup>. » L'appréciation se relie organiquement à une négation à priori du surnaturel, que Renan expose clairement dans la *Préface* de son livre<sup>10</sup>. Elle le dispense de toute analyse des textes, puisqu'il sait d'avance ce qu'il y trouvera. A la même époque, la critique des théologiens libéraux emboîtait allègrement le pas à cette vue des choses. Elle s'alliait chez eux au souci de ramener la Dogmatique à ce que la raison humaine peut concevoir des rapports entre Dieu et les hommes, de fonder cette Dogmatique sur une reconstitution historique indiscutable de la vie et des enseignements de Jésus, d'en éliminer par conséquent ce qui pouvait avoir l'apparence de la légende ou du mythe<sup>11</sup>. Dans cette perspective, le

---

conception virginale n'a aucunement pour but de *prouver* la filiation divine de Jésus en faisant appel au « miracle » (au sens moderne de ce terme), même si effectivement elle possède une valeur de *signe* pour les deux seuls intéressés que mentionnent les récits : Marie chez Luc, Joseph chez Matthieu. Mais il n'entre pas dans mon propos présent d'analyser cette valeur significative.

9. J'utilise ici le texte paru dans « Le livre de poche classique » : E. RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, 1965 (reproduction de la 3<sup>e</sup> édition parue en 1863), p. 269 ; texte tiré du chap. XV, dont le titre est significatif : « Commencement de la légende de Jésus. Idée qu'il a eue lui-même de son rôle surnaturel ».

10. *Ibid.*, pp. 11-14.

11. Je citerais volontiers à ce propos la description des trois éléments de la vie religieuse que distinguait W. L. M. De Wette dans sa *Biblische Dogmatik* (2<sup>e</sup> éd., 1818) : « Le dogme est l'affaire de la raison ; le symbole, celle de la sensibilité ; le mythe, celle de l'imagination. Le premier s'exprime dans le concept ; le second, dans la figure esthétique ; le troisième, de préférence dans l'histoire. Le premier est le domaine de la foi ; le second, celui de la dévotion révérencieuse (= andächtigen Ehrfurcht) ; le troisième n'appartient primitivement ni à celle-ci ni à celle-là, mais il est le libre jeu de l'imagination ». Il va de soi que, dans ces conditions, mythe et histoire s'excluent l'un l'autre, même si la seconde est le cadre où le premier prend forme dans les récits bibliques. J'emprunte la citation à H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, 1969, p. 186. Cette dépréciation radicale du mythe conditionnera l'usage du mot chez les critiques rationalistes et libéraux ; elle continue de peser sur la terminologie de R. Bultmann et (implicitement) sur sa conception de la démythologisation. Il y aurait lieu de

mythe, peut-on dire, était inintéressant. Or la filiation divine de Jésus paraissait rappeler certains thèmes de la mythologie grecque. La conception virginale était dans la même situation, élément archaïque d'une légende construite en milieu hellénistique pour exprimer une conception populaire et naïve de la foi.

Il faut savoir gré à l'école de l'Histoire des religions d'avoir, au début de ce siècle, accordé davantage d'attention à cet élément mythique pour tenter d'en préciser l'origine et la formation. Le caractère mythique de la conception virginale était certes hors de question : c'était une certitude qui s'imposait *a priori* au nom de l'Histoire et de la Science. Du moins pouvait-on tenter de cerner le milieu où le thème avait pris forme. Le résultat de ces enquêtes a été excellemment résumé en 1909 par Carl Clemen, dans sa *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*<sup>12</sup>. Les parallèles païens proposés par ceux qui cherchaient un éclairage du côté de Babylone ou de l'Iran ne lui paraissent pas satisfaisants. Il préfère regarder du côté du Judaïsme hellénistique où, dans l'atmosphère syncrétiste d'Alexandrie, on aurait déjà spéculé sur le caractère surnaturel des naissances dans l'histoire patriarcale. Rappelant à ce propos l'interprétation allégorique proposée par Philon<sup>13</sup> à propos de Sara, de Rébecca, de Léah et de Séphora, il observait qu'on en avait sans doute un écho direct chez saint Paul lui-même, originaire de la Diaspora hellénistique. Ce serait à partir de là que la légende de la maternité virginale se serait développée à un stade ultérieur du christianisme primitif : « Si Paul (dans *Ga* 4, 23. 29 et *Rm* 9, 8) appelle Ismaël l'enfant né selon la chair, Isaac au contraire l'enfant né en vertu d'une promesse ou selon l'esprit, il était possible d'en

---

reprendre complètement l'étude du problème propre que constitue le mythe comme expression de la pensée humaine, en fonction des réévaluations qu'ont opérées, depuis trente ans, les historiens des religions attachés à la méthode phénoménologique (M. Eliade, par exemple), les ethnologues (Cl. Lévi-Strauss, par exemple) et les psychanalystes (de l'école de Freud ou de celle de Jung). On verrait que le mythe est, en lui-même, une forme de langage aux structures bien déterminées et aux possibilités d'expression repérables et analysables, toujours significative dans le contexte culturel qui l'emploie, susceptible d'applications très variées. En conséquence, son rapport à la révélation biblique et aux divers secteurs de son contenu devrait être étudié sur nouveaux frais, en tâchant peut-être de définir avec plus de précision les caractéristiques du langage mythique, afin de ne pas le réduire de façon excessive, mais de ne pas en faire non plus un domaine polyvalent qui engloberait toute espèce de symbole. Je n'ai pas à faire ici cette opération délicate (cf. *infra*, note 54). En fait, le jugement de valeur porté sur le mythe s'est maintenu, à peu près inchangé, chez tous les auteurs que je vais citer par la suite.

12. C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Gies-sen, 1909. On trouvera dans ce livre une référence aux études de détail parues à cette date, et un exposé des diverses explications proposées pour les chapitres de l'enfance, pp. 223-244.

13. *Ibid.*, p. 231. Les textes de Philon seront cités et analysés plus loin (*infra*, III).

venir à cette idée que, dans la conception d'Isaac, la chair n'avait joué aucun rôle, qu'il avait ainsi été engendré virginale<sup>14</sup>. » A partir de là, était-il difficile de projeter sur Jésus le thème de la conception virginale ? Un lecteur innocent pourrait tout au plus se demander pourquoi saint Paul, qui insiste tellement sur le fait que le Fils est « né d'une femme » (Ga 4, 4), n'a pas été le premier à tirer cette conclusion.

Pourtant, à peu près en même temps que Clemen, Loisy orientait dans une tout autre direction son hypothèse explicative<sup>15</sup>. Pour lui, « les spéculations de Philon sur la génération spirituelle, à propos de la naissance des patriarches, ne semblent pas devoir être prises en considération »<sup>16</sup>. De même, « l'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne semble pas à discuter »<sup>17</sup>. On se trouverait devant une spéculation des chrétiens d'origine hellénistique sur le titre de Fils de Dieu : à partir du moment où la notion théocratique du Messie ne leur disait plus rien de précis, ils « devaient se figurer (la filiation divine du Christ) comme une filiation réelle, leur formation antérieure les préparant à cette idée ; leur nouvelle foi monothéiste les empêchait de s'arrêter aux images vulgaires de la mythologie, et d'attribuer à une action directe de Dieu même la conception de Jésus ; mais ils avaient l'Esprit, l'agent universel des œuvres divines ; et l'Esprit qui, dans la langue et les idées juives, n'aurait pu tenir le rôle de générateur, le vocable qui le désigne étant féminin, pouvait l'exercer dans un autre milieu, où régnaient d'autres idées, qui s'exprimaient dans un autre langage ». (En note : « C'est dans ce sens et dans cette mesure que l'on peut admettre l'influence des mythes païens, et concilier la négation de Harnack avec l'affirmation de Gunkel, Usener, Cheyne »)<sup>18</sup>. On aurait donc là finalement une création mythologique de style judéo-hellénistique, destinée à traduire la foi. Son origine dernière serait, au fond, « le besoin que la conscience helléno-chrétienne, à un certain étage de son développement, aurait éprouvé de se représenter l'origine du Christ conformément à la haute idée que l'on avait de sa mission, et à la singularité du rapport qui l'unissait à Dieu »<sup>19</sup>. On voit que, cette fois, le chaînon philonien ou paulinien est complètement laissé de côté<sup>20</sup>. La réalité de la conception virginale est certes écartée aussi clairement que

14. *Ibid.*, p. 230 s.

15. A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, pp. 331-361.

16. *Ibid.*, p. 339 s.

17. *Ibid.*, loc. cit.

18. *Ibid.*, loc. cit.

19. *Ibid.*, loc. cit.

20. Loisy écrit, p. 339 s. : « Les spéculations de Philon sur la génération spirituelle, à propos de la naissance des patriarches, ne semblent pas devoir être prises en considération, non plus que l'idée d'une corruption originelle de la nature, qui ferait regarder comme souillée toute génération humaine ».

chez Renan. Mais, jusqu'à un certain point, le langage du mythe est regardé comme significatif : il exprime une réflexion théologique qu'on aurait tort de regarder comme naïve. C'est au contraire l'expression d'une haute spéculation<sup>21</sup>. Il est dommage que l'idée de l'Esprit y intervienne à point nommé comme un *Deus ex machina*, pour rendre compte d'un processus où le recours à la mythologie est à la fois nécessaire et impossible. Heureux milieu hellénistique, où des Juifs syncrétisés à leur insu pouvaient, une fois convertis au Christ, introduire le thème oriental des hommes divins en plein cœur du monothéisme, en recourant à cet Esprit qui assumait pour une fois le rôle de fécondateur ! La vulgarisation de cette thèse réductrice, délestée de tout son appareil savant et notamment de la distinction entre Judéo-christianisme et Helléno-christianisme, s'est retrouvée tout récemment sous la plume bien intentionnée de L. Evelyn : « Ce n'est pas, certes, la naissance virginale qui a convaincu (les disciples) de la divinité du Christ, mais ils ont exprimé leur foi en sa divinité par ce mythe maladroit »<sup>22</sup> ... « La virginité mariale est la traduction physique pour gens simples du mystère de l'incarnation. »<sup>23</sup> » Loisy était plus nuancé et moins méprisant pour les « gens simples ».

---

21. « S'il paraît bien douteux que l'horreur des esséniens pour le mariage et la génération humaine ait eu quelque influence sur la pensée chrétienne, il faut tenir compte néanmoins de la tendance ascétique qui s'est manifestée de bonne heure dans l'Eglise, de l'honneur accordé à la continence, et du sentiment qui faisait regarder l'acte de la génération comme entaché d'une sorte d'impureté. Dans Matthieu cependant, la virginité n'est pas présentée comme une perfection de Marie, mais comme un état convenable à celle qui devient transitoirement l'épouse du Saint-Esprit. (N.B. Où diable Luc ou Matthieu font-ils de Marie « l'épouse du Saint-Esprit » ? Il s'agit là d'une spéculation chrétienne postérieure, dont il faudrait déterminer la portée exacte, et dont Loisy reste prisonnier à son insu.) Que le Christ, chef des enfants de Dieu selon l'Esprit, ait dû naître de l'Esprit, c'est une conclusion que l'on pouvait tirer de la doctrine de Paul, mais qui ne se serait pas imposée plus que la substitution de la vierge Marie à la vierge Eglise, si l'instinct de la foi ne l'eût réclamée pour Jésus fils de Dieu » (p. 340).

22. L. EVELYN, *L'évangile sans mythes*, Paris, 1970, p. 86. Je doute que l'auteur ait lu Loisy. Mais la forme vulgarisée sous laquelle la théorie est venue jusqu'à lui me semble plus proche de celle où Loisy l'avait laissée que, par exemple, de celles de Bultmann et Dibelius.

23. *Ibid.*, p. 87. Ces textes prennent place dans une diatribe contre l'idée de miracle, saisie au niveau d'une apologétique en honneur au début de ce siècle. L'auteur poursuit : « Représentation primitive, qui suppose que Dieu exclut l'homme et que l'homme exclut Dieu, comme si leur action s'additionnait ou se soustrayait ». Je suppose que le Nouveau Testament n'a pas été lu de façon bien approfondie, pas plus que l'Ancien d'ailleurs ! Suit un morceau de bravoure (pp. 88-89), dirigé contre ce que l'auteur appelle un « préjugé anti-sexuel » et terminé par une attaque personnelle contre un auteur connu : « ... André Manaranche rougirait s'il devait penser que Marie a conçu normalement ». Ce genre d'agression m'étonne, car, je le répète, l'auteur est bien intentionné, même s'il pose fort mal les problèmes auxquels il s'attaque sans compétence exégétique. Dans le cas présent, on ne peut faire l'économie d'une exégèse très serrée, si on ne veut pas s'exposer à tomber dans toutes les chausse-trappes qui s'ouvrent sous les pas des critiques improvisés.

### 3. Une proposition de Martin Dibelius

Il ne faut pas s'étonner si cette explication critique, introduite sur le marché des idées au début de ce siècle par l'école de l'Histoire des religions, devint une doctrine commune chez ceux qui firent, à ce moment et dans cette ambiance, leurs études d'exégèse. Il s'agit, peut-on dire, d'un *dogme critique*<sup>24</sup> qu'on retrouve parallèlement chez les deux principaux protagonistes de la *Formgeschichte*, R. Bultmann et M. Dibelius. Le premier, dans son *Histoire de la Tradition synoptique*<sup>25</sup> (1931), attribuait la formation de cette légende de style mythologique au christianisme hellénistique, l'idée d'une génération divine par une vierge lui paraissant non seulement étrangère au Judaïsme, même philonien, mais totalement impossible dans son cadre de pensée<sup>26</sup>. Reprenant l'étude du sujet dans un article très documenté (1932), M. Dibelius<sup>27</sup> rassembla tous les matériaux possibles et conclut que le thème de la conception virginale avait ses racines dans l'Égypte hellénistique. Il estimait toutefois que le Judaïsme alexandrin avait joué sous ce rapport un rôle d'intermédiaire pour le léguer au christianisme hellénistique. C'est là qu'à son avis le thème était devenu un *Théologouménon* chrétien, dont le récit matthéen serait une défense apologétique en face des attaques venues du Judaïsme<sup>28</sup>, tandis que le récit de Luc en présenterait une version plus primitive, plus proche du moment où le *Théologouménon* avait pris forme de légende<sup>29</sup>. Dans cette perspective, il s'efforçait de déceler les jalons plus anciens qui permettaient de repérer son introduction dans la pensée juive. En conséquence, les textes de Philon allégués jadis dans le bref exposé de Clemen étaient réévalués dans

24. Je mesure exactement la portée de mon expression. Une certaine critique, fondée sur des postulats rationalistes avoués ou honteux, transmet d'une génération à l'autre quelques données fondamentales, *jamais remises en question*, qui ont le même caractère de *dogmatisme* que les exégètes conservateurs attachent à leurs positions anti-critiques. Cette situation est malsaine dans les deux cas, car elle empêche de reprendre les problèmes à la racine pour en repenser les données et la formulation. Dans la perspective d'une foi correctement comprise, le dogme défini lui-même *ne doit pas* avoir un caractère de ce genre, si l'on veut qu'il joue exactement son rôle de régulation dans une Eglise que sa condition historique soumet aux variations culturelles. Mais il ne me revient pas de faire ici la théorie du dogme catholique. Il me suffit de refuser aussi bien le dogmatisme critique que le conservatisme béat.

25. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*<sup>2</sup>, Tübingue, 1932. Des notes additionnelles ont été publiées en 1962. L'ensemble est traduit en anglais sous le titre : *The History of the Synoptic Tradition*, tr. by J. MARSH, Oxford, 1968. J'utilise ici cette édition.

26. *Ibid.*, p. 291 s., 295 s.; additions aux pp. 443 s. et 446.

27. M. DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, repris dans *Botschaft und Geschichte*, t. I, Tübingue, 1953, pp. 1-78.

28. *Ibid.*, pp. 22-24.

29. *Ibid.*, pp. 24 s.

une copieuse analyse<sup>30</sup>, et l'allégorie des deux femmes d'Abraham, construite par saint Paul dans l'épître aux Galates, redevenait une pièce maîtresse de la démonstration<sup>31</sup>. Cette longue monographie de 78 pages vient d'être résumée, à l'usage du public français, par A. Malet<sup>32</sup> qui en tire quelques conclusions pratiques, en appliquant au thème de la conception virginale le principe de l'interprétation existentielle et de la démythologisation puisé chez Bultmann : « Les juifs et les chrétiens hellénistiques vivaient dans un monde où, nous le savons, les conceptions miraculeuses étaient courantes. Quoi d'étonnant dès lors que les seconds aient exprimé de cette manière leur foi en Jésus, puisque déjà les premiers (Philon, etc.) traduisaient ainsi leur foi en Iahvé capable de créer *directement* un homme dans le sein d'une vierge ? Le thème de la conception miraculeuse de Jésus est donc vrai quant à son sens profond : c'est une manière mythologique (que nous ne pouvons plus faire nôtre) de traduire la foi (que nous faisons nôtre) en Christ. On peut retenir l'*intention* du récit tout en refusant sa forme mythologique<sup>33</sup>. » Bien entendu, le texte de l'épître aux Galates sert d'intermédiaire entre Philon, représentant du Judaïsme hellénistique, et les évangiles, pour montrer que le thème de la conception virginale était déjà, chez les Juifs de langue grecque, « un théologoumène, une conviction religieuse partagée par tout un groupe. Le Judaïsme hellénistique était persuadé que dans certaines naissances Dieu seul agissait, à l'exclusion de l'homme »<sup>34</sup>. La preuve de ce point serait fournie par la rencontre de Philon et de Paul à propos du cas de Sara : « Le texte de *Gen. xxi* ne dit aucunement que Sara était délaissée. Or Philon (*De cherubim* 45) la fait solitaire (*monotheisa*), tout comme Paul l'avait fait à l'aide d'*Es. liv*, 1, lu dans la version des Septante. Paul et Philon ajoutent donc de leur crû que Sara est solitaire, afin d'exclure plus sûrement le rôle de l'homme (dans le cas présent Abraham) »<sup>35</sup>. Est-ce exact ? Pour le savoir, il faut pousser l'enquête un peu plus loin en examinant le texte de l'épître aux Galates.

A. Malet résume ici correctement, quoique sans nuances, l'article de Dibelius qu'il vulgarise. En le citant, je m'épargnerai la peine de faire mon propre résumé.

Paul parle de Sara et d'Agar dans *Ga. iv*, 21-31. Il dit que le fils de cette dernière (Ismaël) fut engendré « selon la chair » tandis qu'Isaac le fut « en vertu de la promesse » (v. 23). Le v. 29 répète qu'Ismaël

30. *Ibid.*, pp. 30-35.

31. *Ibid.*, pp. 27-30.

32. A. MALET, *Les évangiles de Noël : Mythe ou réalité ?* Coll. Alethina 1, Paris, 1970.

33. *Ibid.*, p. 45.

34. *Ibid.*, p. 46.

35. *Ibid.*, loc. cit.

fut conçu « selon la chair » et Isaac « selon l'Esprit ». La conception d'Isaac est donc rapportée à Dieu. Il est bien de Sara (« de la femme libre » : v. 23) mais qui l'a conçu « selon l'Esprit », expression qui s'oppose à la formule « selon la chair ». Le rôle du père terrestre est ici mis tout à fait à l'arrière-plan (par où l'on voit que le Judaïsme hellénistique va plus loin que le Judaïsme palestinien). Ce qui le confirme, c'est que Paul cite, au v. 27, *Es.* LIV, 1. Ce texte prophétique dit que les enfants de la solitaire dépasseront en nombre ceux de la femme qui a un mari. Les enfants de la solitaire sont, pour Paul, la descendance « spirituelle » d'Abraham (4, 24), à savoir les chrétiens enfantés, comme Isaac, « selon l'Esprit » (4, 28). Sara est notre mère (4, 26). Elle n'est donc pas « celle qui a un mari » (4, 27) mais la « solitaire » (*ibid.*) qui n'en a pas et à qui Isaac fut accordé « selon l'Esprit ». On voit que le rôle d'Abraham est à peu près totalement nié. Paul connaît donc le thème de la conception *miraculeuse* d'un élu de Dieu. D'où lui vient cette idée ? Certainement pas des milieux *chrétiens* qu'il a connus avant et après sa conversion *puisqu'il ne l'applique pas au Christ*. Non seulement Paul ne parle nulle part de la conception virginale de Jésus, mais il l'exclut formellement, et cela dans la *même* épître aux Galates ! Nous lisons en effet dans *Gal.* IV, 4 : « Dieu envoya son Fils, né de la femme (*ek gunaikos*), né sous la Loi, afin de racheter ceux qui sont sous la Loi, afin que nous recevions la qualité de fils. » La correspondance des deux participes (« né de la femme », « né sous la Loi ») avec les deux subordonnées commençant chacune par « afin que » réclame le sens suivant : Christ est né sous la Loi pour délivrer de sa domination ceux qui vivaient sous elle, il est né de la femme pour assurer à ceux qui en sont issus l'adoption divine. Le passage pré-suppose on ne peut plus clairement que Jésus est né de la femme dans le même sens et dans la même mesure que tous les hommes. S'il y avait : *génoménon ek parthénou* (né d'une *vierge*) au lieu de *génoménon ek gunaikos* (né de la *femme*), la pensée de Paul n'aurait plus de sens. Toute son argumentation s'appuie sur le fait que Jésus a été engendré comme tous les hommes. (En note : L'expression « né de la femme » désigne toujours dans la Bible une naissance ordinaire : *Job* XIV, 1 ; *Mat.* XI, 11, etc.) L'apôtre savait que la conception et la naissance de Jésus n'avaient rien eu de miraculeux<sup>36</sup>.

Ainsi, ce serait des cercles judéo-hellénistiques que Paul tiendrait l'idée de la conception divine attribuée par lui à Isaac. Mais le thème n'aurait pas encore eu le temps de s'introduire dans la christologie, pour y exprimer un théologoumène que Paul traduit autrement. Ce raisonnement comporte deux phases, qu'il sera utile d'examiner séparément. La première est l'interprétation proposée pour l'allégorie des deux femmes d'Abraham. Que faut-il en penser ? N'y a-t-il pas en cours de route quelques coups de pouce, qui sont commandés par le but à atteindre dans la démonstration ?

36. *Ibid.*, p. 43-45.

## II. — Examen critique du texte de saint Paul

### 1. *L'allégorie de Ga 4, 21-31*

Si grand que soit mon respect pour la mémoire de M. Dibelius, je crains qu'en effet ce ne soit le cas et que, mal fondée, sa démonstration ne repose sur un contresens et ne progresse dès lors que par voie sophistique. Paul construit une allégorie. Il le dit explicitement (*Ga* 4, 24a), ce qui l'insère profondément dans les habitudes culturelles du milieu hellénistique<sup>37</sup>. Le texte biblique allégorisé est exposé en trois endroits. Le premier d'entre eux figure aux vv. 22-23 : « Il est écrit qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la (femme) libre ; mais celui de la servante est né selon la chair, et celui de la (femme) libre en vertu d'une promesse ». Cette introduction du thème se réfère avec précision à *Gn* 16, 15 (naissance d'Ismaël) et 21, 2 (naissance d'Isaac). Toutefois la finale fait allusion à la « promesse », d'après une des deux scènes qui la rapportent (*Gn* 17, 15-19 ou 18, 9-15). Le parallèle de *Rm* 9, 9, invite à préférer la seconde d'entre elles<sup>38</sup> (cf. la citation de *Gn* 18, 10. 14). La présentation du récit biblique permet d'ailleurs de mettre en place les catégories en fonction desquelles sa transposition chrétienne sera faite dans les versets suivants : servante / femme libre, selon la chair / en vertu d'une promesse. On trouvera en effet dans le commentaire allégorique (vv. 24-27) des catégories analogues, qui définiront la condition chrétienne par opposition à la condition juive : esclavage / liberté (vv. 24b-26a), enfantement selon la chair (cf. v. 24b) et en vertu d'une promesse (v. 28). La seconde allusion au récit de la Genèse (v. 29) renvoie clairement à *Gn* 21, 9 : « De même qu'alors celui qui était né selon la chair persécutait celui (qui était né) selon l'esprit... » On s'interrogera plus loin sur la portée exacte de la dernière expression. Il suffit pour l'instant de constater que Paul poursuit en quelque sorte sa lecture de la péricope biblique

37. Sur l'interprétation allégorique dans le milieu hellénistique, voir déjà les exposés de P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904, pp. 270-287 et chap. X (L'exégèse stoïcienne); E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, pp. 37-61.

38. Ce passage a pour arrière-plan l'allégorie de *Ga* 4, dont il tire en quelque sorte une conclusion pour situer les Juifs et les chrétiens dans l'économie de la promesse : « Tous ceux qui se rattachent à Israël ne sont pas Israël. De même que, pour être la postérité d'Abraham, tous ne sont pas enfants (d'Abraham); mais c'est en Isaac qu'on te nommera une postérité' (*Gn* 21, 12). Ce qui veut dire : ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu, mais ce sont les enfants de la promesse qui sont comptés comme postérité. Car tels sont les termes de la promesse : 'Vers cette époque je viendrai, et Sara aura un fils' (*Gn* 18, 10. 14). »

commençant en *Gn 21*, 1. Il y joint aussitôt l'application chrétienne : « ... ainsi en est-il maintenant encore ». Cela le conduit cette fois à une citation formelle, empruntée au verset suivant du même texte : « Mais que dit l'Écriture ? Chasse la servante et son fils, car le fils de la servante n'héritera pas avec le fils de la femme libre » (v. 30). En fait, dans la Genèse, la phrase était sur les lèvres de Sara, qui parlait de « mon fils Isaac ». Adaptation secondaire, appelée par l'enchaînement de la pensée. Elle est suivie à son tour de l'application allégorique : « Aussi bien, frères, nous ne sommes pas enfants d'une servante, mais de la femme libre » (v. 31). Ces mots introduisent le développement sur la liberté chrétienne. Les trois allusions consécutives à *Gn 21* montrent clairement que l'allégorie est construite en marge de ce récit, que les allusions à *Gn 16* et *18* ne font que compléter latéralement pour en faire comprendre le contenu.

Dans ces conditions, il est légitime de se demander si Paul ne proposerait pas, sous cette forme résumée, le commentaire chrétien d'une péricope liturgique qui appartiendrait au lectionnaire juif<sup>39</sup>. Ce ne serait pas le seul endroit où la question peut être posée. Par exemple, le canevas de sermon conservé dans *1 Co 5*, 7-8 propose un commentaire chrétien de la péricope liturgique attachée à la fête de la Pâque (*Ex 12*, 1-28), avec la reprise très précise de plusieurs versets caractéristiques (vv. 21 et 15). Dans le cas présent, le texte de *Gn 21* est précisément commenté en recourant à une péricope prophétique, enchaînée thématiquement à l'histoire des deux femmes d'Abraham : l'esclave et la femme libre. C'est le texte d'*Isaïe 54*, dont Paul cite explicitement l'*Incipit* : « Car il est écrit : Réjouis-toi, stérile qui n'enfanta pas ; exulte et crie de joie, toi qui n'as pas connu les douleurs ! Car les enfants de l'abandonnée sont nombreux, plus encore que ceux de celle qui a un mari » (v. 27, citant *Is 54*, 1 d'après la Septante). Ce texte est enchaîné à titre explicatif, non sur l'histoire des deux femmes d'Abraham, mais sur son interprétation allégorique : « Ces choses ont une signification allégorique : ces (femmes) sont les deux alliances. La première, qui provient du mont Sinaï, enfantant pour la servitude, c'est Agar (car Agar, c'est le mont Sinaï en Arabie) ; elle correspond à la Jérusalem actuelle, qui est en effet en servitude avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en-haut est libre, elle qui est notre mère... » (vv. 24-26). Les catégories introduites par la première allusion à la Genèse se complètent ici, pour établir un parallèle rigoureux entre l'existence juive (exclusivement définie en fonction de la Loi) et l'existence chrétienne : alliance du Sinaï / alliance nouvelle (cf. *1 Co 11*, 25 ; *2 Co 3*, 6-11) ; Jérusalem actuelle, centre cultuel de la vie juive, représentée

39. Je reviendrai plus loin sur cette hypothèse, en fournissant les indices qui permettent de l'étayer (cf. *infra*, II, 3).

sous des traits féminins comme la mère de tous les Juifs / Jérusalem d'en-haut, représentée de façon analogue comme la mère des chrétiens ; liberté / servitude.

C'est explicitement à cette Jérusalem d'en-haut, identique à l'Eglise, qu'est appliqué le texte d'*Is* 54, 1, non à Sara qui la représente allégoriquement dans le texte de la Genèse où Paul a pris son point de départ. C'est elle qui est invitée à se réjouir, en raison de sa nombreuse postérité. Cela ne veut d'ailleurs pas dire que Paul lui applique à la lettre toutes les expressions du texte cité. A moins qu'il n'entende évoquer le temps où la communauté-mère était réduite au Judaïsme et où l'Eglise, Jérusalem d'en-haut, n'avait pas encore une postérité semblable, comme si elle avait été alors « la stérile qui n'enfantait pas », « celle qui n'avait pas connu les douleurs », « l'abandonnée », tandis que les « fils de l'épouse » étaient déjà nombreux. Dans ce cas, Paul insisterait sur le renversement de situation advenu par l'établissement de la nouvelle alliance : nombreux sont encore les fils de la Jérusalem actuelle, rattachés à Dieu par l'alliance du Sinaï ; mais plus nombreux encore sont ceux de la Jérusalem nouvelle, qui n'est pas seulement ouverte aux Juifs mais à toutes les nations <sup>40</sup>. Quoi qu'il en soit, ce serait interpréter le passage à contresens que d'appliquer les expressions discutées à Sara : celle-ci s'est effacée, en cours de développement, au profit de l'Eglise qu'elle représente allégoriquement <sup>41</sup>. Dès lors, *les catégories mises en place au début du passage se reportent désormais sur elle et sur ses enfants* : ceux-ci sont les fils de la femme libre, nés en vertu d'une promesse. Le v. 28 le dit explicitement : « Quant à vous, frères, vous êtes comme Isaac des enfants de la promesse ». Promesse faite à Abraham, bien sûr. De fait, c'est dans le Christ que s'accomplit cette promesse, comme Paul l'avait expliqué dans le développement de *Ga* 3, 15-18, en opposant précisément l'économie de la promesse à l'économie de la Loi. Le Christ *est* la descendance promise à Abraham. Mais sa venue ici-bas a eu pour résultat de racheter ceux qui sont sous la Loi en leur conférant l'adoption filiale, comme l'atteste la venue en nous de l'Esprit (4, 4-6) : « Ainsi donc,

40. Cela supposerait que le texte d'Isaïe soit lui-même interprété allégoriquement, ce qui n'est pas sûr. De toute façon, à la différence d'*Is* 51, 2, où Abraham et Sara étaient cités côte à côte comme ancêtres du peuple d'Israël, les épîtres pauliniennes ne disent jamais que les chrétiens sont les fils de Sara, alors qu'elles insistent sur le fait qu'ils sont les enfants d'Abraham. La citation de *Gn* 21, 10 en *Rm* 9, 9 se rapporte à Abraham. Dans *Ga* 4, la pensée a donc passé de Sara, stérile qui n'enfantait pas mais qui est devenue mère d'Isaac, à la nouvelle Communauté-Mère, qui reçoit de Dieu une postérité nombreuse identique à la postérité promise à Abraham.

41. On notera que le texte de *Rm* 9, 6-9 se borne à opposer « enfants de la chair » et « enfants de la promesse », malgré l'insistance antérieure de Paul sur le thème « esclavage / liberté » (*Rm* 7).

tu n'es plus un esclave, mais un fils ; et si tu es un fils, tu es aussi héritier de par Dieu » (4, 7). Du coup, la descendance d'Abraham englobe tous ceux qui croient au Christ (cf. *Rm* 9, 6-9), et le passage de la situation d'esclave à la situation de fils définit le passage de l'existence juive à l'existence chrétienne. Ainsi la pensée progresse d'un pas, en mettant en évidence la condition de liberté où se trouvent les fils : les fils de la femme libre, c'est-à-dire de la Jérusalem d'en-haut, sont libres à leur tour en tant qu'enfants de la promesse.

## 2. Isaac et les chrétiens, enfants « selon l'Esprit »

A partir de ce point, on assiste à une opération herméneutique, où les catégories de l'existence chrétienne *refluent sur la réalité biblique qui préfigurait celle-ci*. Ce sont les chrétiens qui sont « enfants selon l'esprit », tandis que les Juifs restent des « enfants selon la chair », et c'est en tant qu'« enfants selon la chair » qu'ils persécutent les « enfants selon l'esprit ». On sait en effet que Paul a défini plus haut la condition chrétienne par l'envoi de l'Esprit du Fils qui crie en nous « Abba ! Père ! » (4, 6). Il retrouve maintenant la trace allégorique de cette situation présente, dans le texte de la Genèse où « celui qui avait été enfanté selon la chair persécutait celui qui avait été enfanté selon l'esprit » (v. 29). C'est donc exclusivement en tant que figure des chrétiens qu'Isaac est qualifié d'« enfanté selon l'esprit ». Si les catégories de « chair » et d'« esprit » font ici leur entrée dans le texte, ce n'est pas en raison d'une spéculation quelconque sur la naissance d'Isaac, qui ne serait pas seulement merveilleuse au sens où l'entendait la Genèse et à sa suite les commentateurs du Judaïsme palestinien<sup>42</sup> ; c'est parce que le thème catégoriel « esclavage / liberté », introduit depuis le v. 24 en prolongement d'une indication fournie par la Genèse dans un autre langage (v. 22 s.), va trouver à son tour une prolongation (chap. 5, 1) qui aboutira au développement final sur le thème « chair / esprit » (5, 13. 16-25). L'allégorie des deux femmes d'Abraham se situe entre l'évocation de l'envoi de l'Esprit en nous (4, 6) et cette finale, qui polarise déjà la pensée de Paul. On dira que le mot « chair » n'a pas exactement la même valeur dans les versets consacrés à la naissance d'Ismaël (4, 23. 29) et dans ceux qui inviteront les chrétiens à ne

42. La naissance miraculeuse d'Isaac est mentionnée en propres termes dans le Targoum palestinien de *Gn* 21, 1 : « YYY, dans sa bonté miséricordieuse, se souvint de Sarah, ainsi qu'il l'avait dit, et YYY accomplit des signes (*nissin*) pour Sarah, comme il en avait parlé » (trad. de R. LE DÉAUT, dans A. DIEZ MACHO, *Ms. Neophyti I. I. Genesis*. Madrid-Barcelone, 1968, p. 402 (texte p. 117). Cf. l'allusion de saint Paul dans *Rm* 4, 17-22, où la naissance miraculeuse d'Isaac est reliée à la promesse divine et à la foi d'Abraham qui y crut.

pas se laisser conduire par la chair (5, 13 ss). C'est exact, mais jusqu'à un certain point seulement. En effet, il est incontestable que Paul, exprimant sa pensée à l'aide de catégories où s'opposent des réalités contraires<sup>43</sup>, place du même côté la chair, la Loi, la servitude, et du côté opposé l'esprit, l'Esprit, la liberté. Dans cette perspective, l'opposition des deux fils en tant que représentants des deux catégories en question établit une relation entre leurs caractères d'enfants nés « selon la chair » ou « en vertu d'une promesse », et les hommes qui actuellement, comme fils de la Jérusalem d'ici-bas ou fils de la Jérusalem d'en-haut, relèvent de la chair ou de l'esprit (= de l'Esprit). L'anticipation est logique, d'autant plus qu'au verset 5, 29 le binôme utilisé vise à la fois Ismaël et Isaac d'une part, les Juifs et les chrétiens d'autre part<sup>44</sup>.

Si cette méthode d'expression semble étonnante et si l'on hésite encore à en admettre la possibilité, on remarquera que ce n'est pas le seul cas où saint Paul y recourt, et justement à propos du thème de l'Esprit. Dans le passage célèbre de 1 Co 10, 1-11, l'interprétation *figurative* des événements de l'exode, expressément définie comme telle aux vv. 6 et 11, fait refluer sur ces événements les caractères spécifiques de l'expérience chrétienne qu'ils représentent. Si Paul peut dire que « nos pères ... ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer » (v. 2), c'est par référence implicite au baptême chrétien que préfigurait le passage de la mer Rouge. Il poursuit : « Tous ont mangé le même aliment spirituel<sup>45</sup> (πνευματικός), et tous ont bu le même breuvage spirituel (πνευματικός), car ils buvaient à un rocher spirituel (πνευματικός), qui les accompagnait, et ce rocher c'était le Christ » (vv. 3-4). Il est évident que la manne et l'eau du rocher ne peuvent être, dans ce contexte,

43. J. T. NÉLIS, *Les antithèses littéraires dans les épîtres de saint Paul*, dans *NRT*, 1948, pp. 360-387 ; A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul*, Paris, 1955, pp. 28-41 ; N. SCHNEIDER, *Der rhetorische Eigenart der paulinistischen Antithese*, Wiesbaden, 1970.

44. Même position critique dans les enquêtes minutieuses de A. SAND, *Der Begriff « Fleisch » in den paulinischen Hauptbriefen*, Ratisbonne, 1967, pp. 154 s., et R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms : A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, 1971, p. 103.

45. On notera l'embarras des commentateurs à propos de cet emploi du mot πνευματικός. Par exemple, E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, pp. 230 s., écrit : « πνευματικός est généralement compris au sens de « merveilleux », « surnaturel » (Lietzmann, Gutjahr, Sickenberger, etc.) ; mais on peut admettre concurremment le sens de « ayant une signification spirituelle » (comme signe du corps et du sang du Christ), ainsi que l'ont vu S. Thomas, Robinson-Plummer, et c'est ce second sens qui nous paraît ici le plus formel ». A l'exception d'Ap 11, 8, je cherche en vain les passages du Nouveau Testament qui attesteraient ce sens (pour l'adjectif ou l'adverbe correspondant). L'exégèse que je propose rejoint bien cette conclusion sur un plan pratique, mais elle renonce à la fonder sur le sens du mot πνευματικός dans le vocabulaire de l'herméneutique.

qualifiés de « spirituels » qu'en raison de leur signification chrétienne : l'aliment eucharistique et l'eau de l'Esprit (cf. *Jn* 7, 37-39) dont ils sont les figures. Autrement dit, c'est notre expérience chrétienne qui est lue dans le texte biblique, d'ailleurs amplifié ici par une haggada rabbinique attestée par le Targoum palestinien et la Tosephta<sup>46</sup>. Le Christ est lui-même ce Rocher spirituel, grâce auquel nous avons part à l'aliment et au breuvage spirituels, porteurs de l'Esprit qui nous introduit dans un nouveau mode d'existence. Ce n'est donc pas la première fois que Paul projette sur les textes bibliques les catégories de l'existence chrétienne, afin de montrer ce qu'ils signifient *pour nous*. Le texte de *Ga* 4, 29 est exactement dans la même situation. Il est donc parfaitement gratuit d'en tirer une conclusion relative à la naissance d'Isaac, enfant né de Sara mais « selon l'Esprit », c'est-à-dire sans intervention d'un père, de même qu'il était gratuit d'appliquer la citation d'*Is* 54, 1 à Sara, qu'on voudrait qualifier d'« abandonnée » parce qu'Abraham n'aurait pas eu de rapports charnels avec elle. J'ose dire que cette conclusion force les données sur lesquelles on l'appuie. C'est un subterfuge exégétique qui, sans en avoir conscience, introduit subrepticement la conclusion visée, à la manière des prestidigitateurs habiles.

### 3. L'association de Gn 16 et d'*Is* 54

Il resterait à examiner un point qui peut présenter quelque intérêt : l'association d'*Is* 54 à la lecture de *Gn* 21. J'ai émis plus haut l'hypothèse d'une reprise de lectures liturgiques effectuées dans le cadre de la liturgie synagogale. Y a-t-il des indices qui donneraient à cette hypothèse un appui dans les textes juifs anciens ? La recherche est difficile, car le Judaïsme du I<sup>er</sup> siècle ne nous est connu que de seconde main, à travers des ouvrages sensiblement postérieurs — du moins en ce qui concerne ses lectures liturgiques. Or on cherchera en vain dans le *Midrash Rabba* sur la Genèse<sup>47</sup> les traces

46. La possibilité de cette reprise d'une haggada rabbinique était admise en principe par E. B. ALLO, *op. cit.*, pp. 231 s., qui renvoyait aux textes cités par P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, pp. 406 ss. J'ai tenté de serrer de plus près les traits de cette légende à propos de *Jn* 7, 38 : « De son sein couleront des fleuves d'eau vive » : La citation de *Jean VII*, 38, dans *RB*, 1959, pp. 369-374 (cf. 1960, pp. 324 s.); *Jean VII*, 38 : *Eau du Rocher ou source du temple ?*, dans *RB*, 1963, pp. 43-51. La dépendance de Paul est plus sûre encore que celle du quatrième évangile.

47. Les textes sont aisément consultables dans la traduction anglaise de H. FRIEDMAN - M. SIMON, *Midrash Rabbah*, t. I (*Genèse, Première Partie*), Londres, 1939, ch. 45 (sur *Gn* 16, 1-13), ch. 48 (sur *Gn* 18, 1-20) et ch. 53 (sur *Gn* 21, 1-15). Les rapprochements de textes fondés sur la récurrence des mêmes mots dans un contexte analogue y sont pourtant bien attestés, par exemple dans le ch. 53, 5, où *Gn* 21, 7 (« Sara allaitera des enfants ») est commenté à l'aide de deux citations : *Gn* 11, 30 (« Sara était stérile ») et *Ps* 113, 9 (« qui fait allaiter la femme stérile dans sa maison etc. »), avec

d'une homélie qui associerait la *Haftarah* d'*Is 54*, 1-10, soit à *Gn 21*, soit aux passages connexes auxquels saint Paul fait aussi allusion : 16, 1-16 (naissance d'Ismaël), et 18, 9-15 (promesse d'Isaac). Toutefois P. Billerbeck relevait déjà dans son *Kommentar z. N.T. aus Talmud und Midrash*<sup>48</sup>, à propos de *Ga 4*, 27, un texte rabbinique de R. Lévi (vers 300) dans lequel figurait une série de passages bibliques commençant par 'en lah (« elle n'avait pas ») dont la contrepartie se rencontrait plus loin dans l'Écriture. Le premier : « Sara était stérile et n'avait pas d'enfant » (*Gn 11*, 30), avec pour contrepartie : « Sara sevrà l'enfant » (*Gn 16*, 7). Le second couple de textes était relatif à Peninna, mère de Samuel (*1 Sm 1*, 2 et 2, 21). Le troisième concernait Sion : « Sion n'a personne qui s'occupe d'elle » (*Jr 30*, 17) ; mais en contrepartie, après *Is 59*, 20, le texte d'*Is 54*, 1 : « Réjouis-toi, stérile, qui n'enfanta pas ! » On voit qu'à tout le moins un rapprochement entre le thème de la stérilité de Sara, devenue mère féconde, et de la stérilité de Jérusalem, devenue également mère de nombreux fils, ne peut pas être écarté à priori comme arbitraire.

Mais il y a beaucoup mieux. Dans son étude sur les péripécies du cycle triennal<sup>49</sup>, examiné à partir des homélies liturgiques, J. Mann a étudié la question du *Seder* 13 tiré de *Gn 16*. Il reconnaît que ce *Seder* n'était pas universellement accepté (il manque dans la recension ordinaire de *Tanhuma* et dans celle qu'a éditée Buber). Toutefois la liste des *haftaroth* provenant de la Geniza du Caire atteste bel et bien une lecture commençant en *Gn 16*, 1 (première recension de l'histoire des deux femmes et des deux enfants d'Abraham), et il note explicitement que la *Haftarah* liée à cette lecture était *Is 54*, 1-10. De même, la *Qerobah* de Yannaï sur le même *Seder* témoigne de son association avec le même texte d'Isaïe. Si le rapprochement n'est pas fait avec le second récit relatif aux deux fem-

cette glose : « Ceci concerne Sara ». Voir le texte hébreu dans l'édition de J. THEODOR - Ch. ALBECK, *Bereshit Rabba, mit kritischem Apparat und Kommentar*, Jérusalem, 1965, p. 559.

48. (H. L. STRACK-) P. BILLERBECK, *Kommentar...*, t. III, pp. 574 s., à propos de *Ga 4*, 27 : « *Is 54*, 1 dans la littérature rabbinique » (le passage cité se trouve à la p. 575).

49. J. MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, t. I, *The Palestinian Triennial Cycle : Genesis and Exodus*, Cincinnati, 1940, p. 122. On trouvera en cet endroit la référence exacte aux sources utilisées par J. Mann (Fragment de la Geniza conservé dans la Bodleian Library n° 28227<sup>m</sup> ; liste du cycle triennal des *Haftaroth* conservée dans la collection Taylor-Schechter à Cambridge, déjà étudiée par I. Abrahams ; indications relatives au cycle triennal des *Haftaroth* données dans les *Piyyutin* de Yannaï, tels qu'ils sont présentés dans le livre de M. ZULAY, *Piyyute Yannay*, Berlin, 1938). Le rapprochement dont je fais état ici avait déjà été signalé par Ch. PERROT, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, dans *RSR*, 1967, p. 509 ; mais les conséquences de cette donnée n'étaient pas exploitées, le centre d'intérêt étant assez différent dans cette étude qui posait le problème du « récit d'enfance » comme genre littéraire dans la tradition juive.

mes d'Abraham, dont saint Paul est parti pour construire son propre développement allégorique, on reste dans la même ambiance, puisque le texte du *Seder* commence par la mention de la stérilité de Sara. On peut donc penser que le choix de la *Haftarah* prophétique a été commandé par un rapport thématique entre Sara la stérile et Jérusalem la stérile, entre la consolation de Sara à qui Dieu donne un fils et la consolation de Jérusalem à qui Dieu donnera de nombreux fils. Saint Paul ne serait-il pas un témoin latéral, grâce auquel on pourrait vérifier l'antiquité d'un tel rapprochement de textes ? Et si les parallèles cités proviennent du Judaïsme rabbinique de langue hébraïque, ne conviendrait-il pas de penser que *Paul dépend ici d'une tradition palestinienne*, plutôt que d'une tradition de la Diaspora hellénistique ? Ce ne serait pas le seul cas où une dépendance de ce genre devrait être reconnue : on a justement cité plus haut le cas de *1 Co 10, 1-11*, où Paul s'appuie sur une légende rabbinique relative au rocher du désert<sup>50</sup>. Son enracinement dans la tradition palestinienne pourrait ainsi être plus grand qu'on n'a l'habitude de le dire, bien que par ailleurs sa participation à la culture grecque ressorte ici clairement de son recours à l'allégorie. Mais l'un exclut-il l'autre<sup>51</sup> ? Dans ces conditions, on peut se demander si son allégorie sur les deux femmes d'Abraham ne reprend pas, sous une forme littéraire typiquement hellénistique, un matériel emprunté au Judaïsme palestinien en le christianisant. Derrière ce dé-

50. La situation serait ici la même que pour cette légende du Rocher du désert, où l'attestation de *1 Co 10, 4* permet de vérifier l'antiquité de la donnée rabbinique, attestée dans des ouvrages non datés (Targoum palestinien) ou dans des compilations plus tardives (Tosephta).

51. Pour déterminer le rapport de saint Paul et de la tradition rabbinique palestinienne, il ne suffit pas de dire que c'était un Juif de langue grecque originaire de Tarse. Il faut aussi tenir compte de l'indication biographique donnée dans *Ph 3, 5-6* : « circoncis dès le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, *Hébreu fils d'Hébreux* ; quant à la Loi, un pharisien ; quant au zèle, un persécuteur de l'Eglise ; quant à la justice que peut donner la Loi, un homme irréprochable ». L'expression soulignée au passage montre en Paul un membre d'une famille de langue « hébraïque », non un helléniste absorbé par la culture grecque. Les représentations de Paul comme Juif syncrétisé en raison de son origine tarsiate se heurtent irréductiblement à ce texte très clair, qui invite à chercher les sources premières de la pensée paulinienne du côté du Pharisaïsme et des traditions palestiniennes. On peut même se demander si, jusqu'à la conversion de Paul, son souci de « la justice que peut donner la Loi » n'avait pas entraîné chez lui, face au paganisme des milieux hellénistiques, une attitude intégriste qui était exactement le contraire du syncrétisme, quoiqu'il eût assimilé pour son propre compte nombre d'éléments empruntés à la culture grecque et se trouvât, de ce fait, au point de jonction de deux cultures. En tout cas, les méthodes qu'il emploie dans son interprétation de l'Écriture relèvent bien plus souvent du rabbinisme que de l'hellénisme alexandrin (cf. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939 ; W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism : Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Londres, 1957 ; E. EARLE ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Londres, 1957).

veloppement inséré dans une lettre, n'apercevrait-on pas la trace d'une prédication antérieure où l'ancien rabbin adaptait à ses fins un thème d'homélie synagogale bien connu ? On peut au moins poser la question, même s'il est impossible d'en dire davantage<sup>52</sup>. De toute façon, la spéculation attribuée à saint Paul à propos de la naissance d'Isaac, qui serait fils de Sara sans intervention paternelle, apparaît comme une illusion d'optique.

#### 4. « Dieu envoya son Fils » (Ga 4, 4)

Cela dit, on peut s'arrêter un instant à l'autre point du raisonnement de A. Malet, secondaire pour le parallèle entre la naissance d'Isaac et la conception virginale de Jésus, mais directement orienté contre cette dernière : Paul attesterait formellement que Jésus a été conçu « selon la chair » comme tous les autres enfants<sup>53</sup>. Le texte de Ga 4, 4 en constituerait le témoignage irrécusable. Que lit-on en cet endroit ? Après une évocation de l'enfance du peuple de Dieu, mis sous l'autorité de la Loi comme un enfant mineur soumis aux tuteurs et aux curateurs et ainsi « asservi aux éléments du monde » (vv. 1-3), Paul poursuit : « Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né (litt. : *advenu*, γενόμενος) d'une femme, né (*idem*) sous la Loi, afin qu'il rachetât ceux qui sont sous la Loi, afin que nous recevions l'adoption filiale. Or puisque vous êtes des fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos (var. : *vos*) cœurs, lequel crie : Abba ! Père ! Ainsi donc, tu n'es plus un esclave mais un fils... etc. » (vv. 4-7). Tout le passage est dirigé contre ceux qui, une fois devenus chrétiens, veulent se remettre « sous la Loi », exactement comme le commentaire allégorique de l'histoire des deux femmes d'Abraham, introduit par cette phrase significative : « Dites-moi, vous qui voulez être sous la Loi... » (Ga 4, 21a). Il s'agit en effet de mesurer exactement les conséquences de la condition chrétienne, en les opposant au trait caractéristique de la condition juive que certains Judéo-chrétiens voudraient réintroduire chez les Galates convertis. En conséquence, l'insistance est mise sur le fait que Dieu (ou le Christ, car le sujet du verbe n'est pas clairement défini) « a racheté ceux qui sont sous la Loi ». Ils ont donc été arrachés à leur ancienne situation, qui équivalait à une servitude, pour accéder à une situation nouvelle, qui se définit dès maintenant en termes de liberté (cf. v. 7). Pour opérer ce rachat,

52. Je ne prétends pas que le cycle triennal étudié par J. Mann était déjà fixé au temps de saint Paul. Mais les rapprochements de textes attestés dans son cadre ont quelque chance d'avoir été *traditionnels* au temps où il fut fixé. Saint Paul me semble être un témoin ancien de cette tradition homilétique.

53. Cette question n'est pas soulevée dans l'étude de Dibelius sur laquelle se fonde l'opuscule de A. Malet.

lorsque le temps prévu par Dieu et attendu sous le régime ancien eut été accompli, « Dieu a envoyé son Fils ».

Le titre de *Fils* désigne incontestablement, pour Paul, une relation existentielle hors de pair entre le Christ et Dieu. C'est beaucoup plus qu'un titre messianique. Je n'ignore pas que, pour toute une tradition critique qui remonte au protestantisme libéral en passant par l'école de l'Histoire des religions, le passage du titre messianique, censé plus ancien et judéo-chrétien, au titre de Fils compris en ce sens fort, constitue une traduction mythologique de la foi, due au christianisme hellénistique. On se serait représenté Jésus sous les traits d'un *homme divin*, pour mieux rendre compte de son rôle de sauveur. Paul serait un témoin privilégié, et même un artisan efficace, de cette « divinisation » qu'aurait ignorée la communauté paléstinienne. La conscience de la filiation adoptive, qui définit dans *Ga 4*, 5 l'expérience chrétienne, serait naturellement en relation étroite avec l'attribution à Jésus du titre de Fils par excellence, qui en traduirait en somme sous une forme mythologique le contenu très fortement senti<sup>54</sup>. L'interprétation existentielle d'un tel *théologouménon* ramènerait les choses à leur juste proportion, en éliminant le contenu « ontique » de la filiation particulière attribuée à Jésus et en coupant la route à toute spéculation sur l'incarnation proprement dite. L'hypothèse est ingénieuse. Mais elle se heurte à un élément important du texte paulinien : comment se fait-il que Paul, pour définir la filiation adoptive des chrétiens, éprouve le besoin de rappeler la formulation centrale de la prière faite « dans l'Esprit », non en langue grecque, mais en langue araméenne ? Il est incontestable qu'il recourt ici à une tradition d'origine *paléstinienne* où cette prière a

54. Quand Paul écrit : « Dieu envoya son Fils », il recourrait parcellément à une traduction mythologique de la foi au Christ, l'Au-delà étant transposé en termes d'ici-bas (pour reprendre la définition bultmannienne de la mythologie). C'est ici que la classification des divers secteurs du langage, telle que Bultmann l'a opérée et utilisée avec constance, me paraît en réalité indigente et trop sommaire. Le langage *symbolique* de la foi n'est pas totalement dévalué, dans la mesure où l'on y reconnaît aussi un secteur *analogique* qui permet de parler de « Dieu comme acte » (*Jésus-Christ et la mythologie*, trad. fr. dans *Jésus : Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968, pp. 230 ss). Mais tout le reste est uniformément classé sous la rubrique : *mythologie*. Il faudrait y regarder de plus près ! Il faudrait aussi distinguer la *mythologie* comme système, telle qu'elle se présente dans les paganismes antiques, et le *langage mythique* comme mode d'expression où l'expérience existentielle est transposée en termes spatio-temporels, conception plus restreinte dont on trouve en effet plus d'un emploi dans les deux Testaments, par exemple pour la représentation de la mort comme « descente aux Enfers ». Il faudrait également introduire dans l'analyse un langage *figuratif*, où l'expérience historique de l'Ancien Testament sert à exprimer symboliquement les réalités du Nouveau : il ne s'agit plus alors de langage mythique, encore moins de mythologie. Dans le cas présent, l'« envoi du Fils » me paraît relever simplement du langage *analogique*, appliqué à Jésus par ceux qui croient en lui à partir de la façon dont il a senti et exprimé lui-même en termes d'« envoi » sa relation au Père (voir plus loin).

reçu sa forme : « Abba ! ». Or c'est précisément à l'aide du même mot que la prière de Jésus est présentée dans l'évangile de Marc, lorsqu'il rapporte l'épisode de Gethsémani (*Mc 14, 36*). La conscience filiale de Jésus est à l'origine d'une telle prière, qui n'appartient pas du tout aux formulations courantes de la prière juive, mais qui a introduit dans la conscience religieuse du Judaïsme un élément nouveau et original<sup>55</sup>. Ainsi l'expérience chrétienne, fondée sur l'envoi de l'Esprit dans le cœur des hommes rachetés, a son origine première dans l'expérience spirituelle de Jésus (au sens fort du mot : *spirituel*). L'allusion de saint Paul sur la venue de Jésus ici-bas, avec la réflexion qu'elle implique sur l'envoi du Fils dans le monde, n'est pas une spéculation du christianisme hellénistique : elle renvoie à une prise de conscience qui s'est effectuée dans le christianisme palestinien lui-même, à partir d'un legs reçu du Christ, d'une interprétation de l'existence et de l'expérience du Christ, d'une expérience de la « vie selon l'Esprit » à la suite du Christ et en participation à sa propre expérience. Dans cette perspective, il y a lieu d'interroger les textes évangéliques pour y trouver la trace des paroles où Jésus se dit « envoyé » par Dieu ou par le Père, avec les verbes ἀποστέλλω ou πέμπω, le verbe ἐξαποστέλλω (employé ici par Paul, 4, 4) ne se retrouvant que chez Luc dans la parabole des vignerons homicides (mais non pour l'envoi du fils) et dans le discours final sur l'envoi de l'Esprit (*Lc 24, 49*). Quand Paul dit que « Dieu a envoyé son Fils dans le monde », il reprend le même langage sous une forme objective (ce qui ne veut pas dire « objectivante » au sens écarté par Bultmann). Il ne s'agit aucunement d'une traduction mythologique de la foi, mais d'un effort pour rendre compte de ce qui constituait déjà la conscience de soi de Jésus ; non d'une spéculation qu'il conviendrait de démythologiser, mais d'un effort de compréhension appliqué à l'expérience existentielle de Jésus.

Or pour parler de cet envoi du Fils dans le monde, Paul choisit son vocabulaire. Il ne dit pas que Jésus est « né d'une femme, né sous la Loi ». Il dit qu'il est « advenu (γενόμενος) d'une femme, advenu sous la Loi ». Il n'y a là aucune spéculation sur la façon dont Jésus a été conçu et est venu au monde. La conception virgine n'est ni affirmée ni niée<sup>56</sup>. L'essentiel est que Jésus, pour pouvoir accomplir la double opération qui est définie ensuite — racheter ceux qui sont sous la Loi et nous conférer l'adoption filiale —, soit devenu membre de l'humanité, et cela au sein du Judaïsme, sous

55. Voir : J. JEREMIAS, *Abba*, dans *Abba : Studien sur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, pp. 15-66 ; W. MARCHEL, *Abba, Père ! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome, 1971<sup>2</sup>.

56. C'était déjà l'avis motivé du P. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, Paris, 1925, pp. 162 s.

le régime de la Loi qui le caractérisait jusqu'à ce que le régime de la grâce entrât en scène. Jésus est donc advenu « d'une femme » : il appartient véritablement à la race dont nous sommes membres. Mais il est significatif que Paul n'emploie pas à son sujet l'expression ordinaire qu'on trouve dans *Jb 14*, 1 et *Mt 11*, 11 (à propos de Jean-Baptiste) : γεννητὸς γυναικός, « né d'une femme ». Cela ne dit pas que, dans le cas de Jésus, cette femme était une vierge ; mais cela ne suppose pas non plus une spéculation sur la *nécessité* d'une naissance ordinaire où l'homme remplit son rôle normal<sup>57</sup> : l'intérêt du texte est ailleurs. Jésus est advenu « sous la Loi » : il a donc partagé la condition de ceux qui étaient sous la Loi, car il a assumé l'humanité en tant que Juif. Mais cela n'indique stricte-

---

57. La pensée sémitique a une conception réaliste de l'appartenance à la race humaine. Elle l'exprime en personnifiant la race, soit sous les traits de l'Ancêtre (éventuellement éponyme) qui est à cet égard une personnalité « incorporante », soit sous les traits féminins de la Mère, qui représente à cet égard le groupe comme tel. Du premier côté : Adam (« fils d'Adam » = « fils d'homme »), Abraham par rapport à sa postérité, Jacob-Israël (« mon Père », *Dt 26*, 5), etc. ; de l'autre côté : Eve (« mère de tous les vivants », *Gn 3*, 20), Jérusalem (communauté personnifiée : *Is 49*, 20-23 ; *54*, 1-3 ; *60*, 9, etc.). Dans *Is 51*, 1-2, les deux aspects du symbole sont représentés par Abraham, « votre Père », « le roc où vous fûtes taillés », et Sara « qui vous a enfantés », « la tranchée d'où vous êtes issus ». En bref, l'appartenance à la race est traduite parallèlement, soit par l'expression « fils d'homme » (fréquent), soit par le qualificatif de *Jb 14*, 1 : « né de la femme ». Ces deux façons d'évoquer la « nature » (expression grecque) et la « condition » (expression moderne) de l'homme en termes concrets, sont naturellement en rapport avec la représentation des rôles respectifs du père et de la mère dans la physiologie des Anciens, le père donnant sa semence, qui contient en germe l'enfant, et la mère étant le réceptacle dans lequel le fruit germe, comme le grain en terre. Mais plus profondément encore, elles sont en rapport avec le sentiment qu'éprouve spontanément l'enfant qui prend conscience de sa relation à son père et à sa mère, le premier représentant pour lui l'autorité dans le groupe au sein duquel il grandit, la seconde étant normalement la nourrice dont il se sent solidaire parce qu'il est issu de son corps. Les données de la psychanalyse dévoilent sur ce point la raison d'être de ces constructions symboliques, qui se développent avec logique dans l'imaginaire, tout au moins dans le cadre des civilisations sémitiques et méditerranéennes. À cette lumière, il y aurait lieu de pousser plus loin l'analyse des symboles, pour comprendre quel aspect de la condition humaine est implicitement traduit par chacun d'eux. Sous ce rapport, Loisy, sans faire d'ailleurs appel à l'expression de *Ga 4*, 4, n'avait pas tort de pressentir l'existence d'un rapport entre Marie, mère de Jésus, et « la femme de l'Apocalypse », qui « est l'Israël spirituel... et la mère du Messie » (cf. *Ap 12*), bien qu'il forçât le texte en insistant sur l'aspect virginal de la Femme en question, dont l'Apocalypse ne souffle mot (cf. *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 338). La Femme de l'Apocalypse, réplique apocalyptique de la Jérusalem évoquée par le livre d'Isaïe, représente la Communauté en fonction maternelle, donc dans la même fonction qu'évoque le texte de *Ga 4*, 4 pour indiquer l'appartenance du Fils à notre commune race humaine. La personne de Marie est à l'horizon immédiat des deux textes, puisque c'est par Marie et en elle que la Race personnifiée a joué son rôle maternel dans la venue au monde de Jésus, et donc dans cet « envoi du Fils » ici-bas. La dimension psychologique du symbole est ici seule en question, le mode suivant lequel la fonction maternelle s'est exercée à l'égard du Fils restant totalement dans l'ombre.

ment rien sur la manière dont il est « advenu », sur les conditions à remplir pour qu'il pût ainsi partager la soumission à la Loi<sup>58</sup>. La référence implicite à l'expérience de Jésus comme source de notre prière « selon l'Esprit », qui crie en nous : « Abba ! Père ! », implique au moins qu'aux yeux de Paul Jésus possédait cet Esprit avec une plénitude telle qu'il pouvait nous le communiquer<sup>59</sup>. En effet, c'est « l'Esprit de son Fils » (v. 6) que Dieu envoie en nous.

Il est évident que, si on décide à priori de réduire « l'esprit » à une certaine disposition intérieure de l'homme racheté, en excluant la réalité de l'Esprit comme Puissance divine qui animait la conscience humaine de Jésus avant d'animer la nôtre, on fera de Jésus le simple initiateur d'un nouveau mode d'existence devant Dieu, celui qui a porté à son point suprême l'authentique conscience de la vie de foi. Mais il y a là une « réduction » que l'on se donne avant tout examen des textes, et qu'on projette ensuite sur ceux-ci comme si elle en fournissait la clef. Il est tout de même permis de penser qu'on ne rend plus vraiment compte de la théologie paulinienne, mais qu'on lui substitue une reconstruction dans laquelle Paul ne se reconnaîtrait pas. Après tout, il y a beau temps que l'adoptianisme avait compris la filiation de Jésus d'une manière semblable — à ceci près qu'il se représentait encore l'Esprit de Dieu sous la forme léguée par l'Ancien Testament —, sans y découvrir la nouvelle profondeur que l'envoi du Fils dans le monde et l'envoi en nous de l'Esprit du Fils

---

58. La condition de l'homme « sous la Loi » est assurée par le seul fait que Jésus naisse légalement d'une femme juive, et qui plus est, dans le cadre d'un couple juif où Joseph ne joue aucunement le rôle d'un père postiche. Car le rôle du père ne se borne tout de même pas à engendrer : d'après *Mt* 1, 21, il « donne le nom » à l'enfant ; d'après *Lc* 2, 48, Marie dit à Jésus : « ton père et moi nous te cherchions ». Quant à la situation de l'enfant « sous la Loi », Luc la souligne explicitement dans l'épisode de la purification de Marie (*Lc* 2, 22-24). De même, les deux généalogies de Jésus (*Mt* 1 et *Lc* 4) aboutissent à Joseph, garant légal d'une appartenance au peuple d'Israël qui met Jésus sous le régime de la Loi. Les deux évangélistes ne sont tout de même pas assez sots pour s'installer dans une contradiction formelle, lorsqu'ils juxtaposent ces éléments essentiels de l'histoire à une évocation précise de la conception virginale. On me dit, il est vrai, que leur texte contient une christologie « pour gens simples » : de quel côté est le simplisme ?

59. D'après le texte cité plus haut (cf. note 19), Loisy n'en disconvient pas. Mais pour lui, la relation de cette plénitude de l'Esprit en Jésus à la conception de Jésus par la puissance de l'Esprit s'instaure exclusivement au plan des *représentations mentales* liées à la traduction de la foi, donc au plan du développement mythologique où la foi crée son expression, sans aucune référence à une *réalité objective* qui pourrait avoir quelque sens, tant pour le rôle de Jésus comme médiateur du don de l'Esprit, que pour le rôle de l'Esprit dans sa venue à l'existence. Il s'agissait d'une « convenance » au plan des croyances, qu'on aurait absolument tort de confondre avec ce que la théologie médiévale appelait l'argument de convenance, celui-ci représentant plutôt l'appréciation d'une cohérence logique entre plusieurs éléments relatifs à l'objet de la foi. Mais je n'ai pas entrepris ici de discuter cette question sur le fond. **J'essaie seulement d'en apercevoir correctement les données.**

ont effectivement dévoilée. Paul ne conçoit pas l'Esprit en termes de substance<sup>60</sup>, mais en termes de Présence agissante, et c'est à ce titre qu'il en parle comme d'une personne, exactement comme il parle du Fils envoyé dans le monde par le Père. Je crains fort que de telles réductions, opérées au nom d'une *démythologisation* définie en termes très généraux mais très équivoques, n'appliquent au langage de saint Paul un critère d'interprétation qui fait de *notre* raison raisonnante et de ses concepts clairement définis la mesure ultime de ce qui tourne dans l'orbite de la foi, la foi étant d'ailleurs conçue exclusivement en termes de *décision* volontaire (ce qu'elle est effectivement), à l'exclusion de toute *connaissance* portant sur une réalité transcendante et révélée. On ne nie pas que la filiation divine de Jésus ait effectivement été conçue par saint Paul de façon réaliste. Mais c'est là une *pure représentation* qu'on rapporte, peut-on dire, à la logique de l'Imaginaire, dans un milieu culturel auquel on prête *à priori* un mode de pensée mythologique dû au climat syncrétiste du temps<sup>61</sup> et applicable finalement à tous les thèmes de la christologie. Est-ce le résultat d'une exégèse positive, ou un *dogme critique* reçu de la pensée libérale et de l'école de l'Histoire des Religions ? Ne conviendrait-il pas plutôt de reprendre à la base tout l'examen du problème, en y introduisant une saine critique du langage qui dépasserait les catégories sommaires proposées et utilisées par R. Bultmann, en les élargissant et les assouplissant pour les adapter à la réalité néo-testamentaire ? Bultmann a lui-même remarqué<sup>62</sup> qu'à

---

60. Je reprends ici consciemment la terminologie dans laquelle A. MALET, *Mythos et Logos : La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, 1962, p. 214, résume sur ce point la pensée du Maître de Marbourg. Celui-ci semble désolé de ne pas trouver en saint Paul le démythologisateur-modèle dont il rêverait : « Paul a parfois repris d'une manière non réfléchie (quel naïf ou quel imprudent !) la mythologie populaire qui objective et en quelque sorte « chosifie » l'Esprit. Au lieu d'être conçu comme le *Verständnis* de l'homme, comme le *Tu* véritable qui en détermine l'ec-sistence, il devient une substance surnaturelle, une sorte de fluide divin qui l'habite et agit à sa place. Cette représentation naturaliste (?) est sous-jacente dans tous les passages où Paul parle de l'Esprit comme d'une chose « donnée » à l'homme ou « versée » en lui (*Rm* 5, 5; *2 Co* 1, 22; 5, 5; *1 Th* 4, 8) ». On pourrait ajouter à la liste, je pense, *Ga* 4, 6 (« Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils... »). A moins qu'on ne se résolve *à priori* à une réduction anthropologique, où l'on verrait Dieu envoyer dans nos cœurs le nouveau *Verständnis* en vertu duquel notre ec-sistence est désormais déterminée sur le modèle inauguré par Jésus ou, plus exactement, lié à notre décision de foi devant le kérygme évangélique. Mais c'est introduire dans l'interprétation même du texte un certain *jugement de valeur* sur le langage de saint Paul. Ce jugement ignore totalement la conception vétéro-testamentaire de l'Esprit de Dieu et parle à la légère de « substance » et de « chosification », en excluant le mode de connaissance propre à la foi (qui, chez Bultmann, ne comporte aucun aspect de « connaissance »).

61. Cf. R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. fr., Paris, 1950, chap. V.

62. Cf. *supra*, note 54.

côté du langage qu'il nomme « mythologique », il existe un langage « analogique » grâce auquel il reste possible de parler de Dieu « comme acte » ? La façon dont Jésus a recouru lui-même à ce langage analogique, pour parler à Dieu en disant : « Abba ! », ne permettrait-elle pas justement de reconstruire, à partir de son expérience unique en son genre, une christologie existentielle dont le réalisme correspondrait exactement à celui de la christologie paulinienne ? Mais c'est là un autre problème que celui auquel j'attache ici mon intention : la conception virginale de Jésus.

Sur ce point précis, Paul ne dit rien qui l'affirme, rien non plus qui la nie. Plus exactement, il met en place une christologie sans laquelle, de fait, la conception virginale eût été proprement inintelligible. Le lien qu'il établit entre le Christ et l'Esprit rend seul pensable la façon dont les deux évangélistes Matthieu et Luc parleront de cette conception virginale : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie ton épouse, car ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint » (Mt 1, 20) ; « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la Puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre » (Lc 1, 35). Plaçons-nous un instant dans l'hypothèse où cette conception virginale constituerait effectivement un élément réaliste de l'envoi du Fils dans le monde<sup>63</sup>. Qui pouvait en parler, sinon la seule survivante qui l'avait expérimentée ? Quand en aurait-elle parlé ? La façon dont saint Paul s'exprime dans l'épître aux Galates laisse entendre que le secret n'avait pas encore été livré, ou du moins qu'il n'avait pas encore percé, soit dans le milieu hellénistique où Paul accomplissait sa tâche apostolique, soit dans le milieu palestinien auquel renvoient certaines expressions qu'il emploie dans la suite de son texte (« Abba ! » au v. 6). Mais si l'introduction du thème dans la pensée chrétienne provenait finalement de là ? Et si

---

63. On dira que la formulation même de cette hypothèse de travail énonce une possibilité que la critique historique ou la génétique humaine ne permettent pas d'envisager normalement. Je l'admets aisément, à condition de souligner l'adverbe *normalement* et de rappeler que la filiation divine de Jésus, entendue au sens fort, est plus encore dans le même cas, non plus cette fois au plan de la génétique, mais au plan de la réflexion philosophique laissée à elle-même. Mais celui qui refuse à priori d'envisager l'hypothèse introduit dans son raisonnement un élément tout aussi subjectif, qui préjuge, philosophiquement cette fois, de ce que Dieu (s'il croit en lui !) peut ou ne peut pas faire ; autrement dit, il se met à la place de Dieu pour fixer les limites à l'intérieur desquelles son action se déploie nécessairement. J'ai simplement la naïveté de ne pas prétendre si haut. Lc 1, 37, reprenant Gn 18, 14, a fort bien dit avant moi que « rien n'est impossible à Dieu ». Cela dit, je ne rends pas pour autant l'hypothèse certaine ou même probable. J'estime seulement qu'il faut la tester, à partir d'un examen critique des textes. Mais je refuse, bien entendu, d'introduire dans cet examen un principe de critique philosophique, au nom duquel la solution à trouver se trouverait pré-jugée avant de conduire l'examen avec rigueur. Je reviendrai sur cette question en conclusion (cf. *infra*, IV, 2).

elle s'était produite à une époque où la conscience de la filiation divine de Jésus et la réflexion sur ses implications possibles au moment de l'entrée de Jésus dans l'histoire, avaient abouti à cette question, analogue après tout à celle que pose Marie dans le récit de l'annonciation : « *Comment* cela est-il advenu ? » ? L'examen critique de ce point exigerait une autre enquête. Il me suffit pour l'instant de constater qu'une spéculation helléno-chrétienne sur la naissance miraculeuse d'Isaac, « né selon l'Esprit » c'est-à-dire sans intervention paternelle — spéculation dont saint Paul serait un bon témoin — n'a joué aucun rôle dans la formation du *théologouménon* relatif à la conception virginale de Jésus. Cette constatation laisse ouvertes toutes les autres pistes de recherche ; mais celle-là du moins est bouchée.

(à suivre)

F - 75 - Paris 6<sup>e</sup>  
21, rue d'Assas

Pierre GRELOT  
Professeur à l'Institut Catholique