

INFIME SEMENCE

Infime semence
Où se cache et se concentre
Le déploiement d'un arbre immense :
Le Verbe du Dieu vivant,
Qui porte en sa main la terre et le ciel,
Vient reposer, lui, l'Éternel,
Dans le berceau de l'espace et du temps.

Tremblante lumière,
Où se voile et se concentre,
Incandescent, l'éclat du Père :
La grâce du Dieu très haut
Descend et se glisse au cœur de la nuit,
Et sa douceur dans l'ombre luit,
Timide approche de l'astre nouveau.

La gloire infinie
Tout entière se concentre
Dans cet enfant né de Marie :
Visage du Dieu d'amour,
Où l'homme aperçoit, comme en un miroir,
Sa propre image, et va pouvoir
Se reconnaître en s'offrant à son tour. ¹

1. CFC (Fr. Pierre-Yves).

De nombreuses hymnes ont été écrites pour le temps de Noël, en dépit de la brièveté de celui-ci. Souvent, ces textes se présentent comme une contemplation de la scène de la Nativité, où, de fait, il y a beaucoup à voir : on s'attarde ainsi sur l'enfant qui vient de naître, sur sa mère, sur Joseph, sans oublier les bergers, les animaux, les anges, les étoiles qui brillent dans le ciel nocturne... Combien d'artistes n'ont-ils pas représenté ce tableau où la pastorale nocturne s'organise autour du nourrisson tout auréolé d'une lumière mystérieuse ? On chantera alors, tout joyeux :

Merveille que les anges dans la nuit ont annoncée !
Le cœur en fête partons voir l'enfant qui nous est né... ²

Le choix de frère Pierre-Yves dans l'hymne *Infime semence* est tout différent et constitue un pari difficile à tenir. En effet, l'auteur a choisi de ne pas s'en tenir à une description de l'événement. Pas d'anges, pas de bœuf ni d'âne, pas de bergers ; s'il est question d'un « berceau », ce n'est pas au sens littéral, mais dans une image : « le berceau de l'espace et du temps ». Il reste « la nuit » et – tout de même – l'« enfant né de Marie », autrement dit le strict minimum pour nous ancrer dans l'événement historique qu'est la venue au monde de Jésus. Pourtant, si le regard ne s'arrête pas sur le spectacle de la naissance, c'est parce qu'il s'enfonce délibérément au cœur du mystère même de la venue du Christ dans la chair et s'émerveille du paradoxe que constitue l'abaissement du Fils de Dieu jusqu'à devenir un être humain fragile et même le plus fragile, un nourrisson à la naissance. Cependant, cette contemplation du mystère de l'Incarnation ne prend jamais l'allure d'un pesant traité de christologie, mais se pare d'images évangéliques et traditionnelles qui en font une splendide pièce de poésie ; c'est là que réside toute la difficulté de ce choix, difficulté pleinement surmontée par frère Pierre-Yves.

2. Sœur Marie-Pierre FAURE, Hymne *Merveille que les anges pour la veillée de Noël*.

La première de ces images n'est autre que celle de la parabole du grain de sénevé (Mt 13, 31-32). Dans ce passage, Jésus insiste sur la petitesse extrême de cette graine qui est destinée à devenir un arbre, au point que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses branches. Cependant, cette parabole porte explicitement sur le Royaume des Cieux et vise donc l'expansion de l'Évangile parmi toutes les nations, ici figurées par les oiseaux du ciel, et dont le déploiement visible de l'Église est le signe. L'auteur se livre donc à un déplacement de sens en attribuant ici l'image de l'« *infime semence* » au « *Verbe de Dieu* ». Toutefois, ce déplacement de signification n'a rien d'arbitraire: il est pleinement justifié par le fait que le Verbe est « *le Royaume en personne (autobasileia)* » comme le disait Origène. Du reste, en sa Personne, c'est bien déjà toute l'Église qui est en germe, prête à se déployer et à se répandre par tout l'univers. Ce n'est pourtant pas exactement cette diffusion à venir du Royaume des Cieux qui préoccupe l'auteur dans ces premiers vers de l'hymne; il s'arrête plutôt volontiers sur le mouvement inverse, celui de la concentration du Verbe qui devient chair. On pourra remarquer à ce propos la répétition à la fin du deuxième vers de chaque strophe du verbe « *se concentre* », qui revient comme un leitmotiv, bien qu'il s'applique à des réalités chaque fois différentes. Ainsi donc, il plane une ambiguïté au sujet de cet « *arbre immense* »: celui-ci peut désigner le Royaume des Cieux dans son expansion à venir, selon la parabole, Royaume qui pour l'heure est « *concentré* » dans la Personne du Verbe incarné en un petit enfant; ou bien il peut représenter le Verbe lui-même, aussitôt nommé au quatrième vers, qui était « *déployé* » alors qu'il subsistait en forme de Dieu (Ph 2, 6) et qui s'est « *concentré* » lorsqu'il a pris la forme d'esclave (id., 7). Du reste, ces trois premiers vers sont basés sur des antithèses qui appellent irrésistiblement la référence à l'hymne de la Lettre aux Philippiens qui vient d'être citée: « *infime semence* » / « *arbre immense* », avec la rime qui

renforce l'opposition des deux expressions; « *se cache et se concentre* » / « *déploiement* ».

Ces antithèses vont se retrouver dans la suite de la strophe, simplement amenée par deux points, ce qui suggère que l'image qui apparaît au début de l'hymne va maintenant être explicitée. Il apparaît clairement du reste que c'est dans le deuxième sens que nous avons évoqué que cette explicitation se fait. Ces quatre derniers vers en effet soulignent l'opposition entre « *Le Verbe du Dieu vivant / Qui tient en sa main la terre et le ciel* » et qui est « *l'Éternel* » et, d'autre part, « *le berceau de l'espace et du temps* » où il « *vient reposer* »; on relèvera l'exacte correspondance entre la terre et le ciel, qui constituent l'espace tenu « *dans la main* » du Verbe et le « *berceau de l'espace* », ainsi qu'entre « *l'Éternel* » et le « *berceau du temps* ». De même, le verbe « *tenir* » qui indique la puissance du Créateur s'oppose au verbe « *repose* » qui indique la passivité de la créature qu'il est devenu. Le titre de « *Verbe* » est évidemment un titre divin, renforcé par la mention de son rôle créateur: il « *tient en sa main la terre et le ciel* », donc il domine l'espace et le temps dans lesquels il va s'enfermer, se concentrer. Nous voyons passer sous nos yeux l'icône du Christ *Pantocrator*, aussitôt remplacée par le tableau de la faiblesse de l'enfant qui naît. C'est donc bien la théologie de l'Incarnation qui est amenée ici à travers l'image du grain de sénevé.

Le mot « *se concentre* » appliqué ici au Verbe fait écho à une expression chère à saint Bernard, celle de *Verbum abbreviatum*. Bernard se réjouit des paroles concises qui annoncent la concentration du Verbe ³. Il fera un sermon concis en ce jour le plus bref de l'année, mais il ne faut pas s'en étonner, puisque le Père lui-même a concentré le Verbe ⁴. Le sermon

3. *Sermo I in Vigilia natiuitatis Domini*, 1 (PL 183, 87B). *Sermo I in Circumcisione Domini*, 1 (PL 183, 131D).

4. *Sermo I in Natiuitate Domini*, 1 (PL 183, 115B).

cependant duquel notre texte se rapproche le plus est un sermon sur l'Annonciation où le paradoxe de l'Incarnation est fortement mis en valeur : « *Exalté, humilié; immense, concentré, et plus petit que les anges.* » ⁵

Saint Bernard ne se contente pas cependant de souligner la disproportion entre Dieu et l'homme que vient combler le Fils incarné, il y ajoute aussi le thème sous-jacent de la concentration en lui de toute la Révélation. Comme le dit en effet la lettre aux Hébreux : « *Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils* » (He 1, 1-2). En ce sens, le Verbe incarné est aussi une parole de Dieu abrégée par rapport à toutes les paroles antérieures, celles qui constituent l'Ancien Testament et qui sont abondantes. La révélation de Dieu qui se faisait jour péniblement à travers les prophéties et les événements de l'histoire d'Israël se concentre d'un coup dans le fait du Christ, qui la récapitule entièrement. Ce sens du *Verbum abbreviatum* se trouve bien chez Bernard, en particulier dans la quatrième homélie *super missus est* ⁶, mais on la trouve plus fréquemment déjà chez Rupert de Deutz, qui est un peu plus ancien († 1129 ou 1130), ainsi que chez plusieurs auteurs médiévaux ⁷. Cette idée n'apparaît pas encore dans la première strophe de l'hymne, mais nous allons la retrouver de manière voilée dans les strophes suivantes.

La deuxième strophe continue le jeu d'oppositions commencé dans la première. Les trois premiers vers développent le paradoxe de l'Incarnation au moyen d'une nouvelle

5. *Sermo III in Annuntiatione Domini*, 8 (PL 183, 396D) : « *excelsus, humiliatus; immensus, abbreviatus, et angelis minoratus est* ».

6. PL 183, 86 BC (n. 11) : « *Qu'il ne soit pas pour moi verbe écrit et muet, mais incarné et vivant, c'est-à-dire non pas en figures changeantes [...], mais en forme humaine imprimée vivement dans mes chastes entrailles, et non pas écrit avec une plume mortelle, mais par l'opération du Saint-Esprit.* »

7. Voir Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Théologie 42) seconde partie, t. 1, Paris, Aubier 1961, pp. 187s.

image, puisée dans le registre de la lumière et de l'ombre; mais qu'on ne s'y trompe pas: loin de paraphraser le début de l'hymne, cette strophe apporte un élément nouveau en introduisant le thème de la grâce offerte par Dieu dans l'Incarnation de son Fils. La structure des trois premiers vers reprend celle de la première strophe; l'« *infime semence* » est seulement ici remplacée par la « *tremblante lumière* »; on pense évidemment à la lueur des étoiles – si souvent évoquées en ces jours de Noël – de sorte que la « *lumière* » en question n'a rien d'éclatant. Il s'agit simplement d'une faible clarté comme celle qu'évoque le prologue de l'Évangile selon saint Jean: « *La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas saisie* » (Jn 1, 5). Dans cet évangile, du reste, « *lumière* » est un titre de Jésus: « *Je suis la lumière du monde* », affirme-t-il à deux reprises (Jn 8, 12; 9, 5; cf. 12, 46). Ce qu'ajoute ici frère Pierre-Yves, c'est que cette lumière est la concentration de la lumière incandescente du Père. C'est un thème paulinien qui vient habilement se mêler à celui de la lumière (Paul n'emploie jamais en effet le mot de lumière pour désigner le Christ): « *le Christ est l'image de Dieu* » (2 Co 4, 4), « *l'image du Dieu invisible* » (Col 1, 15), « *il possède la forme de Dieu* » (Ph 2, 6) ⁸.

Il y a donc ici une nouvelle idée qui se présente dans la théologie de l'Incarnation que développe notre hymne: le Christ n'est pas seulement le Verbe concentré en un homme, il est aussi le reflet du Père, la révélation même de Dieu qui se présente à nous dans la chair, donc le concentré de toute la Révélation. C'est le thème de la gloire, corrélatif à celui du *Verbum abbreviatum* rencontré dans la première strophe. Dans le récit de l'exode, la gloire est cette nuée lumineuse qui sert

8. Dans son article « La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7. Quelques éléments d'enquête patristique » dans *NRTh* 93 (1971), pp. 897-922 et 1009-1026, Pierre Grelot propose de comprendre le mot « *forme* » dans ces deux versets comme un synonyme d'« *image* », avec référence à Gn 1, 26, étant donné le parallèle que fait cette hymne entre Jésus et Adam.

à voiler la présence de Dieu au milieu de son peuple, mais qui de ce fait est en même temps le signe visible de cette présence. Il s'agit donc d'un signe paradoxal, qui cache ce qu'il est censé montrer, qui montre ce qu'il voile. On le retrouve dans le récit de la dédicace du temple de Salomon (1 R 8, 10) et lors de la Transfiguration (Mt 17, 5 et parallèles); les Apôtres présents ne s'y trompent pas, qui sont saisis de frayeur en entrant dans la nuée. Ce récit, cependant, montre que la gloire véritable de Dieu n'est autre que le Christ lui-même. C'est en effet en lui que se révèle vraiment Dieu, alors même qu'il ne présente aucun caractère extraordinaire qui obligerait quiconque le contemple à proclamer d'emblée qu'il est réellement Dieu.

C'est que, au sujet du Christ, nous recevons un triple témoignage, selon la première lettre de saint Jean: « *L'Esprit, l'eau, le sang, et ces trois tendent au même but* » (1 Jn 5, 8). L'eau et le sang font référence à la passion du Seigneur; dans son récit, l'Évangéliste insiste solennellement sur leur présence (Jn 19, 34-35). Il existe cependant un autre témoignage, un témoignage intérieur, celui de l'Esprit qui donne de reconnaître le Christ comme Verbe devenu chair. Ces trois vers suggèrent donc, en même temps qu'ils présentent le Christ comme révélation ultime de Dieu, que l'Esprit descend dans le cœur des fidèles pour leur communiquer la foi, en même temps que le Verbe descend dans le monde. Cela va s'explicitier dans les vers suivants.

Comme dans les deux autres strophes, les quatre derniers vers de cette seconde strophe sont introduits par deux points. On relèvera que la structure des strophes est rigoureusement la même de l'une à l'autre, ce qui facilite grandement la mise en musique. Le sommet de chaque strophe est indiscutablement le quatrième vers. Or, dans notre strophe, celui-ci introduit l'idée de « *grâce* ». C'est donc bien à ce mot que renvoyait l'image de la lumière développée dans les trois premiers vers. Cette image, du reste, n'est nullement perdue

de vue, puisque le vers suivant évoque la « nuit », qui forme de nouveau une opposition à la « lumière » dont il était question au début de la strophe. J'ai relevé déjà l'allusion au prologue de l'Évangile selon saint Jean, mais une autre allusion biblique se fait jour ici, celle, souvent évoquée dans le contexte de la Nativité ⁹, de Sagesse 18, 14-15: « *Alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses et que la nuit parvenait au milieu de sa course rapide, du haut des cieux, ta Parole toute-puissante s'élança du trône royal, guerrier inexorable, au milieu d'une terre vouée à l'extermination.* » Dans notre texte, le milieu de la course est devenu le « cœur de la nuit », tandis que s'élança du trône royal est devenu « descend ». Pourtant, alors que dans la première strophe, c'était « le Verbe » qui descendait, ce qui aurait mieux correspondu à la parole de Sagesse 18, 14, l'allusion biblique est ici consciemment détournée, puisque c'est bien « la grâce » qui descend, non plus dans un but d'extermination, mais dans un but de salut. La descente, on le comprend, n'est pas seulement un déplacement depuis le ciel jusque sur terre, mais désigne en même temps l'abaissement de Celui qui est en personne la grâce de Dieu, le Fils. Cela est du reste confirmé par le vocabulaire tout de douceur que l'on rencontre dans ces derniers vers de la strophe: « descend », « se glisse », « douceur », « timide approche ». Cette dernière expression introduit une nouvelle opposition de vocabulaire entre « l'astre nouveau », que l'on s' imagine volontiers glorieux, éclatant, comme au matin de la résurrection, et cette « timide approche », qui signifie que si c'est bien du Christ qu'il s'agit, celui-ci se manifeste pour l'heure dans la plus grande humilité.

De la même manière que la seconde strophe développait certains thèmes de la première pour en introduire d'autres, la troisième reprend le thème de la gloire amené par la seconde

9. Alors qu'au sens littéral, il est question dans ce passage de la Pâque et de l'extermination des premiers-nés de l'Égypte.

en nommant celle-ci dès le premier vers, tout en introduisant des idées nouvelles, tout spécialement celle de la glorification de l'homme par l'Incarnation du Fils de Dieu. Ici encore, les oxymores, si appropriés à l'expression du mystère de l'Incarnation, sont en bonne place: « *la gloire infinie* » « *se concentre* » en un « *enfant* »; « *l'homme* » reconnaît dans le « *visage du Dieu d'amour* » que présente celui-ci « *sa propre image* » lorsqu'il « *s'offre à son tour* ». On remarquera cependant que les deux termes opposés qui prennent place au premier et au troisième vers de chaque strophe sont ici inversés: dans les deux premières strophes, le premier vers exposait le terme petit et faible de l'opposition (« *Infime semence* »), tandis que le troisième exposait le terme glorieux (« *arbre immense* »); dans le cas présent, le premier vers indique le terme glorieux: « *la gloire infinie* », tandis que le troisième amène le terme le plus faible: « *cet enfant né de Marie* ». Une inversion s'est donc opérée, soulignée par la forme du poème, inversion qui concerne en réalité l'économie du salut: Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ¹⁰. Les deux premières strophes exposaient la première moitié de cette proposition, et nous voici, dans la troisième, arrivés à la seconde moitié, l'homme divinisé par l'Incarnation du Verbe. Il est donc opportun de voir se croiser ici les deux termes de l'opposition qui figure en tête de chaque strophe.

Cette idée est développée dans les quatre derniers vers de cette ultime strophe. Dieu, le Dieu invisible, intangible, inexprimable, a désormais un « *visage* », et ce visage fait voir qu'il est « *Dieu d'amour* ». Il s'agit là d'une idée profondément ancrée dans la tradition chrétienne depuis le Nouveau Testament, et tout spécialement l'hymne de la lettre aux

10. Le premier Père de l'Église à énoncer cela est IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 19, 1 (SC 211, p. 374): « *Le Verbe de Dieu s'est fait homme, et le Fils de Dieu, fils de l'homme: c'est pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi l'adoption filiale, devienne fils de Dieu.* »

Colossiens: « *Il est l'image du Dieu invisible* » (Col 1, 15), ce qu'Irénée commente en affirmant que le Christ est le visible du Père et que le Père est l'invisible du Fils ¹¹, et Clément d'Alexandrie en désignant souvent le Christ comme visage de Dieu ¹²; ce dernier emprunte l'expression de « *visage de Dieu* » à Mt 18, 10 (leurs anges voient sans cesse le visage de mon Père dans les cieux, *to prosôpon tou patros mou*) en l'appliquant au Christ, dépassant en cela sans vergogne le sens de ce passage. Ces appellations du Christ visent toujours celui-ci dans l'unité de sa Personne, comme il est d'usage dans les écrits anténicéens. Or, si Dieu prend un « *visage* », c'est précisément afin de se révéler à l'homme, et, plus encore, afin d'entrer avec lui en Alliance, dans une communion d'amour. Ce « *visage* » apparaît ainsi comme le « *visage du Dieu d'amour* », c'est-à-dire du Dieu qui entre en relation d'amour avec sa créature. C'est ainsi que se fait jour la dignité de l'homme, objet de l'amour de Dieu, personne avec laquelle Dieu entre en relation, en alliance, en communion.

Pourtant, ce n'est pas tout; en effet, ce « *visage du Dieu d'amour* » est un visage d'homme, la « *propre image* » de l'homme. Ainsi, l'Incarnation du Verbe enseigne à l'homme la dignité plus grande encore qui est la sienne, lui signifie le mystère qu'il est lui-même. L'homme n'est pas seulement une partie du cosmos, perdue dans l'univers qui le dépasse de toute part; il n'est pas même seulement l'être avec lequel Dieu entre en communion; il apparaît comme le seul être de toute la création qui puisse devenir le Fils unique de Dieu. « *Le devenir-homme de Dieu [...] est le cas unique et suprême de*

11. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* IV, 6, 6 (SC 100, p. 450).

12. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 57, 2 (SC 70, p. 212): « *Le visage de Dieu, c'est le Verbe, par lequel Dieu est mis en lumière et connu* »; Extraits de Théodote, 10, 6 (SC 23, p. 80): « *Le visage du Père, c'est le Fils, par qui est connu le Père* »; 12, 1 (SC 23, p. 82); 23, 5 (SC 23, p. 108); *Les Stromates*, V, 34, 1 (SC 278, p. 80); VII, 58, 3 (SC 428, p. 190): « *David, semble-t-il, nous a montré au passage que le Sauveur est Dieu, en l'appelant "Le visage du Dieu de Jacob".* »

l'accomplissement essentiel de la réalité humaine, lequel tient en ce que l'homme existe en se perdant dans le secret absolu que nous nommons Dieu. Celui qui entend bien ce que signifie, pour l'union hypostatique, la potentia oboedientialis, ce qui veut proprement dire la capacité de la nature humaine d'être assumée par la Personne qu'est la Parole de Dieu, et en quoi consiste une telle capacité d'assomption, celui qui comprend que seule une réalité spirituellement personnelle peut être assumée par Dieu, celui-là sait que cette potentia oboedientialis ne saurait être une faculté isolée à côté d'autres possibilités dans la constitution ontologique de l'homme, mais est réellement identique à l'essence de l'homme. »¹³

Que l'homme soit l'image de Dieu, cela apparaît dès le livre de la Genèse dans le premier récit de la création. Pourtant, cette idée est encore très confuse avant la venue du Verbe en notre chair. Pour le rédacteur de ce récit, il semble bien que l'image consiste à dominer les créatures faites par Dieu au cours des journées précédentes : « Dieu les bénit et leur dit : "Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre" » (Gn 1, 28); ainsi, à l'image de Dieu, l'homme dominera sur les animaux. Cependant, avec l'Incarnation, cette image se précise : être image de Dieu, c'est porter en soi la capacité réelle de devenir le Verbe de Dieu. Or, cette définition nouvelle de l'image n'est pas une simple théorie explicative du mystère de l'homme, elle donne à celui-ci un élan qui le porte à concrétiser le contenu de cette image. Découvrant « sa propre image » dans le visage du Christ, l'homme « va pouvoir se reconnaître en s'offrant à son tour ».

Cette expression est le dernier oxymore de l'hymne, mais c'est la paraphrase d'une expression qui revient souvent dans l'Évangile : « Qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui

13. Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion 1983, p. 247.

perdra sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera » (Lc 9, 24 ; cf. 17, 33 ; Mc 8, 35 ; Mt 10, 39 ; 16, 25 ; Jn 12, 25). Pourquoi vient-elle couronner le texte ? C'est qu'elle est amenée par ce qui précède, mais cela demande quelques explications. En premier lieu, il convient de rappeler que le Verbe, en s'incarnant, vient faire de lui-même une offrande à Dieu son Père, ainsi que le rappelle la lettre aux Hébreux (10, 7-10). Toute son existence est placée sous le signe pascal de l'oblation de soi-même par amour jusqu'à l'extrême : ce que Jésus énonce dans la citation évangélique qui vient d'être mentionnée, il l'accomplit lui-même le premier. Quant à l'homme, image de Dieu, il lui appartient de réaliser lui aussi ce que fait le Christ, son modèle. Origène insistait sur ce point à partir d'une exégèse très personnelle du premier récit de la création, dans lequel nous voyons Dieu marquer une pause dans son œuvre pour se dire : « *Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance* » (Gn 1, 26). Puis se réalise la pensée du Créateur : « *Dieu créa l'homme à son image* » (Gn 1, 27)... Cependant, entre les deux versets, la « *ressemblance* » a disparu. Il semble que cette « *ressemblance* » ait été en fait ajoutée au verset 26 par un scribe qui avait scrupule à parler de l'homme comme image de Dieu, trouvant cette expression trop matérialiste et donc peu respectueuse pour Dieu ; mais pour Origène, l'explication est tout autre : Dieu fait l'homme à son image (c'est-à-dire à l'image du Christ), mais lui donne toute son existence pour acquérir la ressemblance à laquelle il l'a appelé dès sa création¹⁴. Déjà, la création selon l'image est le point de départ de cet itinéraire spirituel qui va mener l'homme à devenir semblable à Celui dont il est l'image ; mais ce n'est qu'en accomplissant ce que fait le Christ qu'il parviendra à lui ressembler effectivement, et donc à passer de la simple image, qui lui a été donnée d'emblée, à la pleine ressemblance. Or, ce que fait le Christ, c'est essentiellement

14. ORIGÈNE, *Traité des principes*, III, 6, 1 (SC 268, p. 237).

cette offrande de lui-même que j'ai évoquée à l'instant. Ainsi donc, c'est en « *s'offrant* » lui-même « *à son tour* », à la suite du Christ, que l'homme peut réaliser la ressemblance avec celui-ci, et donc « *se reconnaître* ». Il perçoit en effet de mieux en mieux le visage du Christ et son propre visage au fur et à mesure qu'il acquiert une ressemblance plus grande avec lui.

C'est ainsi que l'hymne, qui se présentait comme une longue et lente contemplation du mystère de l'Incarnation, s'achève sur une ouverture qui non seulement dévoile le mystère de l'homme après s'être attardée sur le mystère du Verbe incarné, mais encore esquisse un programme de vie spirituelle. La vocation de l'homme apparaît dans l'Incarnation du Fils de Dieu : cette vocation, c'est de devenir une offrande à la gloire du Père, une Eucharistie. Cette ouverture a été amenée tout au long du texte d'une main sûre, sans que l'auteur se soit laissé détourner de son but par les exigences propres à la forme de l'hymne, notamment l'isorythmie et l'isostrophie (qui demandent que les coupures des phrases se situent au même endroit d'une strophe à l'autre), ainsi que les rimes auxquelles il s'est astreint. Celui qui lit ce texte, et plus encore celui qui le chante, sont saisis par sa grande beauté qui correspond à sa grande profondeur.

Plusieurs mélodies ont été écrites sur ce texte ; celle que nous chantons dans ma communauté est de Philippe Robert (SECLI FP 17-68-2) ; elle donne toute satisfaction aux frères.

Jean-Fabrice DELBECQ, ocd
Montpellier