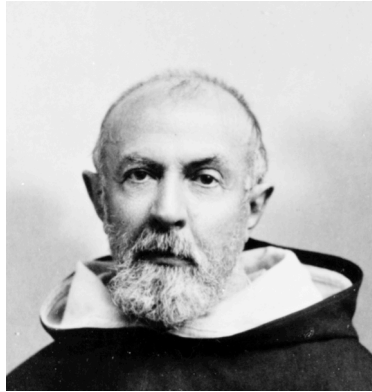


**R. P. Marie-Joseph Lagrange**  
des Frères prêcheurs



La Paternité de Dieu  
dans l'Ancien Testament

---

Aperçu de l'article *In Revue biblique* (1908) vol. 17, p. 481-499.

On a beaucoup écrit depuis peu sur Jésus, Fils de Dieu, à propos des Évangiles et de saint Paul. On ne pouvait évidemment se dispenser de faire allusion aux textes de l'Ancien Testament, mais ces résumés étaient nécessairement sommaires et comme indirects. Il a paru utile de reprendre l'examen de ces textes en eux-mêmes.

En fait, les deux points qui intéressent la doctrine chrétienne dans ses origines, sont ceux-ci :

Disait-on couramment d'après l'Ancien Testament « Fils de Dieu » pour signifier simplement le Messie comme roi, fils de David ? Beaucoup de critiques l'affirment et en concluent que le titre de Fils de Dieu appliqué à Jésus ne pouvait donc signifier rien de plus que Roi-Messie. La seconde question est de savoir si l'Ancien Testament contenait, du moins en germe, l'idée d'une véritable paternité de Dieu ? Ce point est très souvent nié par les mêmes personnes.

Le meilleur moyen de s'éclairer là-dessus, du moins en ce qui regarde les écrits canoniques de l'ancienne Alliance, c'est de classer les textes. Nous mettrons dans un premier groupe ceux qui s'appliquent aux hommes, y compris le Messie ; dans un second groupe ceux qui s'entendent des natures supérieures que nous nommons les anges ; dans un troisième groupe, ceux qui se réfèrent, quoique d'une manière obscure et mystérieuse, à une véritable paternité de Dieu.

Dans les deux premières séries, la paternité de Dieu n'est point prise au sens propre, du moins en tant qu'il s'agit de la nature humaine ou angélique : cette paternité est donc métaphorique. Cependant, à propos du Messie, Fils par excellence, déjà comme Messie, on pouvait se demander s'il ne serait pas en même temps Fils par nature ? C'est ce que l'Ancien Testament permettait de pressentir, et ce que Jésus a affirmé de sa propre personne.

Mais il ne s'agit ici que d'indiquer les divisions de ce modeste essai de classification, non d'en marquer les conclusions.

## I.- Les hommes

L'idée de paternité est une de celles dont les hommes, et en particulier les Sémites, ont aimé à faire un attribut de la divinité. Chez les peuples totémistes, le dieu totem est vraiment le père du clan, d'une paternité naturelle rigoureuse. Mais il ne semble pas que les peuples sémitiques aient passé par cette phase religieuse. D'ailleurs il s'agit ici de la religion d'Israël. Aussi loin que nous pouvons remonter par les textes, l'idée de paternité divine est métaphorique. Dieu, c'est-à-dire Iahvé, est Père parce qu'il est Dieu. Comme Dieu il donne l'être, nourrit, élève<sup>1</sup>, protège ; or ce sont précisément les attributs du père. Dieu est donc Père. Mais cette idée fort simple prend des nuances différentes selon qu'il s'agit de la nation, de ses membres, de l'individu, du chef du peuple, et du Messie lui-même.

---

<sup>1</sup> Is 1, 2.

I. - La nation forme un tout ; elle a, comme telle, des devoirs religieux ; son existence, son développement, toutes ses destinées dépendent de son Dieu. Il est donc son Père. Un prophète comme Jérémie trouvait ridicule que l'idolâtre dit au bois : « Tu es mon père<sup>2</sup>. » Mais l'erreur consistait à mal choisir, à rendre les honneurs divins et par conséquent paternels, à du bois ou à de la pierre. Se conformant au langage courant, on ne faisait pas difficulté de nommer Moab le peuple de Camos, et par conséquent les Moabites étaient ses fils et ses filles<sup>3</sup>. Même au temps de Malachie, une femme étrangère était « la fille d'un dieu étranger<sup>4</sup> ».

Iahvé était père, et Israël était son fils, parce qu'il lui avait donné l'existence. Par où il ne faudrait pas entendre l'être individuel et les droits du créateur. De cette sorte, Iahvé aurait été le père de tout le monde. Il s'agit de l'existence nationale, de la création d'un peuple particulier. Et cette idée domine la matière même au temps de Malachie, où le monothéisme est si transcendant. Le prophète, reprochant à certains Juifs les exactions dont ils se rendaient coupables envers leurs frères, s'écriait :

N'y a-t-il pas un même père pour nous tous ? N'est-ce pas un même Dieu qui nous a créés ? Pourquoi sommes-nous perfides l'un envers l'autre, de manière à profaner le pacte de nos pères ? Judas est perfide et l'abomination se commet en Israël et à Jérusalem : car Judas profane la chose sacrée de Iahvé, qu'il aime ; et il prend pour épouse la fille d'un dieu étranger<sup>5</sup>.

La solidarité nationale a ici pour fondement l'unité du sang et plus encore celle du culte ; c'est la compromettre que d'épouser une étrangère, parce qu'elle est la fille d'un dieu étranger. Les Israélites doivent se traiter en frères, parce qu'ils ont Iahvé pour père. Tous les textes rentrent dans ce thème :

Tu diras à Pharaon : voici ce qu'a dit Iahvé : Israël est mon fils premier-né ; et j'ai dit : laisse aller mon fils...<sup>6</sup>.

Si l'on serrait les termes de trop près tous les peuples seraient fils de Iahvé ; Israël ne serait que leur aîné. Mais cette pensée ne se retrouve nulle part ailleurs. Toujours la filiation d'Israël est exclusive. Il faut donc prendre ici premier-né dans un sens absolu, comme synonyme du fils le plus aimé, en faisant abstraction des autres qui naîtront ou ne naîtront pas.

Israël était donc déjà, même en Égypte, le fils de Iahvé. Aussi Osée ne dit-il pas, comme on le prétend assez souvent, que cette filiation date de l'Égypte :

Quand Israël était enfant, je l'aimai, et depuis l'Égypte j'adressai des appels à mon fils<sup>7</sup>.

Comme l'a très bien vu M. Van Hoonacker, « la qualité de fils est *supposée* chez Israël », elle est aussi ancienne que lui. Il ne devient pas fils par adoption étant déjà peuple, et choisi ensuite par Iahvé : c'est Iahvé qui lui a donné d'être, et c'est pour cela qu'il est son père.

C'est bien ce qu'entend le cantique du Deutéronome :

---

<sup>2</sup> Jr 2, 27.

<sup>3</sup> Nb 21, 29.

<sup>4</sup> Ml 2, 11.

<sup>5</sup> Ml 2, 10, 11, trad. van Hoonacker.

<sup>6</sup> Ex 4, 22.

<sup>7</sup> Os 11, 1, trad. van Hoonacker.

N'est-il pas ton Père, qui t'a donné l'être<sup>8</sup>  
C'est lui qui t'a fait et qui t'a établi<sup>9</sup>

Aussi Iahvé est-il plus véritablement père que les ancêtres mêmes de la race, qu'Abraham et que Jacob, qui étaient bien cependant les Pères par excellence.

Car tu es notre père ; Abraham ne sait rien de nous et Israël ne nous connaît pas ;  
C'est toi Iahvé qui es notre père ; tu t'es nommé en tout temps notre Sauveur<sup>10</sup>.

Étant père, Iahvé a défendu son fils et l'a sauvé. Ce titre fonde naturellement l'affection la plus tendre et la plus indulgente. Dans un très beau passage, Jérémie fait dire à Iahvé :

Éphraïm est-il pour moi un fils précieux ? Est-ce un enfant de complaisances<sup>11</sup> ? Aussitôt que je prononce son nom, il occupe ma pensée ; mes entrailles sont émues, je lui pardonne<sup>12</sup>.

Ce même Éphraïm était même peut-être l'objet d'une préférence :

Car j'ai été pour Israël un père, et Éphraïm est mon premier-né<sup>13</sup>.

Il n'est pas clair cependant si cette préférence est en faveur d'Éphraïm par rapport au reste d'Israël, ou en faveur de l'Israël du nord par rapport à Juda<sup>14</sup>. Peut-être même premier-né est-il ici encore synonyme de fils bien-aimé.

En tout cas ce trait est isolé ; de même lorsque Israël est comparé à une fille à laquelle Dieu donne une part d'héritage aussi belle que si c'était un garçon :

Je m'étais dit : je te mettrai au rang des fils, et je te donnerai un pays de choix, une part exquise... et je disais : tu m'appelleras « mon père »<sup>15</sup>.

Naturellement les soins pris par Iahvé exigeaient de la nation le respect dû à un père :

Si je suis père, où est l'honneur qui m'est dû<sup>16</sup> ?

---

<sup>8</sup> Noter l'emploi de קנה que nous retrouverons plus loin.

<sup>9</sup> Dt 22, 6.

<sup>10</sup> Is 63, 16.

<sup>11</sup> Noter ילד שעשועים, « enfant dont on fait ses délices ».

<sup>12</sup> Jr 31, 20.

<sup>13</sup> Dans le même chapitre (Jr 31, 9), mais dans un passage que M. Duhm attribue à un rédacteur.

<sup>14</sup> Dans Jr 30, 4, Israël signifie le royaume du Nord, le droit d'aînesse est accordé à Joseph (1 Ch 5, 2).

<sup>15</sup> Jr 3, 19.

Dans Jr 3, 4 : « ne m'as-tu pas encore appelé : mon père ! C'est toi le compagnon de ma jeunesse ! » Si l'on n'efface pas אב (avec Duhm), il faut du moins reconnaître que ce titre de père appliqué au mari ne rentre pas dans le même cadre. Ce serait un titre de vénération donné par une femme.

<sup>16</sup> Ml 1, 6.

Nous sommes revenus à Malachie qui avait fidèlement conservé l'idée primitive ; elle était si ancrée dans la tradition que la Sagesse qui reconnaît les justes pour les véritables fils de Dieu n'a pas oublié qu'Israël était fils de Dieu comme peuple<sup>17</sup>.

**II.** - Israël, comme peuple, est fils de Iahvé. Tous les Israélites sont donc aussi ses fils, non pas précisément d'abord comme individus mais comme membres de la nation, et, comme Israël, du chef de ses relations avec Iahvé, est une nation sainte, ces fils de Iahvé doivent être saints ; s'ils sont désobéissants, ils sont encore néanmoins ses fils, parce qu'ils tiennent cette qualité non de leur valeur morale, mais de leur appartenance au groupe social ; cependant le mécontentement du père peut aller jusqu'à les renier.

C'est dans cette catégorie qu'on peut ranger un certain nombre de textes.

Vous êtes les fils de Iahvé, votre Dieu<sup>18</sup>.

Il convient donc d'éviter certaines superstitions, indignes d'un peuple saint.

J'ai fait grandir et j'ai élevé des fils ; et ils ont péché contre moi<sup>19</sup> !

Ce sont des « fils indociles<sup>20</sup> », et même « des fils menteurs, des fils qui n'ont pas voulu entendre l'enseignement de Iahvé<sup>21</sup> ». Néanmoins, parce qu'ils sont fils, on les invite à la pénitence : « Revenez, fils qui avez tourné le dos<sup>22</sup> » ; et, s'ils se convertissent, on les nommera « les fils du Dieu vivant<sup>23</sup> ».

Ce n'est que dans le moment de la colère qu'on les invective : ce ne sont plus des fils, c'est de la lie de fils<sup>24</sup> !

Il semble bien que dans tous ces cas, les Israélites sont fils de Iahvé comme Israélites ; leurs fautes sont aussi des fautes nationales, et c'est comme nation qu'on espère leur repentir. Néanmoins on voit percer ici cette exigence qu'il faut être fidèle pour mériter vraiment le titre de fils de Iahvé.

**III.** – C'est ce qu'on voit le mieux encore dans certains textes récents où la relation de père à fils et de fils à père est un rapport personnel entre l'individu et son Dieu, lorsque cet individu est un juste.

Ce n'est que peu à peu que cette idée a passé au premier rang. Lorsque, à la naissance d'un enfant, on lui donnait un nom affirmant que Iahvé est père ('Abiyah), ou qu'il remplit tel ou tel office de protection, pensait-on au rôle de Iahvé comme père de la nation, sans aucune allusion à ce qu'il serait pour la petite créature ? Cela est d'autant moins probable que le jeune israélite entrait personnellement par la circoncision dans la société des fils de Iahvé. Mais le nom ne constituait pas encore un rapport individuel direct avec le Dieu de la nation. À Babylone, chacun avait son dieu particulier, sorte de génie gardien ou protecteur ; on pouvait

---

<sup>17</sup> Sg 18, 13.

<sup>18</sup> Dt 14, 1.

<sup>19</sup> Is 1, 2.

<sup>20</sup> Is 30, 1.

<sup>21</sup> Is 30, 9.

<sup>22</sup> Je 3, 22 et 3, 14.

<sup>23</sup> Os 2, 1.

<sup>24</sup> Dt 32, 5.

donc dire de l'enfant : « son dieu est son père », mais dans Israël personne ne pouvait absorber pour soi la sollicitude du Dieu national. Cependant lorsque le discernement se fit, non plus entre Israël et les autres peuples, mais entre les Israélites fidèles à la loi de Dieu et les autres, lorsque la religion fut davantage objet d'un choix personnel, ce fut ce choix et cette fidélité qui permirent à un Israélite de se dire vraiment fils de Dieu.

C'est dans un sens très individuel que le Siracide s'écrie :

Je glorifie Iahvé : tu es mon père !  
Car tu es un fort, mon salut<sup>25</sup> !

Toute la prière est une effusion de l'âme envers le Dieu qui l'a sauvée. Désormais le juste pourra vraiment se dire fils de Dieu, surtout en vue du sort qu'il lui réserve :

Il déclare heureuse la fin des justes,  
et se flatte d'avoir Dieu son père.  
Voyons si ses discours sont vrais,  
et faisons l'épreuve de ce qui lui arrivera finalement.  
Car si le juste est fils de Dieu, il prendra sa défense,  
et le sauvera des mains de ses adversaires<sup>26</sup>.

Les fils de Dieu sont synonymes des saints. Lorsque les impies se sont convaincus de leur erreur, ils s'écrient :

Le voilà donc compté parmi les fils de Dieu ?  
et son sort est celui des saints<sup>27</sup> !

**IV.** – Les filiations dont il a été question jusqu'à présent sont à titre général. Même lorsqu'il s'agit d'un individu, il est fils de Iahvé en tant qu'israélite... ou fils de Dieu parce qu'il est saint.

Le titre de fils a été donné spécialement à David et à son fils. Il faut ici remonter dans l'ordre du temps, et, comme nous croyons, au temps de David lui-même, car la tradition sur les promesses faites à son héritier a son origine dans un souvenir contemporain.

En promettant à David un héritier qui bâtira le Temple, le prophète Nathan lui dit au nom de Dieu :

Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils<sup>28</sup>.

Cela suppose naturellement des soins particuliers, surtout cette indulgence paternelle que nous avons déjà rencontrée. Si ce fils pèche, il sera corrigé avec bonté. Ce privilège s'étendra même à sa race, comme si la promesse s'adressait non seulement à l'héritier de David, mais encore à tout son lignage. Ce mélange voulu paraît surtout dans la recension des Paralipomènes<sup>29</sup>. Même alors cependant il n'est pas dit que le roi, comme roi, aura le titre de fils de Iahvé. Nulle part il n'y est fait la moindre allusion. Quand un psalmiste semble

---

<sup>25</sup> Si 51, 19. On sait que le texte : *Invocavi Dominum patrem Domini mei* provient d'une interpolation chrétienne.

<sup>26</sup> Sg 2, 16<sup>b</sup>-18.

<sup>27</sup> Sg 5, 5.

<sup>28</sup> 2 S 7, 14.

<sup>29</sup> 1 Ch 17, 11-14.

reprocher à Dieu de n'avoir pas tenu sa promesse, d'avoir abandonné la dynastie, il se garde de toute allusion de ce genre. Au contraire, remontant à David, c'est lui qu'il salue comme fils, comme source de la bénédiction qui paraît être tarie :

Il m'invoquera : Tu es mon père,  
mon Dieu et le rocher de mon salut !  
Et moi, je lui donnerai le rang d'un premier-né,  
élevé au-dessus des rois de la terre<sup>30</sup>

La faveur accordée à David le met au même rang parmi les rois qu'Israël parmi les peuples. On a vu qu'Israël est, lui aussi, un premier-né<sup>31</sup> : il est supérieur aux autres peuples<sup>32</sup>. Les termes sont les mêmes, les situations strictement parallèles. Or, de même que les autres peuples ne sont pas des fils, les rois des autres nations ne le sont pas non plus. Le psalmiste maintient la promesse faite à David en faveur de ses descendants, mais il se garde bien de leur donner à tous le même rang d'honneur. Rien ne prouve donc que le roi, comme tel, ait eu le titre de fils de Dieu, ni dans Israël, ni parmi les autres peuples sémitiques<sup>33</sup>.

Chez les Assyriens, par exemple, le roi tenait son pouvoir d'un dieu, il était appelé par lui au gouvernement des peuples ; parfois Ichtar traitait le monarque comme son fils : mais on n'en vint jamais à un titre officiel. Quand une divinité assure un roi de sa protection paternelle ou maternelle, c'est toujours un privilège personnel. Il en fut de même dans Israël.

V. – On comprend désormais comment le titre de fils par rapport à Dieu convenait au Messie. Il ne devait pas le recevoir comme roi, au jour de son couronnement, comme s'il eût été un attribut obligé de la fonction royale, accordé à tous les rois, mais comme une prérogative spéciale. David avait reçu cet honneur pour lui et pour son fils Salomon ; son fils le Messie, plus grand que lui, ne pouvait être moins bien traité. En faisant abstraction de sa nature, qu'il fût un homme descendu de Juda, ou un être surnaturel et tenu en réserve auprès de Dieu, le Messie devait inaugurer sa mission comme fils.

C'est ce qu'exprime le psaume 11, qui n'est pas seulement un psaume messianique, mais qui est le psaume messianique par excellence, puisqu'il contient expressément l'expression de Messie et qu'il trace la charge de son pouvoir et de son rôle.

Il est incontestable que le psalmiste se place en présence d'une situation acquise. Le Messie est installé à Sion et les peuples se révoltent à la fois contre lui et contre Iahvé qu'il représente. Cherchant dans l'histoire une situation semblable, M. Smend<sup>34</sup> ne la trouve pas et en conclut que le Messie est ici le peuple entier. M. Duhm n'hésite pas à désigner les débuts du règne d'Alexandre Jannée. Chacune de ces opinions est vraie et fausse. Il est certain qu'il s'agit d'une personne unique, et il est certain aussi qu'aucun roi d'Israël n'a été placé à ces hauteurs. Qu'un Juif du temps d'Alexandre Jannée ait pu le regarder comme investi d'une autorité universelle, cela dépasse les limites de l'imagination la plus exaltée. Le psalmiste a donc mis en scène l'avènement futur du Messie. Dans cet avenir inconnu, rien ne l'obligeait à

---

<sup>30</sup> Ps 89, 27 s.

<sup>31</sup> Ex 4, 22.

<sup>32</sup> Dt 26, 19 ; 28, 1.

<sup>33</sup> On a cité l'inscription de Panaminou, en supposant que le dieu Hadad y prend la parole pour se plaindre du massacre « d'un de ses fils ». Mais rien ne prouve que ce soit Hadad qui parle, et le roi ne serait donc qu'un de ses fils (cf. *Études sur les religions sémitiques*, 2<sup>e</sup> éd., p. 497).

<sup>34</sup> *Lehrbuch des alttest. Religionsgeschichte*. II, p. 373.

modérer son vol. Les peuples, cependant, refusent de reconnaître cette investiture divine. C'est alors que le Messie prend la parole et expose son droit :

Iahvé m'a dit : Tu es mon fils ;  
moi-même, aujourd'hui, je t'engendre.  
Demande-moi !  
et je te donnerai les nations pour ton héritage,  
et pour ton domaine, les extrémités de la terre.

Le poète suppose que le Messie a fait cette demande et qu'il a été présenté par Iahvé, manifesté par lui, mis en possession de Sion, avec droit à la domination universelle.

Il nous enseigne donc du moins ceci, que le Messie est proclamé fils, en même temps qu'investi du pouvoir. « C'est moi qui t'engendre aujourd'hui », marque au moins ce qu'a vu M. Duhm : Jusqu'à présent, tu étais le fils de tel ou tel ; tu deviens mon fils dans le sens social, mon représentant, le maître du monde destiné à établir mon règne. Un Cyrus n'était qu'un serviteur, le Messie est proclamé Fils.

C'est d'ailleurs ce qu'exprimait très nettement saint Justin, en notant que la naissance équivaut ici à la manifestation<sup>35</sup>. L'exégèse catholique a toujours reconnu la légitimité de ce sens qui entend ici la génération d'une façon métaphorique. On regardait la résurrection de Jésus comme cette suprême manifestation messianique<sup>36</sup>, et cela paraît bien être la pensée de saint Paul dans les *Actes* : « La promesse faite à nos pères Dieu l'a accomplie pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus, selon ce qui est écrit au psaume deuxième : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui<sup>37</sup>. »

Et en effet, le mot « aujourd'hui » marque assez clairement un point de départ nouveau. D'après les termes du texte hébreu, on pourrait l'entendre : « Je t'ai engendré un certain jour<sup>38</sup> », mais le contexte serait obscur, et l'interprétation contraire à la tradition. Il est encore plus difficile, au point de vue littéral, de prendre « aujourd'hui » dans le sens de l'éternité, car la petite phrase n'est pas isolée, comme si Dieu la prononçait avant l'aurore des âges ; elle s'applique au moment historique où le Messie va être intronisé.

Mais on ne prétend point du tout ici que le psalmiste nie la génération proprement dite. C'est un point qu'il ne touche pas directement, mais, plutôt que de l'exclure, son texte la suggère. En cherchant à pénétrer dans le sens de cette formule mystérieuse, en l'isolant, comme on était toujours tenté de le faire, pour donner aux termes toute leur ampleur, on était conduit à penser que le Messie avait reçu le pouvoir précisément parce qu'il était Fils. Car enfin il devait y avoir en lui des qualités natives qui méritassent une situation aussi haute. Et c'est bien ainsi que le psaume était interprété par l'auteur de l'apocalypse d'Esdras. Dans ce livre, Dieu parle de la manifestation de son Fils dans des termes qui découlent du psaume deuxième, mais il est déjà Fils quand il est encore caché à tous les yeux<sup>39</sup>. L'appellation de Fils y est donc donnée au Messie avant son investiture.

Avec le quatrième livre d'Esdras, nous sommes en dehors des Écritures canoniques. De nombreux exégètes ont cru trouver ce même titre technique dans le psaume deuxième lui-

---

<sup>35</sup> Cf. C. Tryphon, cap. 88, à propos du baptême de Jésus.

<sup>36</sup> CORLUIY S. J., *Spicilegium biblicum*, II, p. 162 : *ego hodie genui te* : « *De generatione mataphorica, seu de manifestatione divinae filiationis Christi per eius resurrectionem. Hilar., Theod., Antioch., Agellius, Jansen., Gandav., a Lap., Vasquez, Schegg..., huic sententiae tanquam probabiliori subscribimus.* »

<sup>37</sup> Ac 13, 33.

<sup>38</sup> 1 S 1, 4 ; 14, 1 ; Jb 1, 6.

<sup>39</sup> 4 Esd 13, 32.

même. On traduit l'hébreu : « Baisez le Fils<sup>40</sup> » ; mais il est impossible que le psalmiste ait désigné le Fils par un mot araméen. Le verset signifie simplement : « Servez Iahvé dans la crainte, et baisez ses pieds en tremblant. »

Mais à défaut du psaume 2, on peut alléguer le psaume 80. On y lit :

Que ta main soit sur l'homme de ta droite,  
Et sur le fils [de l'homme] que tu as rendu fort.

Il est assez évident que le fils, mis ici en parallèle avec « l'homme de ta droite », ne désigne pas l'humanité en général. Il faut donc supprimer « de l'homme ». Dès lors l'homme de ta droite, et le fils, qui sont la même personne, paraissent bien être le Messie. M. Duhm refuse de le reconnaître, parce que le Messie n'avait pas encore paru. Soit, mais aussi demande-t-on qu'il paraisse. Il ajoute que le Messie préexistant n'a pas besoin de prières. Mais on ne prie pas précisément pour lui. On ne demande pas que la main de Dieu soit sur lui pour le protéger, mais pour donner le signal de sa manifestation<sup>41</sup>. Quoiqu'il en soit du verset 19 qui n'est peut-être pas à sa place, le verset 20 et dernier est bien une conclusion messianique au sens large :

Iahvé, Dieu des armées, ramène-nous,  
illumine nos visages, et nous serons sauvés.

Ce ne sont là que de faibles traces. Si l'on considère qu'Israël est constamment nommé fils par rapport à Iahvé, que ce titre revient à tous les Israélites, que le juste, d'après la Sagesse, avait droit au terme exprès de fils de Dieu, que Dieu avait promis d'être un père pour le fils de David, et que David lui-même était son premier-né, on devait bien s'attendre à ce que le Messie fût nommé par Dieu son fils. C'est bien le cas du psaume 2 et peut-être du psaume 80. Mais jamais, dans l'Ancien Testament, il n'est dit expressément Fils de Dieu. Parmi les apocryphes, le seul Esdras le nomme « mon fils », quand c'est Dieu qui parle. Il est donc tout à fait impossible de conclure, avant d'aborder les évangiles, que le titre de Fils de Dieu était courant pour désigner le Messie. Lorsqu'il est nommé Fils dans l'Ancien Testament, une fois ce nom paraît lui être donné comme une sorte d'investiture, une fois il s'applique au Messie, avant son intronisation, comme synonyme d'un homme réservé à agir pour Dieu.

Toutes les acceptions que nous avons rencontrées jusqu'à présent expriment donc un rapport religieux, plutôt qu'une filiation naturelle. Il s'agit constamment d'élection, de vocation, d'assistance d'une part, de fidélité de l'autre, le Messie concentrant en lui-même ce qu'il y a de plus précis, de plus fort et de plus élevé : « Tu es mon fils, moi-même, aujourd'hui, je t'engendre<sup>42</sup>. »

---

<sup>40</sup> Ps 2, 12, וּשְׁקֵב בִּי.

<sup>41</sup> Cf. Ez 1, 3 ; 3, 14-23 ; 37, 1 ; 2 R 3, 15.

<sup>42</sup> Nous n'avons pas à insister sur le passage : « J'ai dit : vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut. Cependant vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme le premier venu des princes » (Ps 82, 6 s.), dont l'intention ironique est évidente. Dieu s'adresse à des magistrats prévaricateurs ; comme magistrats ce sont des dieux, leurs arrêts sont sans réplique ; ils n'en sont pas moins hommes.

## II. – Les Anges

Tous les fils de Dieu dont on a parlé jusqu'à présent appartiennent à la nature humaine. S'ils sont, plus que d'autres, dans des relations spéciales avec Dieu, c'est qu'il les a choisis dans le dessein de les traiter comme des fils, le Messie étant d'ailleurs dans une catégorie spéciale qui supposait des rapports plus étroits. Encore est-il que dans tous ces cas, sauf lorsqu'il était question des justes dans le livre de la Sagesse, dont l'origine touche presque au Nouveau Testament, on évitait de dire les fils de Dieu. Il résultait seulement du contexte que Iahvé, le Dieu d'Israël, était le père de ces personnes, qu'elles étaient ses fils, dans l'ordre religieux, sans qu'on ait employé pour cela l'expression technique « fils de Dieu ». Lorsqu'elle se rencontre, c'est pour désigner des êtres surnaturels, ou, pour parler plus exactement, surhumains, dont la nature était supérieure à celle de l'homme, très inférieure à Dieu cependant, puisqu'ils constituaient sa cour. Le plus souvent ces êtres servaient d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, ou plutôt ils étaient les messagers de Dieu. Alors on les nommait anges, quand bien même l'objet de leur mission n'était pas très déterminé. Même si le texte ne disait pas qu'ils fussent envoyés de la part de Dieu pour porter un message, s'ils paraissaient occupés à un ministère terrestre, on les nommait encore *Male'akim*, anges, ou messagers, comme ce camp mystérieux que Jacob rencontra avant de passer le Iabboq<sup>43</sup>.

Au contraire, lorsqu'ils formaient autour de Dieu une sorte de garde d'honneur, ils étaient nommés « les fils de Dieu »<sup>44</sup>.

Rien dans les textes n'indique qu'on les regardât comme engendrés directement par Dieu. Ils appartiennent à un monde supérieur à la terre, qui est aussi en quelque manière antérieur à elle, ou du moins à son organisation. Ils admirent, avec les astres du matin, comment Dieu réglait les dimensions du continent et de la mer<sup>45</sup>. Mais les astres du matin ne pouvaient être, pour l'auteur du livre de Job, que des créatures de Dieu, et par conséquent les fils de Dieu étaient aussi son œuvre. Aucun d'eux ne peut être comparé à Iahvé<sup>46</sup>, et cependant ils tiennent de lui leur existence, puisqu'ils sont fils de Dieu.

Le terme signifie donc bien une nature éminente, quoique très inférieure à la nature unique de Dieu, et non point, comme pour Israël, une prérogative de choix dans une nature moins haute. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Satan paraître parmi les fils de Dieu<sup>47</sup>. Il n'est pas soumis et respectueux comme eux. Eux louent, lui critique ; mais on voit bien qu'il appartient, lui aussi, à un monde supérieur à l'humanité. Tout s'expliquera très bien si Satan a fait partie à l'origine de cette garde d'honneur. Ce sera, de même que chez les mortels, un fils rebelle. On s'expliquera aussi de la même façon comment « les fils de Dieu » ont pu être assez égarés pour séduire des mortelles<sup>48</sup>. On ne pouvait alors les nommer anges, car ils ne remplissaient certes pas dans ce cas un ministère confié par Dieu.

---

<sup>43</sup> Gn 32, 1-3.

<sup>44</sup> Jb 1, 6 ; 2, 1. Dans Ps 29, 1 et 89. La première forme ne peut faire difficulté, *bené elohim* signifie bien les fils de Dieu, d'autant qu'*elohim* ne peut avoir dans le livre de Job que le sens qu'il a à peu près toujours de « Dieu », dans le monothéisme le plus strict. Au contraire la forme *bené elim* a prêté à discussion ; on a voulu l'entendre comme « fils des dieux », *elimi* étant le pluriel de *el*. Mais en réalité cette forme n'est plurielle qu'en apparence, comme le prouve le phénicien *elim* qui s'applique même à une déesse (*Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 1).

<sup>45</sup> Jb 38, 7.

<sup>46</sup> Ps 89, 7. Il est bien évident que pour l'auteur du psaume, Iahvé est seul Dieu.

<sup>47</sup> Jb 1, 6 ; 2, 1.

<sup>48</sup> Gn 6, 2-4.

On ne citera ici que pour mémoire le « fils des dieux » dont parle Daniel<sup>49</sup>. En voyant un quatrième personnage dans la fournaise avec les trois jeunes gens, Nabuchodonosor lui trouve l'aspect d'un fils des dieux, par où, étant païen, il entend peut-être un dieu ou simplement un être surnaturel. Éclairé par le miracle, il reconnaît que Dieu a envoyé son ange<sup>50</sup>. C'était donc bien un ange, dans sa fonction propre, que l'auteur avait en vue.

### III. – La Sagesse

Nous n'avons pas à insister sur ces fils de Dieu qui sont les anges. Il fallait les mentionner, à cause de ce nom même, mais il faut noter aussi qu'il ne s'est prêté à aucun développement. L'idée n'est jamais venue aux Hébreux ou aux Juifs que parmi ces anges il y en eût un qui fût le premier-né ou le fils par excellence, qui eût droit plus que les autres au titre de Fils de Dieu. Les psaumes, assez récents, qui les mettent en scène, leur donnent le rang de serviteurs, et rien n'indique que leur rôle ait grandi avec le temps.

Ce n'est point de cette façon, comme par une sorte de sélection artificielle, qu'est née l'idée du Fils unique de Dieu. Son origine est au contraire si haute, qu'elle porte évidemment l'empreinte de la Révélation. Elle se trouve dans le concept de la Sagesse et de la fécondité intellectuelle de Dieu. Il fallait s'attendre à ce que ce point fût contesté par le rationalisme. Aussi devons-nous citer le texte le plus important.

Jahvé m'a donné l'être 'au' commencement de 'ses' voies,  
'avant' ses œuvres d'antan ;  
j'ai été fondée dès l'éternité,  
avant l'origine, avant les débuts de la terre.  
Quand il n'y avait pas d'abîme, je fus enfantée<sup>51</sup>,  
quand il n'y avait pas de sources, riches en eaux ;  
avant que les montagnes fussent plantées,  
avant les collines, je fus enfantée.  
Avant qu'il ne fît la terre et les champs,  
et la pâte des éléments du monde :  
lorsqu'il disposa les cieux j'étais là,  
lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme,  
lorsqu'il condensa les nuages en haut,  
lorsqu'il gonfla les sources de l'abîme,  
lorsqu'il fixa sa règle à la mer,  
afin que les eaux n'en franchissent point les bords,  
quand il établit les fondements de la terre...  
Alors j'étais auprès de lui, nourrisson,  
et j'étais chaque jour 'ses'<sup>52</sup> délices,  
me jouant sans cesse devant lui,  
me jouant 'pendant qu'il achevait' la terre,  
'et mes délices avec les enfants des hommes'<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Dn 3, 25 *elahin* est pluriel en araméen où il n'a pas le sens singulier de l'hébreu.

<sup>50</sup> Dn 3, 28.

<sup>51</sup> Passif ne se trouve que dans le sens de né de la femme, Ps 51 7 ; Jb 15, 7, ou bien « d'être angoissé », Jb 26, 5.

<sup>52</sup> Le mot exprime toujours l'objet de la joie ; spécialement dans Jr 31, 20.

<sup>53</sup> M. Toy suppose que le dernier verset est une addition postérieure.

La traduction que nous avons donnée des derniers versets accentue la filiation divine ; il faut le confesser ; mais elle est beaucoup plus dans le sens général, comme le reconnaît, par exemple, M. Toy, qui cependant déclare rondement que la Sagesse est la créature, non l'enfant de Iahvé<sup>54</sup>.

D'après les Septante et la Vulgate, la Sagesse serait non pas le nourrisson, mais la collaboratrice de Iahvé. L'idée aurait pu aisément pénétrer dans une description de ce genre ; l'auteur de la Sagesse l'y a introduite<sup>55</sup>. Mais elle est moins en harmonie avec la position de la Sagesse qui se joue, qui est les délices de Dieu, ou qui est ravie de son œuvre, dans un contexte où c'est Dieu seul qui agit.

Même en faisant abstraction de ce point, il en reste assez pour représenter la Sagesse comme née de Iahvé, et par conséquent comme son enfant plutôt que sa créature. L'intention de l'auteur est évidemment de la mettre dans un rang à part. C'est la Sagesse de Iahvé lui-même. On ne voit nulle part qu'il la conçoive comme une sorte d'idéal qui lui servira de modèle pour créer les choses. Ou bien elle collabore, ou bien elle est l'enfant chéri : dans les deux cas elle se trouve pour ainsi dire du côté de Dieu, non pas du côté du monde. L'auteur, qui connaissait assurément les verbes « créer » et « faire », les a évités à dessein. Ceux qu'il emploie peuvent se dire aussi de créatures, mais leur groupement ici est significatif, d'autant qu'il ne s'agit point d'une œuvre distincte de Dieu, mais de la Sagesse qui inspirait ses œuvres. Dieu fait tout avec sagesse, et cette sagesse elle-même est comme le fruit de sa pensée. Elle est distincte de Iahvé, puisqu'elle prend la parole, mais on ne peut la confondre avec les autres choses, puisqu'elle n'est ni l'une d'entre elles, ni le modèle de toutes.

On sait que l'idée de la Sagesse se développa ensuite en celle du Logos, la Sagesse n'étant pas demeurée en Dieu, mais étant sortie de sa bouche<sup>56</sup>. Le terme de Logos ou de parole étant masculin, se prêtait mieux au rapprochement avec un fils. D'autre part il accentuait la distinction entre le principe et le terme de la génération.

L'Ancien Testament n'a point approfondi cette idée dont le développement était réservé au Nouveau, mais il a posé le principe d'une hypostase distincte, comme on le reconnaît assez généralement.

Quelle est l'origine de ce concept ? D'après les critiques rationalistes, c'est un fruit du raisonnement et d'une aspiration religieuse. À mesure que Dieu devenait plus transcendant, et par là même plus éloigné de l'homme, on éprouvait le besoin de se rattacher à lui par un intermédiaire ; dans ce but, on inventa la Sagesse. M. Schürer qui donne cette explication comme courante et certaine, ajoute cependant : « On ne doit pas d'ailleurs perdre de vue que l'auteur (de la Sagesse) n'insiste aucunement sur cette idée. »<sup>57</sup>

C'est qu'en réalité elle lui était étrangère. On confond ici la voie où s'égarèrent les voyants des apocalypses apocryphes ou même le rabbinisme, avec le grand courant des livres canoniques. Les idées les plus transcendantes sur Dieu n'empêchent nullement les psalmistes de s'unir à lui de la façon la plus intime et de sentir pour ainsi dire immédiatement et partout son contact.

Les voyants qui cherchaient Dieu sur un trône très élevé, et très loin, se faisaient conduire auprès de lui par des anges, et ne rencontraient pas la Sagesse en chemin. Les auteurs sapientiaux sont partis de la lumière que Dieu leur avait donnée en se communiquant aux prophètes et surtout à Moïse. Ils ont vu dans l'obéissance à la Loi, dans le culte, dans les devoirs rendus à Iahvé, la Sagesse révélée par Dieu. Remontant aux origines de cette Sagesse,

---

<sup>54</sup> *Commentaire*, p. 174.

<sup>55</sup> Sg 7, 22 ; 8, 6 ; cf. 14, 2.

<sup>56</sup> Si 24, 2-34, verset 3.

<sup>57</sup> *Geschichte*, III<sup>3</sup>, p. 380.

et sous l'influence de la lumière divine, ils les ont trouvées en Dieu même, dans sa nature intelligente, dont la Sagesse est le fruit, et comme le Fils.

On peut se demander si un des auteurs des Proverbes n'a pas prononcé le nom de Fils :

Qui est monté au ciel et qui en est descendu ?  
Qui a recueilli le vent dans ses poings ?  
Qui a récolté les eaux dans son manteau ?  
Qui a affermi toutes les extrémités de la terre ?  
Quel est son nom, et quel est le nom de son fils, si tu le sais<sup>58</sup> ?

Le personnage mystérieux dont on demande le nom est Dieu, sujet virtuel de ce qui précède, et qu'on ne pouvait exprimer plus clairement dans une phrase destinée à montrer qu'il est ineffable<sup>59</sup>.

Les termes de l'ensemble sont trop graves et trop religieux pour qu'on puisse supposer avec M. Kamphausen que l'auteur s'informe ironiquement de Dieu et de sa famille comme Élie eût pu faire pour Baal<sup>60</sup>. Il faut donc qu'Agour ait eu quelque sentiment de l'existence d'un fils de Dieu<sup>61</sup>.

Le Judaïsme avait donc conduit jusqu'au terme de Fils de Dieu la doctrine de la Sagesse. L'origine de ce terme n'avait rien de mythologique, il est de la plus haute importance de le répéter, à une époque où l'on a prétendu que cette filiation avait une saveur de paganisme.

La doctrine est née au contraire de la conviction profonde que la connaissance de Dieu venait de Dieu et était en Dieu. La considérer comme distincte de Dieu, c'était lui attribuer une fécondité intellectuelle qui pouvait s'exprimer par le mot de Fils, quand le terme de Logos eut été définitivement préféré à celui de Sagesse.

Or tandis que le souci de se procurer un intermédiaire entre les fidèles et le Dieu qui s'éloignait d'eux paraît peu digne de la Révélation, en tant qu'il suppose que Dieu ne peut agir par lui-même, ce concept de la fécondité intellectuelle de Dieu, qui permettait de lui donner un Fils sans même l'apparence d'une souillure mythologique, ce concept, dis-je, est bien supérieur à tout ce que présentent les religions de l'antiquité ou même les explications savantes qu'en fournissait l'exégèse philosophique, et cette sublimité s'explique mal sans le secours de la Révélation. Au simple point de vue historique, elle se présente à nous comme la pierre d'attente à laquelle s'est soudée la foi au Fils de Dieu qui s'est révélé en Jésus.

Ainsi nous avons suivi deux voies, et au terme de chacune d'elles se trouve un Fils de Dieu unique par le rang le Messie, et le Logos. Mais l'Ancien Testament ne nous a pas fourni le point de jonction. Pouvait-on pressentir que le Logos ou le Verbe, envoyé par Dieu dans Israël<sup>62</sup>, serait la même personne que le Messie attendu ? Assurément, mais non sans une lumière spéciale de Dieu. Nous pouvons supposer qu'elle a été accordée à quelques âmes fidèles, nous ne pouvons en rencontrer la preuve historique. Nous constatons que le nom de Fils de Dieu n'était pas une appellation courante, limitée à l'équipollence de Roi-Messie, descendu de David. Il se prêtait à un rapprochement avec cet autre titre plus mystérieux de fils de l'intelligence divine. Pour savoir dans quelle mesure on pouvait être porté à faire ce

---

<sup>58</sup> Pr 30, 4.

<sup>59</sup> Contre M. Toy, qui se place au point de vue rabbinique et déclare que le sujet ne peut être Dieu, puisqu'il est question de son fils !

<sup>60</sup> 1 R 18, 27.

<sup>61</sup> Du moins d'après le texte massorétique. En mettant « les fils de Dieu » les LXX ont peut-être eu en vue les anges. Mais n'était-ce pas pour éviter les commentaires malsonnants des païens ?

<sup>62</sup> Is 9, 7 ; 55, 10 s.

raccord, il faudrait savoir dans quelle mesure on attendait dans le Messie un être surnaturel. C'est une autre question qui mérite d'être traitée à part.

## Appendice – L'Ange de Iahvé

Faut-il associer à la Sagesse et au Logos un troisième terme, celui de l'ange de Iahvé ? Figure-t-il, lui aussi, dans l'Ancien Testament comme un équivalent du Fils de Dieu ? Quelques Pères l'ont cru, mais cette opinion était abandonnée dans la théologie, et il n'y aurait pas lieu d'y faire allusion ici, si elle n'avait été reprise par M. Lepin dans son excellent ouvrage sur Jésus Messie et Fils de Dieu.

Dans son dessein de montrer que les Juifs pouvaient trouver dans leurs Écritures quelques indications sur la divinité du Messie, il écrit : « Les trois termes scripturaires de Ange de Dieu, Sagesse de Dieu et Parole de Dieu, servaient à désigner un même être mystérieux, sorte d'hypostase divine, ou Dieu considéré dans ses relations avec le monde sensible et avec le genre humain »<sup>63</sup>... Et plus loin : « L'équivalence des trois termes apparaissait déjà dans le Livre de la Sagesse... Philon ne faisait donc qu'interpréter les données de l'Écriture, lorsqu'il identifiait, lui aussi, les trois termes<sup>64</sup>. »

Or il semble que cette opinion ne va pas sans péril, car l'assimilation du Fils de Dieu et par suite du Christ historique à l'ange du Seigneur a souvent été le point d'appui de ceux qui ont soutenu l'infériorité et la subordination du Fils. Historiquement il est certain en effet que l'identification a été faite, par Philon et par certains Pères, mais on ne peut prouver qu'elle découle réellement de l'Écriture, du moins dans ses textes originaux. Et, en effet, aucun des textes allégués par M. Lepin dans le Livre de la Sagesse n'indique une identification voulue de la Sagesse ou du Logos avec l'Ange de Iahvé<sup>65</sup>.

Mais si l'Ange n'a pas été rapproché expressément de la Sagesse ou du Logos, n'est-il pas conçu, lui aussi, comme une hypostase divine ? À cette question nous avons déjà répondu négativement, d'après la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, qui nous a paru confirmée par l'examen critique des textes<sup>66</sup>. Même en faisant abstraction de ces conclusions critiques, il faut reconnaître que l'ange est toujours absolument distinct de Iahvé, et que, s'il parle en son nom, c'est qu'il le représente.

Pourtant il est un cas tout à fait spécial, c'est celui de Malachie.

---

<sup>63</sup> *Op. laud.*, p. 49 s.

<sup>64</sup> *Op. laud.*, p. 50.

<sup>65</sup> LEPIN, p. 50, n. 1 : « Dans Ex. 10, 17, « l'ange de Jéhovah » est montré précédant Israël avec la colonne de nuée. L'auteur de la Sagesse, 10, 17, donne ce même rôle à « la Sagesse de Dieu ». Mais Ex 10, 17 est sûrement une faute d'impression. Dans Ex 13, 21, Nb 10, 34 ; 14, 14, c'est Dieu ou Iahvé qui est dans la colonne ; dans Ex 14, 19 et 24, l'ange a des opérations distinctes de celles de la colonne. D'ailleurs toute l'énumération de la Sagesse va à identifier la Sagesse avec Dieu et non avec l'ange. Les autres rapprochements allégués ne sont pas plus solides. C'est le Logos qui tue les premiers-nés de l'Égypte (Sg 18, 15), mais aussi est-ce Iahvé dans Ex 12, 29. Il importe peu que, dans une autre circonstance, l'ange de Iahvé protège Israël contre ses ennemis. De pareilles équations poursuivies de texte en texte mèneraient très loin !

<sup>66</sup> *L'Ange de Iahvé*, RB (1903) p. 212-225.

Il semble bien en effet qu'il parle d'un ange qui s'identifie en quelque manière avec le Seigneur ; mais aussi a-t-il soin de le distinguer de celui que Iahvé nomme simplement « mon ange », le *Male'ak* si connu :

Voici que je vais envoyer mon messenger et il déblaiera le chemin devant moi et aussitôt viendra à son temple le Seigneur auquel vous aspirez et l'ange de l'alliance que vous désirez<sup>67</sup>.

Ce n'est pas que ce texte soit sans difficultés.

Le prophète a peut-être choisi l'expression d'ange, parallèle à celle de Seigneur, pour indiquer en Iahvé deux attributs ou peut-être deux hypostases. De toute manière il s'agit de Iahvé, qui sera précédé par son ange<sup>68</sup>. Cet autre ange, connu par tant de passages comme le messenger de Dieu, son organe si l'on veut, mais son subordonné, son ministre, très inférieur à lui, ne saurait être assimilé à la Sagesse ou à la Parole, sans que, par le fait même, le Logos ne soit conçu comme une créature.

C'est précisément ce qui est arrivé à Philon<sup>69</sup>. Parmi les noms variés qu'il donne à son Logos figure celui d'ange et d'archange, et il vise expressément le *male'ak* de Iahvé. Mais on a reconnu depuis longtemps dans cette théologie une des sources de l'arianisme. Elle s'appuie vaguement sur des textes, mais par des combinaisons auxquelles nous ne pouvons reconnaître une valeur probante.

Jérusalem.

---

<sup>67</sup> MI 3, 1, trad. van Hoonacker.

<sup>68</sup> Cf. *RB* (1903), p. 221.

<sup>69</sup> Nous ne pouvons esquisser ici en passant la théorie philonienne du Logos. On souhaiterait de pouvoir revenir sur cette question difficile.