

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

ASCENSION – PENTECÔTE

« Je suis avec vous pour toujours »

« Pour combien de temps Dieu s'est-il caché ? »

Elias Canetti, *Le cœur secret de l'horloge*

Couverture: Dans la *Biblia Pauperum*, bible illustrée médiévale, vers 1460, l'Ascension du Christ est représentée entre celle d'Énoch et celle d'Élie. Raban Maur (vers 780-856) commente ainsi l'épisode: «Ainsi le Seigneur a-t-il eu des hérauts et des témoins de son Ascension, l'un avant la loi, l'autre sous la loi, pour qu'Il vienne un jour en personne, seul à pouvoir vraiment pénétrer les cieux.» Et Romanos le Mélode, poète byzantin du vie siècle, avait précisé: «Le Dieu d'Énoch et le Dieu d'Élie, lui, en montant aux cieux, vous a déclaré: "Je ne me sépare pas de vous: je suis avec vous, et personne ne tiendra contre vous."». Il poursuivit: «Élie envoya du haut du ciel sa peau de mouton à Élisée; le Christ envoya à ses apôtres le Saint, le Défenseur que nous, les baptisés, nous avons tous reçu, par lequel nous sommes sanctifiés, comme l'enseigne à tous le seul ami des hommes.»

Sommaire

ÉDITORIAL

Guy BEDOUELLE et Philippe DOCKWILLER :

7 Sur la terre comme au ciel

PROBLÉMATIQUE

Augusto BARBI : **Ascension et Pentecôte :**

Étapes significatives de l'histoire du salut

- 11** Luc est le seul auteur du Nouveau Testament à rendre sous une forme visible l'événement de l'Ascension de Jésus en le situant devant témoins et à narrer sous forme théâtrale une effusion communautaire de l'Esprit, en en faisant l'événement fondateur de la communauté croyante. Ces particularités méritent d'en approfondir la richesse de significations théologiques.

Henry de VILLEFRANCHE : **Le double récit lucanien :**

une théologie de l'accomplissement

- 31** Pourquoi Luc choisit-il de raconter deux fois l'Ascension et la Pentecôte ? Cette question invite à réfléchir à l'architecture d'ensemble formée par le diptyque de l'*Évangile selon saint Luc* et des *Actes des apôtres*, dont ce double récit constitue le pivot. Cette mise en récit originale est une aide précieuse pour comprendre comment, sous l'action de l'unique Esprit, l'œuvre du Christ se rend présente dans l'œuvre des disciples, selon le régime propre de celle-ci.

Jean-Pierre BATUT : **Apprendre à vivre les vertus théologiques dans la Pâque du Christ, l'Ascension et la Pentecôte**

- 41** La foi théologique existe à partir du mystère pascal et de la transformation qu'opère en l'homme la Parole divine qui se fait sacrement. L'itinéraire pascal de la Résurrection à l'Ascension et à la Pentecôte devient chez le croyant un itinéraire qui le conduit de la foi à l'espérance et à la charité, rendant possible le don de lui-même pour le service de Dieu et des frères.

Rémi CHÉNO : **L'Église naît de la prédication du Royaume**

- 51** Quand naît l'Église ? Selon la conception classique elle aurait reçu directement du Christ, dès sa vie terrestre, les déterminations et les structures nécessaires à son développement. D'autres conceptions la situent dans la Passion du corps du Christ sur la Croix d'où jaillissent le sang et l'eau ; d'autres, à l'Ascension par l'envoi en mission, ou encore à la Pentecôte par le don de l'Esprit. La théologie contemporaine la confronte à l'annonce de la venue du Royaume de Dieu, avant la Passion.

SOMMAIRE

Jan-Heiner TÜCK : **La présence de l'Absent : Comment le Christ se rend spirituellement présent dans l'Eucharistie**

67 Peut-on dire que Dieu est présent dans notre monde, alors que nous ne pouvons le voir et que rien n'empêche la souffrance et la misère ? Réfléchissant au nouveau mode de présence du Christ dans l'Eucharistie et aux conséquences, pour nous, de sa mort sur la croix et de sa Résurrection, J. H. Tück livre des éléments de réponse.

Philippe VAN DEN HEEDE : **S'en aller, pour venir de nouveau. Le mystère de Pâques selon le premier discours d'adieu dans l'Évangile de Jean**

73 Comment saisir le sens du départ du Fils vers le Père, pour ceux qui n'ont pas connu Jésus ? Comment garder la foi s'il n'est plus là ? Les discours d'adieu, en particulier le premier (*Jean* 13, 31 – 14, 31), ont pour but de répondre à de telles questions. Si les difficultés de croire n'y sont pas occultées, la réponse se trouve en Jésus qui se rend présent – en tant que *λόγος* – dans l'aujourd'hui des croyants.

INTÉGRATION

Ante CRNČEVIĆ : **Le souffle hymnique de l'Église. *Veni Creator Spiritus*: le souffle de l'Esprit dans la liturgie**

85 Prière et louange, les hymnes liturgiques découlent de l'essence de la vie chrétienne. Le *Veni Creator Spiritus* traite de la puissance agissante de l'Esprit dans l'Église. L'étude de sa structure – invocation, rappel des merveilles de Dieu, invocation à l'Esprit Saint, action solennelle de louange – permet de dégager une théologie de l'Esprit évidente.

Ivica RAGUŽ : **L'amour où reposent les âmes. L'Ascension et la Pentecôte dans l'iconographie orthodoxe**

105 Toute icône est une icône de l'Ascension, nous disent les théologiens orthodoxes Stamatis Skliris et Dumitru Staniloae : les personnes y sont transformées par la lumière divine ; on y voit leur « portrait futur ». À plus forte raison, les icônes de l'Ascension et de la Pentecôte représentent une réalité eschatologique : après la Résurrection, le corps du Christ devenu complètement spirituel est exalté en position de médiateur transparent de l'amour de Dieu en notre faveur.

Sœur Éliane POIROT : **Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ à l'époque patristique et au Moyen Âge**

113 La littérature chrétienne ancienne rapproche l'enlèvement d'Élie et l'Ascension du Christ. Certains cherchent à montrer la supériorité de l'Ascension du Christ tant dans sa modalité que dans son terme ; une autre lecture typologique approfondit le mystère de l'Incarnation, la grâce baptismale ou les différents états de vie. Un ensemble de textes grecs et syriaques, d'origine juive, lie l'enlèvement d'Élie à la kénose du Verbe et à son exaltation pour l'envoi de l'Esprit.

Bernard BERTHOD : Les Rogations

129 La célébration catholique des rogations apparaît très tôt dans l'Église, procédant des rites de supplication antiques pour obtenir de bonnes récoltes. Pratiquées jusqu'à nos jours avec une volonté de l'Église de les actualiser, les rogations s'inscrivent davantage aujourd'hui dans le folklore.

DOSSIER: SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

**André VAUCHEZ : Hagiographie et biographie :
le cas de saint François d'Assise**

137 L'hagiographie, si elle ne relève pas de la vérité historique, exprime cependant une vérité théologique en mettant en évidence le fil secret de la présence et de l'intervention de Dieu dans une existence humaine.

**François DELMAS-GOYON : L'histoire au service de l'esprit :
les « Sources franciscaines »**

145 La publication récente des « Sources franciscaines », offre un grand intérêt scientifique et spirituel : s'y révèle un visage de François plus complexe qu'on ne le croyait ; le rapport entre l'ordre des Frères mineurs et leur fondateur est saisi avec beaucoup de justesse. Enfin se dégage très nettement l'engagement de François en faveur de la paix sociale, fondé sur le lien fraternel qui relie l'ensemble des créatures, signe distinctif de la spiritualité franciscaine.

SIGNETS

Hans Urs von BALTHASAR : Dieu et le drame du monde

159 La plus grande dramaturgie de l'histoire humaine c'est l'intervention de Dieu dans le monde : Dieu s'engage librement dans la souffrance humaine par un amour fou, qui ne recule devant aucun abaissement. Il implique dans l'unité les trois personnes divines, exprimant ainsi la surabondance infinie de l'amour divin capable de s'associer à la souffrance de sa créature.

**Thomas ALFERI : S'ouvrir/s'offrir.
Benoît XVI invite le monde
de la culture au dialogue aux Bernardins**

171 Ce commentaire de la phrase finale du discours que Benoît XVI adressa au monde de la culture, aux Bernardins (Paris 2008) pointe une attitude sans laquelle il n'est pas de culture véritable : *s'ouvrir*, c'est accueillir l'autre et *s'offrir*, c'est révéler son identité. Ce principe de dialogue, exigeant, qui implique un engagement d'amour, est ancré dans la logique de la révélation et de la foi elle-même. S'ouvrir au mystère de l'être ne concerne pas le seul monachisme, mais aussi tous les hommes.

SOMMAIRE _____

**William SHOMALI : L'expérience de l'Assemblée Spéciale du Synode
des évêques pour le Moyen-Orient
(Rome, 10-24 octobre 2010)**

179 Initiative inédite dans l'histoire de l'Église, ce Synode a permis, grâce à la prière et au travail communs, de dégager une exigence de conversion personnelle et collective pour rendre possibles la réconciliation et la communion entre les communautés, assortie de 44 propositions concrètes afin de traduire dans la pratique les nouvelles orientations.

Éditorial

Guy BEDOUELLE
Philippe DOCKWILLER

Sur la terre comme au ciel

Traiter dans un même numéro de *Communio* de l'Ascension du Seigneur Jésus et de la venue de l'Esprit Saint à la Pentecôte, c'est finalement mettre l'accent sur l'unité du mystère du salut, celle que la liturgie chrétienne maintient au moment même où elle en répartit chronologiquement la célébration au long du cycle de l'année. De la même manière, au cours de chaque Eucharistie, après la consécration, le peuple est invité à proclamer la grandeur du mystère de la foi, par la confession de la mort, de la résurrection mais aussi du retour glorieux du Christ, que le prêtre poursuit par l'anamnèse, faisant mémoire de la passion salvifique du Seigneur, de sa glorieuse résurrection, de son ascension, de l'espérance de son dernier avènement pour implorer l'œuvre d'union et de construction de l'Église par l'Esprit (*Prière eucharistique III*).

En méditant sur le double événement de l'Ascension et de la réception de l'Esprit par les Apôtres, le croyant articule et tient ensemble la paradoxale présence du Christ en et par son absence même. Mais il entre également dans une dialectique entre la terre d'où Jésus s'élève et qui sera envahie, dans son universalité, par l'Esprit, et les cieux, qui concernent son propre destin de gloire au moment du retour du Christ. « Lui-même, le Seigneur, au signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi, nous, les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs. Ainsi nous serons avec le Seigneur toujours » (1 *Thessaloniens* 4, 16-17). Cette dernière phrase parachève donc la promesse faite par Jésus à ses disciples d'être avec eux pour toujours jusqu'à la fin du monde (finale de *Matthieu*, 28, 20) et d'envoyer l'Esprit « pour qu'il soit avec vous à jamais » (*Jean* 14,16).

Absence et présence, ciel et terre, haut et bas ainsi se rencontrent, se soutiennent, et se révèlent réciproquement pour ceux qui, ici-bas, sont

déjà citoyens d'en haut. Il fallait dès lors déployer cette double perspective dans ses différentes approches, selon plusieurs registres, biblique avec le Nouveau Testament accomplissant l'Ancien, théologal, ecclésiologique, liturgique, iconographique...

Richesse d'une absence

Augusto Barbi relit les textes qui ont constitué le cadre dans lequel nous pensons désormais le double événement de l'Ascension et de la Pentecôte et qui nous est fourni par saint Luc dans son Évangile et dans les *Actes des Apôtres*¹. Ces récits à la fois simples et denses fournissent la base de l'histoire du salut qu'ils annoncent. Henry de Villefranche examine comment, une fois le Maître enlevé dans la gloire, la continuité entre le récit évangélique et celui des *Actes* assure aux disciples qu'ils sont bien appelés à poursuivre l'œuvre même qui fut inaugurée par le Christ aux jours de sa chair mortelle².

Par le biais d'une catéchèse théologique, Jean-Pierre Batut relie les mystères qui suivent la Résurrection aux vertus théologiques qui sont l'articulation de la vie des chrétiens, et sont les plus conformes à l'attente du retour de Celui qui est toujours avec eux³.

Les Pères et les médiévaux aimaient à s'interroger sur le moment de la naissance de l'Église. Ils la situent soit dans la Passion du corps du Christ sur la Croix, d'où jaillissent le sang et l'eau, ratifiant le don des sacrements en présence de la Vierge Marie, figure de l'Église, soit à l'Ascension par l'envoi en mission, soit à la Pentecôte par le don de l'Esprit, énumérant ainsi les étapes de la construction du Corps qui est l'Église. La théologie contemporaine, au contraire, comme le montre Rémi Chéno, la confronte à l'annonce de la venue du Royaume de Dieu, avant la Passion⁴.

La théologie de l'Eucharistie insiste sur la présence du Christ qui se donne et se partage, mystère de l'Absent qui se fait nourriture spirituelle, comme le montre Jan-Heiner Tück⁵. Philippe Van den Heede souligne la perspective johannique d'une eschatologie de la présence⁶. Cette fusion des horizons présents et à venir, caractéristique du quatrième Évangile est manifeste dans l'identification de Jésus lui-même « au chemin, à la vérité et à la vie ». Ainsi est proposée aux disciples une habitation dynamique

1. Voir « Ascension et Pentecôte. Étapes significatives de l'histoire du salut » p. 11.

2. Voir « Le double récit lucanien : une théologie de l'accomplissement » p. 31.

3. Voir « Apprendre à vivre les vertus théologiques dans la Pâque du Christ, l'Ascension et la Pentecôte » p. 41.

4. Voir « L'Église naît de la prédication du Royaume » p. 51.

5. Voir « La présence de l'Absent. Comment le Christ se rend spirituellement présent dans l'Eucharistie » p. 67.

6. Voir « S'en aller, pour venir de nouveau. Le mystère de Pâques selon le premier discours d'adieu dans l'Évangile de Jean » p. 73.

de l'absence actuelle du Christ. Son départ rendu nécessaire en vue de l'adoption filiale promise et déjà réalisée est aussi la condition à vivre pour recevoir la vie indissociable du Père et du Fils qui vient au croyant dans l'envoi de l'Esprit: le départ de Jésus vise une venue qui inaugure l'avenir de la rencontre avec Dieu.

Le témoignage de la prière

Pour mieux appréhender comment ces approches théologiques ont été vécues et attestées dans la piété chrétienne, dans la prière de l'Église au sens large, conservées dans sa vie et sa tradition, certains articles se font plus spécifiques. Ante Crnčević, s'inspirant d'une méditation du P. Cantalamessa, propose de développer une pneumatologie liturgique en se fondant sur l'hymne *Veni Creator Spiritus*, qui, comme le *Veni Sancte Spiritus*, est traditionnellement récité entre l'Ascension et la Pentecôte, mais concerne d'abord la présence active de l'Esprit dans l'Église⁷. Ivica Raguž explique comment, en Orient, les icônes de l'Ascension et de la Pentecôte sont capables de transmettre la dimension eschatologique que contiennent ces mystères⁸.

La théologie spirituelle, telle qu'elle est conçue par les Pères et les auteurs médiévaux, se plaît à confronter et à décrire l'enlèvement du prophète Élie dont on sait l'importance qu'il revêt dans la tradition carmélitaine, pour la comparer à l'Ascension du Christ. Ces variations typologiques, relues par sœur Éliane, ocd, reprennent terme à terme le récit du second Livre des Rois, 2, 6-15, et la mettent aussi en rapport avec l'ascension d'Enoch⁹.

Du côté de l'histoire des religions, on constate que des rituels très anciens ont été assimilés et christianisés. La demande des bénédictions pour la nature nourricière a été mise en relation avec la fête de l'Ascension par la tradition rurale des Rogations, que rappelle Bernard Berthod¹⁰. Elle est suivie et développée par l'offrande des prémices des récoltes, qui, elle, est rapprochée de la Pentecôte, en ce que cette dernière reprend le cadre de la fête juive de Chavouot ou Fête des Semaines, qui est aussi la célébration du don de la Torah.

La perspective chrétienne retient, quant à elle, la plénitude du Don qui est opérée par l'Ascension et la Pentecôte. La liturgie de l'Ascension est centrée sur la reprise du Psaume 68, 19 par l'épître aux Éphésiens (4,8):

7. Voir « Le souffle hymnique de l'Église. *Veni Creator Spiritus*: le souffle de l'Esprit dans la liturgie » p. 85.

8. Voir « L'amour où reposent les âmes. L'Ascension et la Pentecôte dans l'iconographie orthodoxe » p. 105.

9. Voir « Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ à l'époque patristique et au Moyen Âge » p. 113.

10. Voir « Les Rogations » p. 129.

ÉDITORIAL ————— **Guy Bedouelle et Philippe Dockwiler**

«Montant dans les hauteurs, il a emmené des captifs; il a donné des dons aux hommes». Ce texte prophétique du Psaume n'annonce-t-il pas à la fois l'ascension de Jésus et l'effusion de l'Esprit? L'épître commente ensuite la construction de l'Église, la constitution du Corps du Christ par les dons des charismes et la vie «selon la vérité et dans la charité» (*Éphésiens* 4,15).

Par son Ascension, pour constituer l'Église, le Seigneur comble ses disciples des dons de l'Esprit à la Pentecôte, venus d'en haut comme dons du Père des lumières (*Jacques* 1,17-18) pour faire de ses enfants les prémices de la terre et des cieux nouveaux. Chaque mystère de la vie du Christ et de l'Église contient la plénitude du salut dès que notre regard tente d'en contempler la richesse trinitaire.

Guy Bedouelle, dominicain, membre, depuis l'origine, de la rédaction de *Communio*, est actuellement recteur de l'Université catholique de l'Ouest, à Angers.

Philippe Dockwiler, dominicain, né en 1971, enseigne à la Faculté de théologie et à la Faculté des Lettres de l'Université catholique de Lyon.

Augusto BARBI

Ascension et Pentecôte

Étapes significatives de l'histoire du salut

L'année liturgique déploie la célébration du mystère pascal du Christ suivant une scansion temporelle qui semble empruntée au récit lucanien : la Pâque de résurrection « le troisième jour » (voir *Luc* 24,46), au sommet du *triduum* pascal ; l'Ascension, après les « quarante jours » (voir *Actes* 1,3) ; l'effusion communautaire de l'Esprit au jour de la « Pentecôte », à cinquante jours de la Pâque (voir *Actes* 2,1).

Luc est précisément l'auteur du Nouveau Testament qui confère aux événements de l'Ascension et de la Pentecôte la plus grande évidence et une signification particulière. Il est le seul à présenter sous forme visible, en la situant devant des témoins, l'Ascension de Jésus, et à lui donner une importance singulière en la narrant à deux reprises au point culminant de son œuvre (conclusion de l'Évangile : voir 24,50-53 ; début des *Actes* : voir 1,9-11). De même, Luc est le seul, non seulement à dater l'effusion pascale de l'Esprit du jour de la Pentecôte, mais aussi à attribuer à cet événement une valeur ecclésiologique fondatrice et une fonction particulière dans l'histoire du salut.

Ces particularités des récits lucaniens méritent d'en approfondir la richesse de significations théologiques, sans omettre de les situer d'abord dans le cours de l'histoire de la tradition et sur le fond historico-religieux qui peut les éclairer.

I. L'Ascension de Jésus

Si Luc est le seul auteur du Nouveau Testament à rendre sous une forme visible et narrative l'événement de l'Ascension de Jésus, il faut se demander tout d'abord comment cette perspective lucanienne se rapporte aux autres données néotestamentaires qui concernent l'événement pascal.

1.1. *Au regard du kérygme pascal*

La première communauté chrétienne proclamait sa foi dans l'événement pascal aussi bien avec le langage du «réveil/relèvement» qu'avec celui de «l'exaltation», avec l'institution consécutive de Jésus dans la nouvelle condition et la nouvelle fonction salvatrice de Seigneur¹. Résurrection et exaltation apparaissent cependant, dans les formulations de foi du premier christianisme, intimement liées. Quand elles sont mentionnées distinctement et successivement, résurrection et exaltation sont vues comme les deux faces d'un unique événement (voir *Éphésiens* 1,19s. ; 2,5s.). Lorsque seul le langage de la résurrection se trouve utilisé, l'exaltation de Jésus est présupposée (voir *Romains* 14,9 ; *1 Corinthiens* 15,3ss. ; *1 Thessaloniens* 1,9s.) et, dans certains passages, cet effet de la résurrection mentionne expressément le siège de Jésus «à la droite» de Dieu dans une condition glorieuse (voir *Romains* 8,34 ; *Colossiens* 3,1). À l'inverse, quand le langage de l'exaltation domine, la résurrection de Jésus est implicite (voir *Philippiens* 2,6-11 ; voir *Romains* 1,3s.).

La profonde unité entre résurrection et exaltation implique que soit implicite, dans le kérygme pascal primitif, l'idée d'un passage du Ressuscité de la terre au ciel. En *1 Thessaloniens* 1,10, où l'on attend le retour «du ciel» de celui qui est ressuscité, la résurrection est, de façon sous-entendue, une «résurrection du ciel» d'où le Christ viendra pour le jugement eschatologique. En *1 Timothée* 3,16, la perspective de l'exaltation se trouve rendue par le langage d'une «assomption» au ciel.

Avec un tel arrière-plan, il n'est pas étonnant de rencontrer des textes sur la résurrection/exaltation qui mentionnent explicitement un «aller au ciel» du Ressuscité, dans les termes d'une «ascension» au sens plein du mot : c'est le cas de *1 Pierre* 3,21s., où la séquence «résurrection-ascension-exaltation à la droite de Dieu» est évidente. Ici l'Ascension, traitée séparément de la Résurrection, trouve une explication dans le cadre de ce qui est défini comme une «christologie cosmique», et tend à amplifier la souveraineté universelle du Christ sur les puissances cosmiques (voir *Éphésiens* 1,21 ; *Colossiens* 1,15-20 ; 2,10.15 ; *Philippiens* 2,9-10). L'Ascension est par conséquent considérée comme le victorieux «voyage vers» le ciel, durant lequel Christ a vaincu et soumis les puissances angéliques.

Enfin, on peut observer que le motif de l'Ascension au ciel prend une certaine importance dans la *Lettre aux Hébreux*, où le sommet de l'événement christologique se marque par l'exaltation, accompagnée du siège à la droite

1. L'autre langage est celui de la «vie» (voir par ex. *Romains* 6,10 ; *2 Corinthiens* 13,4 ; *Galates* 2,20 ; *Luc* 24,5, *Actes* 1,3), qui tend à exprimer la nouvelle qualité d'existence caractérisant le Ressuscité. Voir sur ces langages et les textes correspondants, R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, Cinisello Balsamo MI (San Paolo) 1996, 190-195 ; J.-P. MICHAUD, «La résurrection dans le langage des premiers chrétiens», dans O. Mainville – D. Marguerat (éds.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève-Montréal (Labor et Fides/Médiaspaul) 2001, 111-128.

de Dieu (voir *Hébreux* 1,3; 8,1; 10,12; 12,2). À propos du Christ, Grand Prêtre, il est dit en effet qu'il «a traversé les cieux» (4,14); qu'il est entré à l'intérieur jusqu'au voile du sanctuaire (voir 6,19s.), a été élevé au-dessus des cieux (voir 7,26) et est entré au ciel-même (voir 9,24). Il paraît évident ici que l'Ascension se trouve encore considérée dans la lignée d'un «voyage céleste», mais décliné à présent selon le modèle de l'entrée du Grand Prêtre dans le Saint des Saints, en vue de mettre en évidence que le Ressuscité peut maintenant exercer «à la droite de Dieu» sa fonction sotériologique².

L'examen synthétique que nous avons effectué a montré comment, dans le kérygme pascal de l'Église primitive, le motif de l'ascension, était soit simplement implicite, soit, quand il se trouvait explicite et distinct de la résurrection/exaltation, l'était sous la forme d'un «voyage céleste», à l'intérieur d'un cadre christologique particulier (cosmique ou sacerdotal). Dans tous les cas, l'événement de l'ascension demeurait une réalité invisible, qui n'avait pas de témoins, et se trouvait objet de proclamation³.

L'événement de l'Ascension dans l'œuvre lucanienne est bien différent. Il y prend la forme d'un récit, quoique bref, et devient une réalité visible qui se produit devant des témoins. Cette singularité de l'ascension lucanienne soulève la question suivante : de quelle «forme» peut s'être inspiré Luc pour composer sa double narration de l'Ascension ?

1.2. La forme des récits d'«enlèvement-établissement» au ciel

Parmi les différents types de récits d'ascension présents dans l'Antiquité, il y a une convergence manifeste chez les chercheurs à placer ceux de Luc parmi les récits d'«enlèvement» au ciel qui se trouvent, avec différentes nuances, aussi bien dans la tradition gréco-romaine que dans la tradition biblico-judaïque⁴.

La narration qualifiée d'«enlèvement» met en évidence, par rapport aux autres récits d'ascension, certains traits singuliers : elle a un caractère

2. Nous ne prenons pas en considération le passage de *Marc* 16,19 où l'Ascension au ciel se trouve décrite en conclusion des apparitions pascales et distinguée de l'exaltation à la droite de Dieu. Le texte en effet est tardif et dépend vraisemblablement du récit lucanien de l'Ascension.

3. Au sujet des considérations faites et pour une analyse plus approfondie des textes cités, voir G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts-und Erhöhungstexten bei Lukas*, München (Kosel) 1971, 80-98; A. W. ZWIEP *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, Leiden-New York-Köln (Brill) 1997, 119-144. Voir aussi, plus synthétiquement, J. A. FITZMYER, «The Ascension of Christ and Pentecost», dans ID., *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, Grand Rapids, MI – Cambridge (Eerdmans) 1998(2), 266-271.

4. Parmi les autres types de récits d'ascension, G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 32-34 e 51-54, comprend le «voyage au ciel», présent dans le monde gréco-romain et dans la littérature judaïque, et «l'accueil de l'âme» au ciel, attesté dans la littérature judaïque, en montrant les différences fondamentales de ce genre de récits par rapport au «récit d'enlèvement» au ciel.

définitif (ce n'est pas un simple voyage temporaire au ciel); elle concerne aussi le *corps* (ce n'est pas une expérience spirituelle extatique ni une assomption de l'âme au ciel après la mort); elle comporte un *passage* du monde humain au monde de la divinité, et *exclut l'expérience de la mort*⁵. Il faut ajouter à ces singularités le fait que « l'enlèvement » au ciel est considéré comme une œuvre divine et que, raconté habituellement du point de vue terrestre, il a souvent des spectateurs et des témoins.

Dans le monde gréco-romain, les récits, plusieurs fois repris, de l'enlèvement au ciel de Romulus et d'Héraclès, avaient acquis une importance particulière⁶. L'histoire de Romulus en particulier fournira le modèle à l'apothéose des empereurs, qui, du fait précisément de l'enlèvement au ciel après leur mort, sont non seulement considérés comme des divinités et deviennent objet de culte, mais se trouvent légitimés politiquement dans leur fonction de souverains du monde⁷.

Il y a, dans la littérature biblico-judaïque, une tradition importante de récits d'« enlèvement » au ciel concernant quelques personnages particulièrement pieux. Cette tradition connaît un développement qualitatif et quantitatif jusqu'à son explosion dans les livres pseudépigraphiques apocalyptiques.

Genèse 5,24 fait déjà allusion à l'enlèvement au ciel d'Hénoch. Une telle tradition se reflète aussi en *Siracide* 44,16 et 49,14, et se diffuse dans le *Livre des Jubilés* (4,23) ainsi que dans la littérature hénochienne (voir 1 *Hénoch* 12,1-2; et surtout 2 *Hénoch* 67,1-3 qui présente des ressemblances significatives avec *Luc* 24,50-53).

Le récit de « l'enlèvement » d'Élie est encore plus significatif (voir 2 *Rois* 2,1-18 et surtout le v. 11), récit qui marque la fin de sa carrière prophétique et la condition pour le passage de son « esprit » à Élisée. 1 *Maccabée* 2,58 attribue cet enlèvement à la piété du prophète. La conviction, par la suite, qu'Élie, enlevé au ciel, est encore vivant, constituera le fondement de la croyance en son retour et en son rôle dans l'événement eschatologique (voir *Malachie* 3,23-24; *Siracide* 48,9-12). Une allusion à l'ascension d'Élie (ainsi qu'à celle d'Hénoch), et à son retour eschatologique, se trouve aussi dans 4 *Esdras* 6,26. Cette attente se reflète également dans les narrations évangéliques (voir *Marc* 6,15; 8,28; et notamment en *Marc* 9,11-13).

Étant donné l'importance conférée à l'enlèvement d'Hénoch dans la tradition apocalyptique, il n'est pas étonnant que, dans cette littérature, l'on

5. Ainsi A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah*, 36, n. 1. Voir aussi G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 37-41.

6. Voir, sur ce point, les auteurs antiques cités par G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 34-37, et A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah*, 38.

7. Sur le motif de l'apothéose des empereurs en rapport avec leur enlèvement au ciel, voir G. GILBERT, « Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke-Acts », dans T. Penner – C. Vander Stichele (eds.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Graeco-Roman Discourse*, Atlanta (Society of Biblical Literature) 2003, 242-245.

attribue aussi à d'autres figures, destinataires de révélations singulières, le privilège d'un enlèvement et d'un établissement au ciel jusqu'à l'événement eschatologique. Il en est ainsi pour Esdras à qui est annoncé son enlèvement (voir 4 *Esdras* 14,9), et la vie au ciel avec le Messie et ceux qui lui sont semblables (Élie et Hénoch) : un enlèvement qui se réalise (voir 4 *Esdras* 14,48) en effet, après qu'il se fut retiré pendant quarante jours pour écrire les révélations reçues. De même pour Baruch, auquel est prédit son départ de ce monde, non par la mort, mais par un établissement au ciel jusqu'à la fin des temps : un événement qui se réalisera après qu'il aura instruit le peuple durant quarante jours. On attribue par la suite à Baruch la fonction de témoin au jugement dernier (voir 2 *Baruch* 13,3).

Malgré la diversité des détails, un modèle émerge de cette tradition biblico-judaïque sur l'enlèvement au ciel de certains personnages significatifs : l'enlèvement survient après une période limitée – parfois quarante jours – d'instructions ; la description de l'enlèvement se fait avec des motifs (montagne, char, nuées, etc.) et une terminologie qui apparaissent uniformisés ; l'enlèvement a comme conséquence un « établissement au ciel » jusqu'au dernier temps, en vue d'un rôle à assumer dans le plan eschatologique⁸.

La multiplication des récits d'« enlèvement » au ciel, aussi bien dans le milieu juif que dans le monde gréco-romain, en des temps assez proches de la composition de l'œuvre lucanienne, rend plausibles l'utilisation par Luc du modèle et des motifs qui en dépendent, ainsi que leur compréhension par ses lecteurs.

1.3. *Les récits lucaniens de l'Ascension de Jésus*

Après avoir établi le schème littéraire et le modèle de pensée dont s'est servi Luc dans la composition de ses récits d'Ascension – en plus des autres échos à ce motif présents dans son œuvre (voir *Luc* 9,51 ; *Actes* 1,2 ; 3,20) – il s'agit à présent de saisir la fonction que développent les deux narrations à la charnière de l'œuvre lucanienne, et la vision théologique qu'elles mettent en évidence.

Maintenant que l'on ne soupçonne plus les deux récits lucaniens de former un doublon, en considérant l'un ou l'autre comme une interpolation secondaire⁹, nous sommes capables d'apprécier la complémentarité de perspectives théologiques qu'ils expriment.

8. Pour la tradition judaïque sur « l'enlèvement » de certains personnages, voir synthétiquement G. FRIEDRICH, « Lk 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas », dans P. Hoffmann mit N. Brox und W. Pesch (hg.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker: Für J. Schmid*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1973, 51 ; et plus en détail, A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah*, 41-79 ; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 55-70.

9. Voir en particulier l'hypothèse exprimée par Ph. H. MENOUD, « Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes », in W. Eltester (hg.), *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin (Topelmann) 1954, 148-156, selon laquelle de *Luc* 20,50 à *Actes* 1,5, nous serions face à une interpolation secondaire survenue au

1.3.1. *Conclusion du temps de Jésus (Luc 24,50-53)*

La narration de l'Ascension en *Luc 24,50-53* clôt non seulement la dernière apparition aux Onze et à « leurs compagnons » (voir *Luc 24,36-49*), mais conclut l'ensemble des événements pascals (*Luc 24*) et plus largement tout l'Évangile.

C'est tout d'abord le modèle de « l'enlèvement » au ciel qui confirme la valeur conclusive de cette scène, comme on le relève clairement dans l'expression centrale « il se sépara d'eux et fut emporté au ciel » (v. 51). Ce modèle signale déjà en soi la fin de l'événement Jésus et son détachement définitif des apôtres.

En outre, plusieurs ont constaté que cette scène – peut-être de création lucanienne et certainement marquée par le travail rédactionnel de l'auteur¹⁰ – présentait des ressemblances littéraires avec la liturgie finale du livre du Siracide (voir 50,20-22)¹¹. Dans cette dernière, le grand prêtre Simon élève les mains pour bénir le peuple ; celui-ci répond en adorant Dieu et se voit invité à bénir Dieu. Le parallèle est évident avec le récit lucanien de l'Ascension, dans lequel le Ressuscité, après avoir levé les mains, bénit les siens, tandis que ceux-ci lui réservent l'adoration et, de retour à Jérusalem, restent dans le temple à bénir Dieu. Un tel parallèle suggère que Luc a eu l'intention de proposer la scène du détachement de Jésus des siens, et son Ascension au ciel, comme la conclusion d'une liturgie solennelle, la liturgie de sa vie entière.

Au-delà, cependant, de ces considérations complexes, il faut relever, dans ce récit de l'Ascension, quelques motifs singuliers qui révèlent sa signification comme « fin du temps de Jésus » et « accomplissement de son événement salvateur ». Tout d'abord deux insertions notables marquent le début et la fin de la vie de Jésus, et, plus largement, du récit évangélique. Le fait que les apôtres, après l'ascension, retournent à Jérusalem avec une « grande joie » (v. 52) rappelle la « grande joie » annoncée par les anges aux bergers (voir *Luc 2,10*) au moment de la naissance du Messie Jésus.

moment de la formation du canon et de la séparation des deux livres lucaniens, due à la nécessité de fournir une conclusion au premier livre et une introduction au second.

10. À ce sujet les opinions divergent : G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 147-176, retient, en se fondant sur l'analyse de la forme et des motifs, que la scène est une création lucanienne. Selon R. J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, Rome (Biblical Institute) 1978, 173-175, la question du recours à une tradition doit rester ouverte. M. C. PARSON, *The Departure of Jesus in Luke-Acts. The Ascension Narratives in Context*, Sheffield (JSOT) 1987, 59-63, accepte comme plausible la réélaboration par Luc d'un récit d'ascension hérité d'une tradition primitive.

11. Voir à ce sujet P. A. VAN STEMPVOORT, « The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts », *New Testament Studies* 5 (1958/59) 34-35 ; M. C. PARSON, *The Departure of Jesus*, 54-55 ; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 167-169, 171-174 ; A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah*, 87-88 ; R. J. DILLON, *From Eye-Witnesses*, 179-180 e 220-225, celui-ci exagère l'importance du texte du Siracide pour la compréhension du texte lucanien.

L'emploi de l'expression uniquement dans ces deux passages montre l'intention lucanienne de lier la naissance et l'Ascension, de façon à rendre manifeste que la joie promise aux débuts s'accomplit pleinement à la fin de l'événement Jésus. Le motif du « Temple » également encadre toute la narration lucanienne : l'Évangile, qui avait commencé avec le service de Zacharie au Temple (voir *Luc* 1,8s.), se conclut par l'incessante louange à Dieu des disciples dans le Temple. Ces indices littéraires indiquent clairement au lecteur que le temps de Jésus se clôt avec son Ascension au ciel.

Le caractère conclusif est rendu encore plus manifeste avec la bénédiction que le Ressuscité réserve à ses disciples. Jésus n'a jamais béni ses disciples dans la narration évangélique, ce n'est qu'alors, à la fin, qu'il les bénit. La bénédiction est déjà en soi un acte conclusif de départ¹², de plus, étant donné le parallèle avec *Siracide* 50,20, elle confère à la scène – comme nous l'indiquions – le ton d'une liturgie solennelle qui clôt toute l'histoire de Jésus¹³. Quant à la valeur d'accomplissement que prend l'événement Jésus, elle se voit soulignée par le geste singulier de la *proskynesis* (adoration) que les apôtres adressent au Ressuscité monté au ciel (voir v. 52). À la différence de Matthieu qui utilise fréquemment ce motif, Luc réserve l'adoration des disciples à ce *climax* seulement. Un tel geste se détache d'une façon encore plus vive sur le fond d'incrédulité (voir *Luc* 24,11), de désarroi et de peur (voir *Luc* 24,37), puis de joie incrédule (voir *Luc* 24,41), qui avaient caractérisé les disciples confrontés à l'événement de la Résurrection. Ainsi, comme cela le montre, ce n'est qu'à l'Ascension de Jésus que se dévoile la foi pascale. Cette *proskynesis* que le peuple adresse à Dieu en *Siracide* 50,22, ce sont à présent les disciples qui la réservent au Ressuscité, reconnu implicitement comme Seigneur¹⁴. Il n'est pas inutile de remarquer que le motif de l'adoration se retrouve seulement dans les récits d'« enlèvement au ciel » du monde gréco-romain (et non dans la tradition judaïque). Dans ces derniers, l'Ascension au ciel devant des témoins devient la preuve de la divinisation de celui qui a été enlevé, ainsi que le fondement du culte et de l'apothéose réservée aux empereurs, reconnus sauveurs et seigneurs universels. Il se peut que Luc, en utilisant un tel motif, suggère à ses lecteurs du monde grec que, à la différence de l'apothéose réservée aux empereurs romains, et en polémique avec elle¹⁵, l'Ascension

12. Voir l'adieu de Jacob (*Genèse* 49) et de Moïse (*Deutéronome* 33) au peuple.

13. H. SCHLIER, « L'ascensione di Cristo negli scritti di S. Luca », in ID., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia (Paideia) 1969, 298; M. C. PARSON, *The Departure of Jesus*, 74-75, notent comment cette bénédiction du Ressuscité porte à son accomplissement la liturgie que Zacharie, par son incrédulité (voir *Luc* 1,22), n'avait pu conclure par la bénédiction du peuple. Entre le début et la fin de l'Évangile viendrait ainsi s'établir une nouvelle forme d'inclusion.

14. Pour quelques unes de ces annotations, voir 298-302.

15. Des esquisses de cette perspective dans G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 173; G. GILBERT, « Roman Propaganda and Christian Identity », 246-247; et, récemment, un développement plus conséquent dans, I. KEZBERE, *Umstrittener*

de Jésus constitue son élévation auprès de Dieu et sa légitimation comme Seigneur du monde.

La scène d'Ascension qui conclut l'Évangile permet donc à Luc de marquer, de façon évidente, la fin du temps historico-salvateur de Jésus. On retrouve d'autres échos à l'Ascension dans l'œuvre lucanienne, qui confirment cette perspective. Dans le prologue du second livre (voir *Actes* 1,1s.), Luc fixe avec l'Ascension le *terminus ad quem* de toute l'activité de Jésus qu'il a narrée dans l'Évangile. De même, quand Pierre dicte les conditions pour choisir le remplaçant de Judas (voir *Actes* 1,21s.), il délimite le temps durant lequel Jésus a vécu parmi les siens « du baptême de Jean jusqu'au jour où il nous fut enlevé ». En tant que conclusion du temps de Jésus, l'Ascension montre ainsi la distance définitive entre Jésus et ses disciples. En même temps, cette scène finale d'Ascension fait également allusion – à notre avis – à l'accomplissement de l'événement salvateur au moyen duquel Jésus est instauré dans la nouvelle condition de Seigneur universel. Les signes en sont la « joie », qui caractérise habituellement l'expérience du salut dans l'œuvre de Luc, et la permanente « louange à Dieu » par laquelle les disciples répondent à l'événement de l'Ascension. Il y en a une marque évidente avec la *proskynesis*, normalement réservée à Dieu, que les disciples adressent maintenant au Ressuscité élevé au ciel.

1.3.2. Début du temps de l'Église et certitude de la Parousie (*Actes* 1,9-11)

Afin de saisir convenablement la perspective du récit de l'Ascension placé au début des *Actes*, il faut brièvement le situer dans le contexte de l'introduction que Luc a scrupuleusement composée¹⁶ pour ce deuxième livre.

Le souci évident de cette introduction¹⁷ est de placer au centre de l'attention ceux que Luc nomme à présent « apôtres » (et non pas simplement les « Onze »). En effet, dès le prologue interrompu (voir *Actes* 1,1s.) qui résume le contenu de son premier livre, il se préoccupe de noter que, avant l'Ascension, Jésus a donné des instructions aux apôtres « *qu'il avait choisis sous l'action de l'Esprit Saint* ». Le renvoi à l'Esprit Saint pour le choix des apôtres constitue une nouveauté par rapport à *Luc* 6,12-16, et laisse voir l'intention lucanienne de les légitimer comme les authentiques gardiens de la foi¹⁸ : ceux qui seront établis comme « témoins » par le don de l'Esprit ont déjà été choisis par Jésus dans l'Esprit.

Monotheismus. Wahre und falsche Apotheose im lukanischen Doppelwerk, Göttingen (Vandenhoeck – Ruprecht) 2007, 116-118.

16. D. W. PALMER, « The Literary Background of Acts 1.1-14 », *New Testament Studies* 33 (1987) 427-438, met en évidence comment Luc a savamment composé cette introduction en réunissant des éléments de différentes formes littéraires : prologue, apparition, scène d'adieu, et ascension.

17. Pour une explication plus détaillée sur celle-ci, voir A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, Padova (Messaggero) 2003, 53-71.

18. Ainsi A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah*, 96-97.

Luc présente ensuite un exposé synthétique (voir *Actes* 1,3) des apparitions pascales destinées aux apôtres, en faisant allusion aux scènes de reconnaissance (voir *Luc* 24,36-43) et aux instructions du Ressuscité (voir *Luc* 24,44-48). Deux données singulières et significatives caractérisent ce bref résumé. Premièrement, les rencontres pascales se répartissent sur « quarante jours », à la différence de l'Évangile qui les situe « le premier jour après le samedi » (voir *Luc* 24,1.13.36). Cette indication ne signifie pas que Luc veuille dater l'Ascension ni fixer avec précision une limite temporelle aux apparitions (voir *Actes* 13,31, où il évoque, en termes plus généraux, « de nombreux jours »). Le nombre « quarante » est un chiffre biblique qui fixe la plupart du temps une durée symbolique (voir par ex. *Nombres* 14,33 ; *Exode* 24,18 ; 1 *Rois* 19,8). Dans les traditions judaïques sur « l'enlèvement » au ciel (voir 4 *Esdras* 14 ; 2 *Baruch* 76,4 ; 2 *Hénoch* 72,1) apparaît parfois de manière significative une période de « quarante jours », qui correspond à un temps d'instruction avant l'Ascension. Par ailleurs, dans les sources rabbiniques, « quarante » symbolise un temps d'apprentissage complet. L'indication lucanienne semble donc suggérer que le Ressuscité a instruit d'une façon tout à fait appropriée ses apôtres en vue du temps de son absence¹⁹. La seconde donnée importante est l'objet de cette instruction, qui consiste à « les entretenir du Royaume de Dieu ». En définissant de cette manière le contenu de l'enseignement du Ressuscité (différent de *Luc* 24,44-47), Luc entend souligner la continuité entre le message de Jésus (voir par ex., *Luc* 4,13 ; 16,16) et celui de l'Église (voir *Actes* 8,12 ; 14,22, 19,8 ; 20,25 ; 28,23.31). Un message qui, dans les *Actes*, trouvera parfois une déclinaison christologique avec l'ajout de l'expression « et ce qui concerne Jésus ».

Dans la suite du texte, qui se focalise sur une seule scène d'apparition (voir *Actes* 1,4-5), Luc trouve le moyen de reprendre (voir *Luc* 24,49) l'ordre donné par Jésus aux apôtres de ne pas s'éloigner de Jérusalem : la cité sainte doit marquer la continuité « spatiale » entre le temps de Jésus et celui de l'Église. En effet, de même que s'y est accompli l'événement salvateur du Christ, de même, c'est là que devra s'ouvrir la mission de l'Église dans la force de l'Esprit. Luc continue ensuite au discours direct, en mettant dans la bouche du Christ, comme sa promesse, la parole du « baptême dans l'Esprit » attribuée par la tradition synoptique au Baptiste (voir *Marc* 1,8 ; *Matthieu* 3,11 ; *Luc* 3,16), avec la spécification qu'elle se réalisera « sous peu de jours ». L'effet produit est d'intensifier, ultérieurement, le lien entre Jésus et l'Église, puisque le don de l'Esprit, dont naît cette dernière, apparaît comme la réalisation d'une promesse de Jésus, rappelée à présent à la mémoire des apôtres. Dans le même temps, l'indication temporelle « sous peu de jours », non seulement projette sur la Pentecôte l'accomplissement de la parole de Jésus, mais donne aussi l'occasion d'introduire la thématique

19. Voir pour ce sujet A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah*, 78. 97-99 ; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 176-186 ; et plus synthétiquement D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève (Labor et Fides) 2007, 38-39.

eschatologique, l'effusion de l'Esprit étant attendue pour les derniers temps (voir *Joël* 3,1-5 dans *Actes* 2,17-21).

De fait ceux qui étaient «réunis» – vraisemblablement les apôtres eux-mêmes – posent au Ressuscité la question : « Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas restaurer la royauté en Israël ? » (*Actes* 1,6). En elle-même la demande reflète l'espérance populaire, apocalyptique et nationaliste de la restauration d'Israël – avec par voie de conséquence la libération des ennemis oppresseurs – espérance dont l'on trouve des signes répétés dans l'Évangile²⁰. Il faut cependant considérer que – comme il advient parfois dans l'œuvre lucanienne – la question est formulée en vue d'attirer l'attention du lecteur sur la réponse qui suit. Cette demande en effet semble sous-tendre trois questions auxquelles la réponse de Jésus apporte un correctif. À la question « temporelle », c'est-à-dire la question de savoir si l'accomplissement eschatologique est maintenant en train d'être atteint, Jésus apporte une mise au point, en refusant les spéculations apocalyptiques sur la fin des temps, et en remettant au pouvoir du Père l'arrivée de cet événement (voir *Actes* 1,7)²¹. À la question « christologique » de savoir si Jésus va à présent entrer en action, la réponse opère un déplacement de l'attention sur l'Esprit qui va descendre sur les apôtres. Enfin, à la question « spatiale » de savoir si le Royaume, et le salut qui s'en suit, sont seulement pour Israël, la parole de Jésus réalise un élargissement avec la perspective d'un témoignage qui doit atteindre les extrémités de la terre (voir *Actes* 1,8)²². L'attente d'une Parousie imminente se voit donc repoussée tandis que la réponse révèle dans le temps qui commence le « temps de l'Église », caractérisé par le don de l'Esprit et par le devoir de témoignage universel.

Ainsi la préoccupation qui domine est celle d'établir une continuité entre Jésus et l'Église, à travers principalement la figure des apôtres « témoins », et de réfuter les spéculations concernant une fin imminente, afin de faire place au temps historico-salvateur de l'Église. C'est dans ce contexte que se situe, et que prend toute son épaisseur, le second récit de l'Ascension (voir *Actes* 1,9). Ce dernier se distingue par l'accent mis sur le motif du « voir » chez les apôtres. Les récits d'« enlèvement » au ciel se caractérisent par la présence et le point de vue des spectateurs, mais, dans ce récit d'Ascension, le « voir » est singulièrement souligné dans la perspective de qualifier les apôtres de témoins de l'événement Jésus dans son entier, jusqu'à l'Ascension. La présence et le rôle de la « nuée » constituent une autre caractéristique. Elle a pour fonction d'accueillir le Ressuscité, de l'absorber dans la sphère divine et, par conséquent, de le cacher aux yeux

20. Les personnages des récits de l'enfance sont l'expression de cette espérance (Zacharie : *Luc* 1,68-69; Marie : *Luc* 1,54; Siméon : *Luc* 2,25; Anne : *Luc* 2,38) ainsi que les pèlerins d'Emmaüs (voir *Luc* 24,21).

21. La parole est reprise et reformulée à partir de *Marc* 13,32 (= *Matthieu* 24,36) et avait été omise par Luc dans son Évangile.

22. Voir G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, 154ss. ; D. MARGUERAT, *Actes*, 40-42.

des apôtres²³. La nuée est le symbole qui cache et révèle le mystère de la participation du Ressuscité à la gloire divine (voir la transfiguration en *Luc* 9,34-35), elle préfigure en même temps sa parousie (voir *Luc* 21,27), comme le laissent entendre les paroles des deux hommes splendidement vêtus (voir *Actes* 1,11).

L'apparition aux apôtres des deux messagers célestes (voir *Actes* 1,10-11) établit un parallèle avec leur intervention auprès des femmes au tombeau vide (voir *Luc* 24,4-5), et lie étroitement les deux scènes. Dans chacune, en effet, une parole de reproche se trouve suivie par une parole d'interprétation du fait dont les femmes ou les apôtres ont été témoins. Le reproche, dans notre cas, concerne l'attitude des apôtres qui restent en extase à regarder au ciel. Est-ce leur inactivité ou leur incapacité à se rendre compte du départ définitif de Jésus qui se voit réprimandée²⁴? Dans l'une ou l'autre hypothèse il est toutefois évident que le reproche renvoie les apôtres au temps de l'Église – auquel fait place maintenant l'absence de Jésus monté au ciel –, il s'agit d'un temps qui ne doit pas les trouver passifs, dans l'attente de celui qui s'en est allé, mais engagés, avec la force de l'Esprit, dans leur mission de témoignage universel. La parole d'interprétation rassure les apôtres quant à la certitude de la parousie du Christ, malgré l'incertitude du temps de sa venue (voir *Actes* 1,7). Son départ glorieux dans la nuée constitue le fondement et la réplique de son retour glorieux à la fin des temps. Il viendra de la même façon que les apôtres l'ont vu monter au ciel.

Ce deuxième récit d'Ascension vient ainsi fixer l'ouverture du temps de l'Église, destiné à se prolonger indéfiniment jusqu'au retour du Christ. Durant ce temps, pendant lequel le Christ est accueilli au ciel selon le dessein de Dieu (voir *Actes* 3,20s.), Il sera actif, à travers l'Esprit qu'Il a répandu (voir *Actes* 2,33), par l'œuvre des témoins qu'Il a envoyés, la force de la Parole qui rend présente son offre de salut, son « nom » glorieux invoqué par les croyants (voir *Actes* 2,21 ; 9,14.21 ; 22,16), qui œuvre au salut dans le baptême (voir par ex. *Actes* 2,38) et dans les guérisons (voir par ex. 3,6)²⁵.

1.3.3. *L'Ascension et l'histoire lucanienne du salut*

Les récits de l'Ascension, qui se situent à la charnière de l'œuvre de Luc, ont clairement pour fonction de délimiter les époques de cette histoire du salut, qui est le centre de la théologie lucanienne. Ils permettent en même temps d'éclairer certains aspects du mystère pascal. Le modèle des « récits d'enlèvement » est utilisé par Luc précisément parce qu'il apparaissait particulièrement apte à rendre ces perspectives théologiques.

23. Ainsi D. MARGUERAT, *Actes*, 47. Voir également les annotations de H. SCHLIER, « L'ascensione di Cristo », 307.

24. Voir A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah*, 106-107.

25. Sur la condition et l'activité du Christ au ciel, voir A. BARBI, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e redazione in Atti 3,19-21*, Rome (Biblical Institute) 1979, part. 139-143.

Luc montre avec une emphase particulière que les promesses de salut faites à Israël, à travers la parole prophétique, ont trouvé leur accomplissement dans le ministère de Jésus (voir par ex. *Luc* 4,18-21)²⁶, et, au plus haut point, dans sa mort et sa Résurrection (voir *Luc* 24,26s.44-46), si bien que Jésus est réellement le Messie annoncé par les Écritures prophétiques. À présent, l'Ascension narrée à la fin de l'Évangile, avec Jésus qui s'éloigne des siens, met fin à ce temps de Jésus durant lequel le salut promis s'accomplissait par son action et sa présence historique.

Mais le salut réalisé par Jésus devait, selon les prophéties, être proclamé à toutes les nations (voir *Luc* 24,47). Cette offre universelle du salut, dans le respect de la priorité historico-salvatrice d'Israël, caractérise le temps de l'Église. Le récit de l'Ascension, placé au début des *Actes*, ouvre ce temps de l'Église qui s'étendra jusqu'au retour du Christ. Durant celui-ci le Christ qui, étant au ciel, n'est plus visiblement présent, continue son action salvatrice à travers l'œuvre des témoins établis et soutenus par le don de l'Esprit de Jésus (voir *Actes* 16,7). En même temps, le récit suggère aussi que le temps de l'Église est à la fois sous le signe et en rapport avec l'événement eschatologique du retour du Christ, dont la venue est rendue certaine précisément grâce à l'Ascension au ciel. Ce temps de l'Église, en effet, se caractérise comme « les derniers jours » (*Actes* 2,17) « avant que vienne le Jour du Seigneur, ce grand Jour » (*Actes* 2,20), ce qui en fait un temps dense en valeur eschatologique. Il l'est non seulement par l'effusion de l'Esprit sur « toute chair », attendue pour les temps derniers, et par l'annonce prophétique du salut définitif adressée à tous les peuples, mais aussi parce que, face à cette annonce, tout homme est appelé à une décision qui compromet sa condition historico-salvatrice et son avenir eschatologique : « quiconque n'écoutera pas ce prophète sera exterminé du sein du peuple » (*Actes* 3,23)²⁷.

Luc, toutefois, ne veille pas seulement à distinguer, dans l'Ascension, les différentes époques de la réalisation de l'histoire du salut (temps de Jésus, temps de l'Église et son rapport à la parousie), il entend également montrer leur continuité. Aussi trace-t-il tout d'abord une continuité spatiale, en faisant de Jérusalem le lieu où s'accomplit l'événement Jésus et où commence la mission de témoignage de l'Église. Ensuite, il souligne particulièrement la continuité assurée par la figure des apôtres. Jésus, en effet, les a choisis dans l'Esprit, et les a instruits « pendant quarante jours » – c'est-à-dire d'une manière complète – sur le Royaume de Dieu, afin qu'ils donnent une suite à ce qui avait été le cœur de son message. C'est à eux qu'Il a fait la promesse de son Esprit, qui les rendra capables d'accomplir leur devoir prophétique et missionnaire. Il les a fait assister à son Ascension afin qu'ils puissent être les témoins oculaires de tout son événement, depuis le commencement avec le baptême du Baptiste, jusqu'à son départ marqué par la montée au ciel (voir *Actes* 1,21s.). Les apôtres sont donc destinés

26. Voir A. W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah*, 169-170.

27. Voir sur ce sujet A. BARBI, « La missione negli Atti degli Apostoli », in *Ricerche Storico Bibliche* 2 (1990/1) 132-134.

à devenir les témoins qualifiés qui constitueront le pont entre le temps de Jésus et celui de l'Église.

Toutefois la narration de l'Ascension, dans l'optique lucanienne, n'a pas seulement pour fonction de délimiter et continuer l'histoire du salut. Elle sert également à souligner certains aspects singuliers du mystère pascal. L'Ascension, en effet, précise que la Résurrection n'est pas un simple retour à la vie, mais constitue un accès à la sphère céleste et une association au pouvoir salvateur de Dieu, si bien que le Ressuscité reviendra du ciel, à la fin, pour exercer pleinement cette seigneurie salvatrice en tant que « juge des vivants et des morts » (voir *Actes* 10,42). En même temps, le récit de l'Ascension donne une historicité ainsi qu'une forme visible au mystère invisible de l'exaltation de Jésus à la droite de Dieu, et par conséquent de la participation à son pouvoir. Il s'agit ainsi d'en faire un objet de témoignage pour les apôtres qui ont été spectateurs de cet événement. Enfin, l'Ascension rend compte de l'absence du Ressuscité dans ce monde, tout en laissant place à la nouvelle modalité de sa présence et de son action salvatrice, qui se réalise à présent dans le temps de l'Église, par l'action de l'Esprit et à travers la médiation des témoins et de la Parole qu'ils annoncent.

II. La Pentecôte (*Actes* 2,1-13)

Luc est l'unique auteur du Nouveau Testament qui place un laps de temps de cinquante jours entre la Résurrection et l'effusion de l'Esprit, en situant ce dernier événement à la fête de la « Pentecôte ». *Jean* 20,22-23 présente le don de l'Esprit le même jour que Pâques, tandis que Paul (voir 1 *Thessaloniens* 1,5 ; *Galates* 3,1s. ; 1 *Corinthiens* 12,3, *Romains* 5,5), ainsi que les autres auteurs néotestamentaires (voir *Hébreux* 2,4 ; 10,15 ; *Jude* 20), s'ils mentionnent l'envoi et la présence de l'Esprit dans les croyants, ne lient cette réalité à aucun fait temporel, mais la réfèrent plutôt à la condition de la foi/baptême dans le Seigneur ressuscité²⁸. Luc est en outre le seul auteur à « narrer » sous forme théâtrale une effusion communautaire de l'Esprit, en en faisant l'événement fondateur de la communauté croyante²⁹.

Cette narration singulière de la Pentecôte n'est pas pour autant une création lucanienne. Presque tous les chercheurs reconnaissent qu'elle trouve son origine (surtout en *Actes* 2,1-4) dans une tradition, reçue et réélaborée par Luc en fonction de sa vision théologique, de façon à la placer de manière significative aux débuts du temps de l'Église et de la mission chrétienne. Le contenu du récit traditionnel n'est pas facile à reconstruire. Vraisemblablement – comme le pensent plusieurs exégètes – il conservait le souvenir d'une expérience extatique de « glossolalie » – louange à Dieu dans un langage incompréhensible (voir 1 *Corinthiens* 14,2) – expérience attribuée à l'Esprit, qui s'était vérifiée aux débuts de la communauté à

28. Voir J. A. FITZMYER, « The Ascension of Christ and Pentecost », 278-280.

29. Ainsi D. MARGUERAT, *Actes*, 68.

Jérusalem (peut-être à la fête de la Pentecôte). Luc a ensuite réinterprété le récit traditionnel (en particulier en *Actes* 2,5-13) comme un phénomène de « xénolalie », qui consiste à parler en langues étrangères compréhensibles par les auditeurs, afin de souligner la destination universelle du message chrétien. C'est aussi la fonction qu'attribue Luc à la liste traditionnelle des peuples qu'il introduit en *Actes* 2,9-11³⁰.

Ce qui nous intéresse cependant, au delà de ces hypothèses sur le fondement traditionnel du récit pentecostal, est de saisir le sens et la valeur que Luc lui a donnés. À cette fin nous mènerons une analyse synthétique du récit³¹, en distinguant les deux scènes selon lesquelles il s'articule : l'effusion de l'Esprit et ses effets (vv. 1-4), et la réaction de ceux qui y assistent (vv. 5-13).

2.1. *Le jour de la Pentecôte (v. 1)*

L'indication chronologique solennelle « *lorsque le jour de la Pentecôte arriva* », qui introduit la scène, a une saveur biblique (voir *Jérémie* 25,12 LXX) et souligne tout d'abord qu'un temps d'attente a pris fin (voir *Luc* 1,57), vraisemblablement celui qui avait commencé avec le rassemblement de la communauté priante à Jérusalem, après l'Ascension (voir *Actes* 1,12-14). Mais l'expression suggère également un « accomplissement »³², de sorte qu'il faut voir dans les événements du jour de la Pentecôte l'accomplissement de la promesse vétérotestamentaire (voir *Joël* 3,1-5=*Actes* 2,17-21), et de la promesse-même de Jésus (voir *Luc* 24,49 et *Actes* 1,5.8) d'envoyer l'Esprit. Ce n'est pas un hasard si Luc utilise ici une formulation semblable à celle que l'on trouve au début du grand voyage vers Jérusalem : « *comme arrivait le temps où il allait être enlevé du monde* » (*Luc* 9,51). Luc signale ainsi une nouvelle étape dans l'histoire du salut, et crée une correspondance entre le temps de Jésus, qui atteint son sommet à Jérusalem avec l'Ascension, et le temps de l'Église, qui s'ouvre à Jérusalem avec la Pentecôte³³.

Il est difficile d'établir si situer l'événement le jour de la « Pentecôte » faisait déjà partie de la tradition reprise par Luc, ou s'il s'agit d'un ajout

30. Voir G. SCHNEIDER, *Atti degli Apostoli. Parte prima*, Brescia (Paideia) 1985, 337-340. J. ZMIJEWSKI, *Atti degli Apostoli*, Brescia (Morcelliana) 2006, 131, affirme qu'il s'agit de la position de la plus grande partie des exégètes, même s'il semble ensuite opter pour une tradition qui, au contraire, parle d'un phénomène de « xénolalie » dotée par Luc d'une tonalité de « glossolalie » (voir pp. 131-134).

31. Pour une explication plus détaillée, voir A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 1-14)*, 78-90.

32. Ainsi J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13*, Stuttgart (KBW) 1973, 94-95 ; J. ZMIJEWSKI, *Atti*, 135. G. SCHNEIDER, *Atti*, I, 344, pense que le sens d'« accomplissement » est au moins implicite. À la différence de J. DUPONT, « La prima pentecoste cristiana (Atti 2,1-11) », in ID., *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma (Paoline) 1975, 827, qui estime qu'ainsi on en déduit davantage que ce que peut contenir le verbe et que suggèrent les parallèles.

33. Voir A. WEISER, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12*, Würzburg (Gütersloh/Echter) 1981, 81-82.

dans sa rédaction. Dans tous les cas il est possible que Luc ait saisi dans cette fête un sens en accord avec l'événement narré.

«*Pentecosté*» (= cinquantième jour) était appelée dans le judaïsme hellénistique (voir *Tobie* 2,1 ; 2 *Maccabées* 12,32) la «fête des Semaines» puisqu'elle se célébrait sept semaines après le début de la moisson. Mais déjà à partir de *Lévitique* 23,15, se trouve attesté le lien chronologique de cette fête avec la Pâque, et dans le judaïsme au début de l'ère chrétienne, on la considérait unanimement, malgré la différence de calcul entre les divers groupes religieux, comme la conclusion solennelle du cycle pascal. C'est précisément cette signification de la Pentecôte qui pouvait permettre à Luc d'interpréter et présenter l'effusion pentecostale de l'Esprit comme la conclusion de l'événement pascal chrétien.

Il se peut aussi, possibilité plus difficile à établir avec certitude, mais non pour autant à exclure, que Luc ait saisi et mis en valeur le sens théologique que la Pentecôte a progressivement pris en tant que fête du renouveau de l'alliance. Le *livre des Jubilés* (voir 6,21), rédigé plus d'un siècle avant l'ère chrétienne, considérait la Pentecôte en même temps comme fête des prémices et fête du renouvellement de l'alliance. Les Esséniens de Qumrân, par la suite, semblent considérer la Pentecôte comme leur fête principale, fête au cours de laquelle ils renouvelaient rituellement leur participation à l'alliance avec Dieu. Ce passage du sens agricole au sens historico-salvateur de la Pentecôte a vraisemblablement connu une accélération avec la destruction du Temple en 70 ap. J.-C. Toutefois ce n'est qu'à la moitié du II^e siècle que l'on trouve le premier témoignage rabbinique clair de la Pentecôte comme fête de l'alliance et du don de la Loi au Sinaï³⁴. Si cette transformation du sens de la fête de Pentecôte avait déjà été saisie par Luc à son époque – ce que l'on peut sérieusement supposer –, l'on comprend que ce dernier ait pu voir, dans l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte, le sceau d'une alliance renouvelée de Dieu avec son peuple, et qu'il ait donné à la Pentecôte chrétienne une valeur d'événement fondateur pour l'Église³⁵.

Sur cet arrière-plan important, le récit évoque les protagonistes de l'événement: «ils se trouvaient tous ensemble dans un même lieu». La valeur générique de «tous» peut renvoyer autant au cercle étroit de *Actes* 1,13-14 qu'à l'assemblée de 120 personnes en *Actes* 1,15. L'important est que le lecteur soit renvoyé au premier noyau d'une communauté rassemblée autour des apôtres, premiers destinataires de la promesse du Ressuscité, et qu'il garde en mémoire l'attente priante qui caractérisait ces derniers après l'Ascension de Jésus (voir *Actes* 1,14). Luc, en effet, cherche à montrer le lien entre la prière prolongée et le don de l'Esprit: lien qu'il avait déjà mis en évidence au baptême de Jésus (voir *Luc* 3,21) ainsi que dans son enseignement sur

34. Pour la transformation du sens de la Pentecôte juive voir le commentaire approfondi de D. MARGUERAT, *Actes*, 71-72; J. KREMER, *Pfingstbericht*, 11-24.

35. Sur cette position voir J. ZMIJEWSKI, *Atti*, 136-137; J. DUPONT, «La nuova Pentecoste (Atti 2,1-11)», in ID., *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo, MI (Paoline) 1985, 179-181; D. MARGUERAT, *Actes*, 72-73.

la prière (voir *Luc* 11,13). L'expression suivante, qui indique l'unité de ce groupe (*epi to auto*), oscille entre un sens local (dans le même lieu) et un sens social-ecclésial (unaniment). Luc, qui souligne volontiers l'unité et la concorde des premiers chrétiens (voir *Actes* 1,14 ; 2,44.46 ; 4,24.32 ; 5,12), entend vraisemblablement faire allusion au fait qu'ils sont ensemble non seulement physiquement, mais aussi en tant qu'assemblée unie par le cœur³⁶.

L'indication d'un temps historico-salvateur, la nouvelle valeur de la fête de la Pentecôte, la réunion du premier noyau de la communauté dans la prière et la concorde : tout constitue une préparation significative et solennelle à l'événement de l'effusion de l'Esprit.

2.2. Phénomènes théophaniques et effusion de l'Esprit (vv. 2-4)

Deux phénomènes à caractère théophanique mettent en évidence l'irruption de l'Esprit. Le premier est de type « auditif » (v. 2) : un « bruit », assimilé à un coup de vent violent, remplit la maison où se trouve rassemblé le noyau de la communauté. Il arrive « tout à coup » et provient « du ciel », ce qui suggère le caractère souverain et inattendu de l'initiative divine. Le second est de type « visuel » (v. 3) : l'apparition – typique des théophanies ou des angélophanies (*Genèse* 17,1 ; *Ex* 3,2) – de « langues » qui semblent de feu. L'image du feu rappelle la parole de Jean-Baptiste sur le baptême messianique « dans l'Esprit Saint et le feu » (voir *Luc* 3,16), tandis que l'ambivalence du terme « langue » (à la fois organe et langage) renvoie à la capacité de « parler en d'autres langues », effet du don de l'Esprit. La division des « langues » qui se posent sur « chacun » crée ensuite une impression à la fois de totalité et d'individualisation, comme si le même don était personnalisé pour chacun. Dans son ensemble, le statut « métaphorique » de la description – souligné par la double comparaison – témoigne de l'effort pour évoquer l'invisible et l'indicible initiative divine dans le don de l'Esprit.

Certains auteurs remarquent que la terminologie utilisée ne renvoie pas d'une façon simple et générique au langage théophanique, mais qu'elle possède des correspondances significatives avec le texte de l'alliance et du don de la Loi au Sinaï (voir *Exode* 19,16-19 LXX)³⁷. Cet élément viendrait renforcer l'hypothèse, déjà présentée au sujet du sens de « pentecoste », que Luc comprend le don pentecostal de l'Esprit comme l'événement de la nouvelle alliance qui devient fondateur du peuple messianique.

Le langage métaphorique et allusif laisse place, à la fin, à l'énonciation directe de ce qui se passe (v. 4). « Tous » ceux qui étaient initialement réunis (voir v.1), ont été à présent « remplis d'Esprit Saint ». Ce « vent violent », image de l'Esprit, qui avait « rempli » l'espace extérieur de la maison (voir v. 2), devient à présent l'Esprit qui « remplit » l'intériorité de ceux qui se

36. AINSI J. DUPONT, « La prima pentecoste cristiana », 828-829 ; J. KREMER, *Pfingstbericht*, 97.

37. D. MARGUERAT, *Actes*, 73, rappelle le « bruit », le « feu », la « voix », « tout » le peuple. J. DUPONT, « La prima pentecoste cristiana », 830-835, et « La nuova Pentecoste », 179-181, donne une analyse plus détaillée.

trouvent là. Du signe extérieur l'on passe maintenant à la réalité intérieure. Mais être « rempli d'Esprit Saint » a pour but – suivant la perspective théologique de Luc (voir *Luc* 1,15.41.67; *Actes* 4,8.31; 13,9) – de se mettre à parler sous cette influence. La présence intérieure de l'Esprit produit comme effet extérieur l'annonce prophétique : ils « *commencèrent à annoncer (l'alein) en d'autres langues* ». L'allusion à la capacité de « parler en langues » pourrait faire penser – ainsi que nous l'évoquions plus haut – à un phénomène de glossolalie. Cependant l'ajout de l'adjectif « autres/étrangères » semble déjà orienter vers la « xénolalie »³⁸. Cet effet se présente enfin comme un don durable de l'Esprit, offert à chacun à sa propre mesure : « *dans la mesure où l'Esprit leur donnait de s'exprimer* ».

L'événement extraordinaire de la Pentecôte est donc fruit de l'initiative divine qui envoie l'Esprit et en « remplit » le premier noyau de communauté chrétienne, pour en faire un peuple de prophètes, tous capables, selon la mesure donnée à chacun, d'annoncer « les merveilles de Dieu » (*Actes* 2,11).

2.3. « *De toutes les nations qui sont sous le ciel* » (vv. 5-13)

La scène se déplace à présent de la maison à la ville. La description de l'événement pentecostal et de ses effets se trouve suivi par la réaction d'une « foule », dont il n'avait pas été fait mention avant. Ce nouveau sujet se présente composé de « *Juifs pieux qui habitent Jérusalem* », mais qui proviennent « *de toutes les nations qui sont sous le ciel* » (v. 5). Cette caractérisation n'a pas qu'une fonction informative, elle témoigne d'une forte valeur symbolique et théologique. À Jérusalem, d'où l'évangélisation universelle devait commencer (voir *Luc* 24,47³⁹; *Actes* 1,8), se trouvent présents des membres du peuple d'Israël en provenance de toute la diaspora juive. Cette foule représente donc avant tout la perspective du rassemblement d'Israël à partir de sa dispersion entre tous les peuples⁴⁰. L'insistance sur leur origine « *de toutes les nations qui sont sous le ciel* » montre que Luc les considère, au moins symboliquement, comme représentatifs de l'universalité des peuples. Par la suite, l'insistance sur la diversité de leurs langues maternelles (vv. 6-8), ainsi que l'insertion de la traditionnelle « liste des peuples » (voir vv. 9-11)⁴¹, accentuent cette impression d'universalisme⁴².

38. Voir J. KREMER, *Pfingstbericht*, 120-122; D. MARGUERAT, *Actes*, 75; J. ZMIJEWSKI, *Atti*, 140-141; A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*, I, 85.

39. Voir G. BETORI, « Lc 24,47: Gerusalemme e gli inizi della predicazione ai pagani negli Atti degli Apostoli », in ID. *Affidati alla Parola. Ricerche sull'Opera di Luca*, Bologna (Dehoniane) 2003, 243-262.

40. Ainsi J. KREMER, *Pfingstbericht*, 131; J. ZMIJEWSKI, *Atti*, 141.

41. Une proposition intéressante de G. GILBERT, « Roman Propaganda and Christian Identity », 247-253, est de voir dans cette « liste des peuples » un accent polémique : tandis que Rome vantait son rôle ambitieux de maîtresse du monde habité, et se servait à cette fin de listes des peuples soumis, Luc revendiquerait, par cette « liste des peuples », la seigneurie de Jésus et de l'Église sur l'humanité.

42. Voir J. DUPONT, « La nuova Pentecoste », 182.

Aussi, depuis le jour de sa naissance à la Pentecôte, l'Église est-elle confrontée symboliquement à tous les peuples auxquels elle est appelée à annoncer le salut, et les protagonistes de l'événement pentecostal sont déjà représentatifs de ce peuple potentiel de Dieu, qui devra être réuni parmi « les Juifs » et « les païens » (voir *Actes* 15,4), par la mission ecclésiale. La Pentecôte, précisément parce que Luc la considère comme un événement fondateur, révèle la nature de l'Église en tant qu'essentiellement missionnaire.

La réaction, face à l'événement pentecostal, de cette foule significative est évoquée dans un *crescendo*. Le « bruit » (voir v. 2), qui est à présent appelé « voix » (v. 6a), provoque son rassemblement. Il y a pour commencer un mouvement de « bouleversement », parce que chacun entend les apôtres (et ceux qui les accompagnent) parler dans son propre dialecte (v. 6b). Puis vient la description d'un état d'« extase » et d'« étonnement » dû au fait que tous ceux qui parlent sont « galiléens », et que pourtant, chacun les entend parler dans son propre dialecte natal (vv. 7-8). Enfin, la liste des peuples (voir vv. 9-1), qui présente l'auditoire comme représentatif de l'universalité, est suivie de nouveau du constat que tous entendent les apôtres « annoncer en langues étrangères les merveilles de Dieu ». Il est assez évident que la description de la réaction étonnée, qui s'intensifie, de la foule vise à montrer l'impact extraordinaire qu'a eu sur elle l'effet provoqué par l'Esprit. Cet effet n'est pas un prodige auditif par lequel l'assistance aurait compris la langue correspondant au langage extatique et incompréhensible des apôtres. Il est au contraire présenté de façon répétée comme la capacité des apôtres à « annoncer » (*lalein*) dans les langues de tous les peuples représentés⁴³. À la fin apparaît aussi clairement le contenu de cette annonce : ce sont « les merveilles de Dieu », c'est-à-dire les puissantes actions divines dans l'histoire du salut, qui ont atteint leur point culminant dans l'événement Jésus.

Il est clair que la langue est l'expression, ainsi que le véhicule d'une culture. C'est pourquoi le prodige que l'Esprit opère permet aux apôtres et à l'Église de traduire le message chrétien dans les langues, et donc dans les cultures, de tous les peuples. C'est pour cette tâche prenante, et jamais achevée, que l'Esprit a été donné à l'Église « missionnaire » dans l'événement fondateur de la Pentecôte.

2.4. La Pentecôte dans le contexte de l'œuvre lucanienne

Il semble clair que Luc a créé un parallélisme de structure entre le début du ministère de Jésus et le commencement de la mission de l'Église. Lors de l'épiphanie qui suit le baptême (voir *Luc* 3,21-22), tandis que Jésus est en prière, le ciel s'ouvre, l'Esprit descend sous forme visible, et une voix qui vient du ciel proclame Jésus Fils messianique. Cette scène trouve son interprétation dans la synagogue de Nazareth (voir *Luc* 4,18-19) avec la lecture de *Isaïe* 61,1s. (58,6). De même, à la Pentecôte, sur une communauté qui est en prière (voir *Actes* 1,15), l'effusion de l'Esprit, qui en fait la communauté

43. Ainsi G. SCHNEIDER, *Atti*, I, 349; J. DUPONT, « La nuova Pentecoste », 183.

messianico-prophétique, survient dans une théophanie, accompagnée de phénomènes visibles et auditifs. La véritable interprétation de l'événement narré est donnée dans le discours de Pierre, à travers la citation de *Joël* 3,1-5 (voir *Actes* 2,17-21)⁴⁴.

Le lien entre les deux commencements n'est pas seulement de type structurel. Il met en lumière un aspect important de la pneumatologie lucanienne. Ce Jésus qui est né par l'œuvre de l'Esprit (voir *Luc* 1,35), reçoit lors de l'épiphanie, après le baptême (voir *Luc* 3,21s.), l'Esprit, signe d'investiture messianique. Cet Esprit restera de façon stable sur lui pour le consacrer Messie prophète, appelé à annoncer en paroles et en actes le salut définitif de l'année de grâce du Seigneur (voir *Luc* 4,18-19). Ce même Jésus, élevé à la droite de Dieu, après avoir reçu en plénitude du Père la promesse qu'est l'Esprit Saint, l'a répandu à la Pentecôte sur l'Église, ainsi qu'ont pu le voir et l'entendre ceux qui ont assisté à cet événement (voir *Actes* 2,33⁴⁵). L'Esprit est donc répandu sur l'Église par la médiation de Jésus exalté; et c'est l'Esprit même de Jésus (voir *Actes* 16,7) qui constitue à présent l'Église comme son peuple messianique. Avec l'effusion de la Pentecôte – ainsi que l'éclaire la citation de *Joël* 3,1-5 (*Actes* 2,17-21)⁴⁶ – commence un nouveau temps eschatologique, le temps de l'Église. Ce sont les derniers jours avant le jour grand et manifeste du Seigneur, jours au cours desquels doit trouver son accomplissement l'aspect des prophéties messianiques qui concerne l'annonce du salut à toutes les nations, jusqu'aux extrémités de la terre (voir *Luc* 24,47; *Actes* 1,8). Pour cela, l'effusion de l'Esprit établit l'Église en tant que peuple prophétique: la citation de *Joël* utilise deux fois l'expression « prophétiseront » (*Actes* 2,17.18). L'Église exercera sa fonction prophétique d'annonce sur le modèle de Jésus, en paroles ainsi qu'en « signes et prodiges ». Quant à l'extension de cette annonce du salut aux extrémités de la terre, ce sera l'Esprit lui-même qui incitera et guidera l'Église et les évangélistes⁴⁷.

En ce qui concerne l'expansion missionnaire, il faut relever que la première Pentecôte hiérosolymitaine, tout en demeurant unique par son caractère fondateur, trouve un écho dans d'autres effusions communautaires de l'Esprit, qui marquent des étapes significatives sur la voie de l'annonce du salut aux extrémités de la terre⁴⁸. On peut ainsi parler de « pentecôtes

44. Voir sur ces sujets J. KREMER, *Pfingstbericht*, 204-211; A. BAARLINK, « Die Bedeutung der Prophetenzitate in Lk 4,18 und Apg 2,17-21 für das Doppelwerk des Lukas », dans J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven (University Press) 1999, 483-491.

45. Sur l'importance décisive de ce texte pour la pneumatologie lucanienne, voir O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Québec (Fides) 1991.

46. Pour la valeur herméneutique et programmatique de cette citation, voir A. BARBI, « La funzione ermeneutica e programmatica di Gioele 3,1-5 (LXX) negli Atti degli Apostoli », dans G. De Virgilio-P.-L. Ferrari, « *Come lingue di fuoco* » (*At* 2,3). *Studi lucani in onore di Mons. C. Ghidelli*, Roma (Studium) 2010, 63-90.

47. Voir A. BARBI, « La missione negli Atti », 142-145.

48. Voir à ce sujet J. KREMER, *Pfingstbericht*, 191-203.

en chaîne» qui se réalisent là où il s'agit d'étendre le noyau pentecostal aux dimensions du monde⁴⁹. Outre l'effusion communautaire de l'Esprit sur l'Église persécutée en prière (*Actes* 4,29-31) en vue de la rendre courageuse pour proclamer la Parole dans des situations difficiles, sont à mentionner aussi la Pentecôte des Samaritains (voir *Actes* 8,14-17), ainsi que celle du premier noyau de chrétiens à Éphèse, issus du cercle du Baptiste (voir *Actes* 19,1-7). Au delà des problèmes d'interprétation que posent ces textes, il paraît assez clair que la descente de l'Esprit vient soutenir des champs problématiques de la mission (Samaritains, disciples du Baptiste) et marque de nouvelles étapes importantes dans l'expansion missionnaire. La Pentecôte dans la maison de Corneille est encore plus significative (voir *Actes* 10,44-48). L'effusion de l'Esprit y est décrite, par rapport à la Pentecôte hiérosolymitaine⁵⁰, en termes voisins tout en étant choisis avec soin. Elle a pour objectif de pousser Pierre à accueillir les païens dans l'Église par le baptême, ainsi que de montrer le traitement égal, de la part de Dieu, des Juifs et des païens, tout comme leur mise à égalité complète dans l'Église. Cette égalité créée par le don de l'Esprit se trouve soulignée par Pierre d'une façon significative: «Dieu leur a accordé le même don qu'à nous» (*Actes* 11,17); et «Dieu, qui connaît les cœurs, a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit Saint tout comme à nous» (*Actes* 15,8). Avec cette effusion soudaine et inattendue de l'Esprit, Dieu lui-même a voulu se choisir «un peuple d'entre les païens pour le consacrer à son Nom» (*Actes* 15,14). C'est ainsi que l'Esprit, qui incite à dépasser toute barrière, pousse l'Église vers des domaines de mission toujours nouveaux.

L'Esprit, qui a fait naître à la Pentecôte l'Église prophétique et missionnaire, la précède, l'entraîne et la guide continuellement aujourd'hui, comme à ses débuts, pour qu'elle reste fidèle à la mission définie, et non encore complètement réalisée, du Ressuscité: «Vous serez mes témoins... jusqu'aux extrémités de la terre» (*Actes* 1,8).

Augusto Barbi, prêtre du diocèse de Vérone, diplômé en Sciences bibliques au Pontificio Istituto Biblico et docteur en Théologie biblique à la Pontificia Università Gregoriana. Il est professeur de Théologie biblique à la Facoltà Teologica Del Triveneto. Il enseigne l'Exégèse du N.T. et la Théologie biblique au Studio Teologico S. Zenò. Outre sa thèse de doctorat *Il Cristo celeste presente nella chiesa. Tradizione e redazione in At 3,19-21* (Roma 1979, PIB), il a publié deux volumes de commentaires des *Actes des Apôtres* (ed. Messagero) ainsi que de nombreux articles sur l'œuvre lucanienne dans des revues spécialisées (*Rivista Biblica*, *Ricerche Storico Bibliche*, *Communio*, *La Scuola Cattolica*, *Parola Spirito e Vita*, *Parole di Vita*), dans le *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* et dans divers volumes collectifs.

49. Ainsì D. MARGUERAT, «L'opera dello Spirito», in ID., *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, Cinisello Balsamo, MI (San Paolo) 2002, 113s.

50. Voir C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1-11,18)*, Frankfurt am M.- Berlin ecc. (Peter Lang) 1993, 153-164.

Henry de VILLEFRANCHE

Le double récit lucanien une théologie de l'accomplissement

Au moment où les *Actes des Apôtres* entreprennent de raconter l'Ascension, l'auteur rappelle, dans un bref prologue, qu'il a « dans son premier livre » poursuivi son récit « jusqu'au jour où [...] il fut enlevé au ciel » (*Actes* 1,1-3). Il souligne donc d'emblée, d'une manière appuyée, qu'il a déjà raconté ce qu'il va pourtant de nouveau mettre en scène. À vrai dire, il ne suffit pas de signaler un dédoublement du récit : le lecteur repère aisément que l'un s'insère dans le mouvement conclusif de l'Évangile, tandis que le second inaugure une nouvelle séquence narrative, celle des *Actes* ; il repère également que la même scène est racontée selon deux points de vue différents : de *Luc* 24 à *Actes* 1, le regard se déplace du Christ aux témoins de la scène. À une Ascension-Pentecôte conçue comme le couronnement glorieux de l'œuvre du Christ succède une séquence narrative qui souligne l'inquiétude des témoins et la mission nouvelle qu'ils reçoivent. Or l'exégèse actuelle, dans sa quasi-totalité, signale non seulement l'unité de l'auteur, saint Luc, mais également l'unité de l'œuvre que constituent l'*Évangile selon saint Luc* et les *Actes des Apôtres*, unité couramment désignée par l'expression « Luc-Actes »¹. Un regard sur la composition d'ensemble de ce diptyque s'avère donc indispensable pour éclairer efficacement ce double point de vue porté sur l'élévation du Seigneur et la promesse de l'Esprit, élargissement d'autant plus nécessaire que saint Luc est le seul à envisager ensemble, comme un tout, les deux mystères de l'Ascension et de la Pentecôte. Repérer l'unité ne suffit pour-

1. Dans le *Cahier Évangile* numéro 114, intitulé « L'œuvre de Luc » (2000), O. FLICHY présente clairement les données de cette thèse. Cette unité d'auteur, affirmée par l'exégèse des Pères, a été remise en question au début du XX^e siècle à partir de données historiques externes. Le diptyque forme pourtant une unité littéraire et théologique.

tant pas : celle-ci, en effet, n'exclut pas la tension entre les deux panneaux du diptyque, tension assumée et, probablement, soigneusement orchestrée par le narrateur. Comment qualifier cette unité complexe pour en exploiter théologiquement les ressources ?

Des témoins à Jésus : « les actes accomplis parmi nous »

«Étant donné que beaucoup ont entrepris de composer un récit des *actes* (*praxeis*) qui se sont accomplis parmi nous...» (*Luc* 1,1) : le terme par lequel Luc désigne ce que rapportent ses récits renvoie dès le premier verset au titre des *Actes des Apôtres*. Qui est témoin de l'accomplissement ? Un lecteur peu attentif pourrait penser qu'il s'agit des contemporains immédiats de Jésus. Mais le texte infirme cette interprétation. Luc emploie en effet un parfait passif pour le verbe *accomplir*. Le parfait en grec relate un acte passé dont les conséquences se concrétisent dans le présent. C'est Dieu qui a fait que ces actes passés ont pris, écrit O. Flichy «leur pleine mesure, se sont totalement réalisés dans la communauté lucanienne²». Cette plénitude renvoie naturellement à la réalisation des promesses contenues dans les Écritures, thème qui se trouve précisément au centre du dernier chapitre de l'Évangile : ce qui est advenu à Jésus accomplit la Loi, les Prophètes et les Psaumes (*Luc* 24,27-44). C'est là l'objet de la première explication chrétienne des Écritures faite par le Christ lui-même à Emmaüs. Or celle-ci est comme «mise en réserve» par le récit, puisque seul Cléophas, et non le lecteur, en découvre le contenu. C'est dans le livre des *Actes* que les grands témoins, Pierre, Étienne et Paul, font connaître comme en écho la leçon d'Emmaüs. Les «actes accomplis parmi nous» l'ont donc été parmi les contemporains du Christ *comme* parmi les contemporains de Luc.

Le deuxième verset vient confirmer cette analyse : «selon ce que nous ont transmis ceux qui sont devenus dès le commencement témoins oculaires et serviteurs de la Parole». Si nous étudions de près ce verset et le précédent nous constatons que Luc se situe à la troisième génération de témoins. Le «nous» du verset précédent ne peut donc que qualifier la communauté chrétienne à laquelle il s'adresse, comme il désigne les communautés chrétiennes dont nous voyons la constitution *in fieri* (en train de se faire) dans le livre des *Actes*.

On doit observer ici un phénomène inhabituel dans l'optique juive traditionnelle. Celle-ci part généralement d'une promesse, plus ou moins explicite, pour cheminer vers son accomplissement. Or, dans les *Actes*, le témoin part d'une observation extraordinaire, la conversion des païens par exemple, qu'il cherche à comprendre en remontant à ce que Jésus a dit et fait. L'ordre adopté pour l'*expositio* (qui fait se succéder *Évangile* et *Actes*)

2. *Ibid.*, p. 12.

ne doit pas masquer ce que le prologue de l'Évangile prend soin de préciser en dévoilant, en quelque sorte, sa propre genèse : la démarche de foi ne conduit pas seulement de l'Évangile à la vie présente ; elle peut aussi partir de l'expérience présente pour chercher sa source dans l'Évangile. Les « actes accomplis parmi nous » se présentent ainsi comme un don de Dieu dont il faut reconnaître la source dans la personne du Christ. Plus précisément, le récit s'emploie à montrer que le même Esprit, dont l'action se manifeste de la Pentecôte à la propagation de la Parole « jusqu'aux extrémités de la terre » (*Actes* 1,8) agit déjà en Jésus. L'histoire du salut qui semblerait se décomposer en temps bien distincts – temps d'Israël, temps de Jésus et temps de l'Église – est unifiée par le don de l'Esprit.

Le prologue de l'Évangile, qui vaut en fait pour l'ensemble du diptyque³, renvoie donc à un double accomplissement : l'accomplissement des Promesses dans la communauté des croyants, dont Luc témoigne par la tradition des « témoins oculaires » devenus « serviteurs de la Parole », exige de remonter à l'accomplissement dans la personne même du Christ, ce dernier étant la source de l'autre. Ainsi s'éclaire déjà le double récit de l'Ascension, à la fois conclusion de l'œuvre du salut opérée dans la personne du Christ et commencement de cette même œuvre accomplie dans les *Actes des Apôtres*. On le voit, l'organisation du récit est d'emblée porteuse d'une signification théologique, puisqu'elle tente de représenter la relation entre un point de vue christologique et un point de vue ecclésiologique.

Un pacte de lecture

Dès le prologue de l'Évangile, on observe également que le lecteur est engagé dans un processus de « véridiction ». La structure du récit lui permet en effet de vérifier la cohérence d'une logique divine qui se déploie au fil des événements. Ce processus de « véridiction » est d'abord induit par le décalage qui apparaît dès le commencement du récit en *Luc* 1,5 : l'historien auto-désigné Luc raconte une scène qui se déroule dans un espace clos – le saint du Temple – entre un vieux prêtre, Zacharie, mort depuis longtemps lorsque Luc entreprend d'écrire, et un ange qui se dénomme Gabriel. Ces faits sont évidemment invérifiables mais la vraie question est ailleurs : sont-ils crédibles ? Ce que Luc attend de son lecteur, tant à propos de Jésus que de ses disciples, c'est la foi en l'origine divine de leur mission. Son récit commence donc par une scène de révélation, qui, à propos de Zacharie, sollicite la mémoire de la tradition patriarcale : la naissance d'un fils est

3. Reprenant la question débattue de l'unité d'auteur, l'exégète Henry CADBURY, avait déjà souligné, dès 1927, dans *The Making of Luke-Acts*, à partir d'une analyse du récit, que le prologue de l'Évangile n'introduit pas seulement le premier livre mais constitue une préface à l'ensemble des deux volumes, *Actes* 1,1-12 n'étant qu'une seconde préface circonstanciée aux *Actes*. On consultera la bibliographie conséquente dans J.A. FITZMYER, *Luke I*, p. 287-302, The Anchor Bible, New York, 1983.

l'œuvre de Dieu (*Genèse* 17-21 ; 25 ; 29-30). À propos des disciples, la mémoire est également convoquée : Jésus ressuscité évoque la promesse du Père (*Luc* 24,49 relayée en *Actes* 1,4-5), rappelle le témoignage de Jean-Baptiste, avant d'arriver enfin à l'explicitation du don de l'Esprit. Ce travail de la mémoire fait apparaître des figures convergentes et permet ainsi de reconnaître que l'Esprit promis à Marie (1,35), qui remplit Élisabeth (1,41) est bien celui qui descend sur Jésus (3,22) et remplit les Apôtres à la Pentecôte (*Actes* 2,4). En d'autres termes, seule la mémoire éclairée par la foi est capable d'authentifier la véracité des faits relatés au début de chacun des livrets de Luc.

Que signifie alors *raconter* pour Luc ? Si l'évangéliste atteste que les récits existants sont déjà nombreux et eux aussi fondés sur une tradition oculaire, c'est qu'il ne s'agit pas pour lui de fixer par écrit une tradition originelle et orale en voie de disparition, comme c'est le cas, à une époque comparable, pour la rédaction de la Mishna. La raison pour écrire à *nouveau* est positive. Déjà, dans la tradition biblique, le même épisode est souvent raconté deux fois et plus, et des livres entiers se trouvent en double exemplaire. En effet, le passé reste constamment objet de méditation et l'écriture engendre elle-même l'écriture sans pour autant se répéter. La « solidité » revendiquée par Luc dès le commencement de son ouvrage, renvoie moins à une précision supérieure des informations qu'à l'exigence de cohérence du témoignage. Le récit n'est pas encore commencé que le lecteur sait déjà qu'il entre dans un processus de « véridiction » : *Je t'écris*, pourrait-on paraphraser, *pour que tu saches que tout ce que tu sais déjà est vrai, solide, fondé*. Le vocabulaire lié à l'énigmatique Théophile l'inscrit d'ailleurs d'emblée dans une dynamique qui est celle de la foi qui cherche à comprendre. Le troisième Évangile, malgré sa minutie, ne se contente pas de raconter : il met les événements vécus par Jésus et par ses disciples en rapport avec le passé biblique. Pour Luc, raconter signifie remonter la logique d'une histoire en ses plus lointaines préparations. C'est ce qu'on retrouve à la fin du récit (*Luc* 24) : *Il leur expliqua dans les Écritures ce qui le concernait*.

Le dessein général de l'œuvre

L'analyse du prologue des *Actes* vient corroborer cette lecture. En effet, si l'Évangile évoque les « actes accomplis parmi nous » sans précision particulière, le lecteur trouve dans le second prologue la netteté qu'on aurait souhaité découvrir dans le premier : *J'avais consacré mon premier livre, Théophile, à tout ce que Jésus avait fait et enseigné depuis le commencement... On attendait en Luc 1 : Puisque beaucoup ont entrepris de faire un récit ordonné de ce que Jésus a dit et fait... De fait, le prologue des Actes confirme que c'est bien ce que raconte l'Évangile. Mais le nom de Jésus n'apparaît pas dans Luc 1. Cette absence ne peut être commandée que par un souci de cohérence narrative, qui nous introduit dans la logique profonde du texte : le récit commence à jouer le jeu d'une découverte progressive de*

Jésus ; il s'agit de connaître Jésus *tel qu'il se donne à connaître*, c'est-à-dire selon une règle de jeu dont Dieu est le maître. De fait, les premiers épisodes ne parlent pas de Jésus mais de Jean, de ses parents, puis du Messie promis et qui vient. Jésus n'est appelé par son nom qu'au moment de la circoncision. Observant scrupuleux de la modalité de la révélation, Luc laisse les protagonistes et les événements parler d'eux-mêmes.

Cette perspective permet de mieux comprendre la fin de l'Évangile : si *Luc 24* conclut admirablement l'Évangile, il le relance également : le privilège que le lecteur a sur Cléophas, en ayant connaissance de la Résurrection du Christ, s'inverse rapidement. Ce dernier entend l'explication donnée par Jésus, contrairement à nous. Or c'est au début des *Actes* que nous revenons plus longuement sur ce qui est très succinctement raconté du départ de Jésus en *Luc 24*. Les quarante jours sont un bon moyen de dire comment les Apôtres sont rendus capables de continuer l'expérience singulière d'Emmaüs : l'agrafe des deux récits apparaît ainsi comme une invitation à lire les *Actes* comme le déploiement de cette exégèse de l'accomplissement. Dans cette perspective, la géographie devient explicitement symbolique : le cadre de l'Ascension, la « montagne à l'orient de Jérusalem », c'est-à-dire le Mont des Oliviers, indique que c'est l'avenir de la Ville et du Monde dont il va être question (*Ézéchiel 8-11* ; *Zacharie 14*), alors que Béthanie, en *Luc 24*, concentre le regard sur l'intronisation royale de Jésus. On comprend alors que le dernier chapitre des *Actes* répond étroitement à ce dessein général : dans l'ultime discussion de Paul avec la communauté juive de Rome, l'Empire romain est au centre, comme en *Luc 2*, tandis que les discussions entre juifs et païens reprennent ce qui a été établi en *Luc 2,34-35* et, plus encore, dans la scène inaugurale de Nazareth de *Luc 4*. Plus encore, la citation finale d'*Isaïe 6 (9-10)* en *Actes 28,26-28* vient répondre, sous forme d'inclusion, à *Luc 3*, qui reprend *Isaïe 40,3-5*, tout comme les trois autres Évangiles, mais en prolongeant la citation pour souligner la dimension universelle du salut : « Et toute chair verra le salut de Dieu » (*Luc 3,6*). On voit donc que *Luc 1-4* et *Actes 28* forment une inclusion qui renforce l'unité de l'ensemble : ce que Paul fait répondre à ce que Jésus fait. L'agrafe *Luc 24 – Actes 1* ainsi placée au centre devient le foyer théologique de ce diptyque, qui permet de comprendre le passage des actes de Jésus à ceux de ses témoins.

Enlèvement, puissance et mission : la présence continuée du Christ

La présence des mots « enlèvement », « puissance » et « mission » en *Luc 24* et *Actes 1* montre clairement l'intention théologique de la rédaction lucanienne en diptyque. L'enlèvement de Jésus dans l'Évangile est raconté sous le signe de la séparation d'avec ses disciples dans la logique de la scène d'Emmaüs et en référence à la longue scène d'*Ézéchiel* dans laquelle la Gloire de Dieu quitte le Temple (*Ézéchiel 8-10*). Cette séparation

n'engendre aucune tristesse car c'est la conclusion, en forme de confirmation, de l'enseignement de l'Évangile : Jésus vient de Dieu, il lui importe dès l'enfance d'être chez son Père (*Luc* 2,49) et ses disciples ont été rendus capables de le reconnaître comme la Présence même de Dieu parmi eux. La mention du retour au Temple des Apôtres (24,53) remplit la fonction d'achever cette reconnaissance. Comme le Temple a été détruit depuis, la question reste posée : quel sera le lieu nouveau de la joie qui vient de bénir Dieu ? Dans les *Actes*, la mention des quarante jours de la présence de Jésus ressuscité aux Apôtres remplit une fonction de qualification : être avec lui, avoir mangé et bu avec lui, avoir été enseigné du royaume par lui, ressuscité, les prépare à rendre témoignage à la foi en Jésus, signe du Temple nouveau annoncé par Ézéchiel (40-48).

« Et moi, j'enverrai sur vous ce que le Père a promis. Quant à vous, demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en haut » (*Luc* 24,49). On a observé que Luc ne nommait pas immédiatement l'Esprit Saint, mais le donnait à identifier à travers la mémoire d'une promesse. Il faut donc revenir à l'Évangile pour identifier cette « puissance », cette *dynamis* : en *Luc* 1,17 elle est référée à Élie, qu'il est judicieux de convoquer au moment du récit de l'Ascension, et promise à Jean Baptiste, convoqué lui aussi au début des *Actes* (1,5). En *Luc* 1,35, la puissance du Très Haut est annoncée à Marie pour son Enfant. Cette association sera reprise tout au long de l'Évangile (4,14.36 ; 5,17 ; 6,19 ; 8,46 ; 9,1 ; 10,13.19 ; 19,37 ; 21,26.27 ; 22,69 ; 24,49). Cette répartition est lumineuse : elle concerne Jésus dans sa manifestation en Galilée, reconnue par eux à Jérusalem, elle touche des étrangers et se communique aux douze Apôtres et aux soixante-douze envoyés. Elle connote une dimension eschatologique. Sa désignation dans les *Actes* est directe en 1,8. Elle est cependant précédée par la mention du lieu de sa réception, Jérusalem, et par son enracinement dans la promesse du Père relayée par la bouche de Jésus et celle de Jean Baptiste (1,4-5). Cette même *dynamis* se retrouve dans la suite du récit des *Actes* (2,22 ; 3,12 ; 4,7-33 ; 6,8 ; 8,10-13 ; 10,38 et 19,11). L'exemple type est la mention d'Étienne qui, « plein de grâce et de puissance, opérait des prodiges et des signes remarquables parmi le peuple ». Le parallélisme est clair : Étienne fait ce que font les Douze qui font ce que Jésus fait. La puissance de Pâques est inséparable de celle de la Pentecôte. La réforme liturgique a bien mis en lumière cette unité. Au lieu de célébrer deux octaves séparées comme dans le rite extraordinaire, le temps de Pâques dure cinquante jours et relie les deux événements.

Enfin, la mission des Douze en 1,8b a souvent été comprise comme une annonce du plan du livre des *Actes* : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. » Juifs, Samaritains et païens recevront en effet la puissance de l'Esprit qui « tombera sur eux ». Ce verbe « tomber » connaît trois occurrences seulement qui concernent des cercles religieux très précis à Jérusalem (2), en Samarie (8) et à Césarée, où une frontière improbable est franchie, racontée en 10 et assimilée aux deux premières en un second récit de Pierre en 11,15.

L'extension de la propagation de la puissance de l'Esprit Saint a posé bien des difficultés aux premiers disciples venus du judaïsme. On sait la passion des débats qui s'est développée (*Actes* 11) et a culminé lors de l'assemblée de Jérusalem (*Actes* 15). L'intérêt de ces vives discussions est que jamais Pierre n'argumente en rappelant des paroles de Jésus rapportées en *Luc* 24 et *Actes* 1. Luc insiste au contraire sur les vigoureuses interventions surnaturelles d'anges et d'Esprit Saint pour décider Pierre à baptiser Corneille. Cette observation peut ouvrir la discussion sur l'historicité et l'authenticité des paroles de Jésus dans les Évangiles, mais que pourrait-on en tirer d'éclairant? On ne peut plus faire l'économie de l'étude de la stratégie narrative de Luc qui écrit déjà en théologien et réfléchit sur les relations entre Jésus et l'Esprit. C'est bien Dieu qui «ouvre aux païens la porte de la foi» (*Actes* 14,27), et la mission des disciples envoyés par Jésus se déploie grâce à la puissance de l'Esprit. C'est donc bien, dans l'articulation *Luc-Actes*, la mission de Jésus qui se poursuit et qui est reconnaissable grâce aux «événements accomplis parmi nous» (*Luc* 1,1), le nous étant aussi bien référé au temps de Luc qu'à celui de ses lecteurs.

De Jésus aux témoins : théologie des vies parallèles

L'organisation du récit permet ainsi de faire jouer une convergence profonde entre les actes de Jésus et les *Actes des Apôtres*. Cette convergence profonde ne saurait pourtant se réduire à une simple répétition. La vie des Apôtres, pour être Jésus «continué et répandu», n'est pas pour cela simple duplication de la vie du Christ. Par conséquent, il importe aussi de s'attacher aux éléments de tension qui structurent ce diptyque. La disposition canonique fait d'ailleurs résister à la tentation d'en faire une seule et unique œuvre⁴. Deux exégètes, Mikeal Parsons and Richard Pervo n'ont pas manqué de repérer certaines tensions internes à l'œuvre⁵. Les deux textes relèvent selon eux de deux genres littéraires différents, le premier de type biographique, le second de type historiographique. Du point de vue stylistique, le morcellement narratif de l'Évangile n'offre aucun équivalent aux grands discours des *Actes* ou aux séquences narratives de grande amplitude (*Actes* 3-5 ; 10-11 ; 13-14 ; 21-26). De plus, le lecteur passe d'une thématique centrée sur le Royaume dans l'Évangile à un kérygme foncièrement christologique dans les *Actes*. On prendra donc garde à ne pas réduire l'identité singulière de chacun des livres disposés dans le canon biblique :

4. Comme certains l'ont soutenu, en particulier Robert O'TOOLE, *The Unity of Luke's Theology: an Analysis on Luke-Acts* (GNS, 9), Wilmington, Michael Glazier, 1984, ou Donald JUEL, *La Promesse de l'histoire*, Lire la Bible, 80, Paris, Cerf, 1987.

5. *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis, Fortress, 1993. Voir sur ce point D. MARGUERAT, *op. cit.*, p. 59.

un Évangile, parmi les quatre ; un livre des *Actes*, qui oblige à penser un au-delà des Évangiles, que ceux-ci désignent d'ailleurs dans leurs lignes.

Un indice narratif vient corroborer ces analyses. L'Évangile lucanien, lorsqu'on le compare à Matthieu et Marc lus en synopse, se distingue par de nombreux silences : or cette rétention d'informations s'explique par la volonté de raconter des événements similaires ou analogues dans les *Actes*. L'effet obtenu relève de la syncrisis, c'est-à-dire un parallélisme entre l'itinéraire de certains personnages. Le récit des *Actes* développe ainsi les parallèles entre Étienne et Jésus, Pierre et Jésus, Paul et Pierre (et donc Paul et Jésus), le principe étant déjà posé dans le récit, propre à Luc (*Luc* 10), de la mission des soixante-dix qui double celle des douze (*Luc* 9). Les voyages de Paul s'achèvent, comme la vie de Jésus, par une montée à Jérusalem, commencée en *Actes* 19,21. En ne racontant jamais le procès romain, Luc se concentre sur une arrestation et un procès qui font clairement écho à ceux de Jésus. Dans son dernier voyage, Paul traverse les eaux de la mort, tel le nouveau Jonas, invincible désormais dans son annonce de Jésus face aux juifs et aux païens.

La figure de Pierre s'inscrit dans un parallèle plus rigoureux encore : dans le chapitre 12 des *Actes*, Pierre est arrêté par un Hérode pour plaire aux juifs lors de la préparation de Pâques ; il dort entre soldats et gardes ; l'ange du Seigneur le fait se lever ; libéré, il est reconnu par une femme, laquelle n'est pas crue par ses compagnons ; après la stupéfaction, il y a annonce à Jacques et aux frères – autant d'échos lexicaux qui relient étroitement la mystérieuse libération de Pierre et la Passion-Résurrection du Christ. Ainsi, Pierre est passé, comme Jésus, par les forces de la Mort et les victorieusement traversées.

C'est donc à l'image de l'itinéraire de Jésus qu'est rapporté et composé l'itinéraire de Pierre comme celui de Paul, mais aussi, à moindre proportion, celui d'Étienne et de Philippe : de même que « le Christ est passé en faisant le bien », de même ses disciples ; de même que Jésus a prêché, annonçant la conversion et le Règne de Dieu, de même ses disciples ; de même que le Christ a fait des miracles, guérissant et ressuscitant, de même ses disciples⁶. À l'inverse, on peut ainsi comprendre pourquoi le récit des martyres de Pierre et de Paul est omis : le lecteur doit comprendre que la Passion et la Résurrection du Christ se diffractent déjà dans la manière dont ils sont institués comme « témoins » (*martyres*, *Actes* 1,8) par le Christ au moment de son Ascension. La même réalité se manifeste encore et, pourtant, chacune de ces manifestations possède sa singularité propre, nouvel indice d'une seule et même *dynamis* de l'Esprit.

6. Certaines chaînes narratives renforcent ces effets d'écho : l'action de l'Esprit Saint se manifeste de manière surnaturelle (41 visions ou paroles dont 7 dans l'Évangile) ; la foi des centurions (*Luc* 7 et 23, *Actes* 10-11 et 27) ; l'exposé de la mission (*Luc* 5.9.10 et *Actes* 1,8b) qui se déploie dans l'ensemble du livre.

Le double récit lucanien

Le récit de Luc, qui orchestre habilement les ressemblances – et non l'identification – entre les acteurs, répond à la question toujours vive de la communauté ecclésiale sur la présence du Ressuscité. Elle ne voit plus Jésus mais elle confesse qu'Il reste présent par la puissance de l'Esprit qui suscite d'innombrables figures christiques. Comme l'observe Jean-Noël Aletti, «l'accomplissement dont Jésus est porteur n'est pas un terme mais un tremplin, grâce auquel le récit lucanien trouve à la fois son engendrement et sa dynamique ⁷». Le double récit de l'Ascension et de la Pentecôte traduit ce dynamisme de l'accomplissement. Il engage ainsi le lecteur dans un processus de «véridiction», étroitement relié à l'interprétation de toute la tradition scripturaire. Ce processus engage notre lecture de l'ensemble du diptyque : de même que le dernier chapitre de l'Évangile et le premier des *Actes* se répondent, la crédibilité de Jésus comme «envoyé de Dieu», au cœur de l'Évangile lucanien, se laisse également découvrir à travers la crédibilité de ses «témoins» qui suivent leur Seigneur, crédibilité qu'elle seule, pourtant, peut fonder. Cette crédibilité devient ainsi la clef d'un récit qui commence avec les *Actes* mais se poursuit dans l'existence de ceux qui portent le nom de chrétiens (*Actes* 11,26) – un récit qui se donne encore à lire.

Henry de Villefranche, prêtre, enseignant à l'École cathédrale et au Studium Notre-Dame, conseiller religieux à KTO, organise des sessions «Bible Sur le Terrain» et a publié en 2010 *La Bible* aux éditions Eyrolles.

7. *Quand Luc raconte*, Cerf, 1998, p. 107.

Prochain numéro

Mai-juin 2011

BARTH et BALTHASAR
De l'analogie à l'œcuménisme

Jean-Pierre BATUT

Apprendre à vivre les vertus théologiques dans la Pâque du Christ, l'Ascension et la Pentecôte

A proprement parler, en tant que vertu théologique, c'est-à-dire « se référant directement à Dieu »¹ et ayant « Dieu pour origine, pour motif et pour objet »², la foi au sens propre ne peut exister en l'homme qu'à partir du mystère pascal. Elle suppose en effet un rapport radicalement nouveau au Christ, à Dieu, aux frères humains et au monde lui-même. C'est pourquoi le miracle de Pâques n'est pas seulement celui de la résurrection de Jésus, mais aussi celui de la communication de la Bonne Nouvelle de sa glorification à des hommes et à des femmes qui en seront désormais les témoins. S'il est légitime d'affirmer que cette communication relève de la catégorie du miracle, c'est parce qu'elle est tout autre chose que la simple diffusion d'une information – tout comme, du reste, le témoignage qui en résulte : quand nous voyons le soin extrême que mettent les textes néotestamentaires à nous rapporter la nouveauté radicale du passage de la méconnaissance à la connaissance du Ressuscité, nous comprenons que ce passage qui fut un jour celui des disciples doit devenir aussi le nôtre.

S'il est vrai que les vertus théologiques de foi, espérance et charité « adaptent les facultés de l'homme à la participation de la nature divine », disposant les chrétiens « à vivre en relation avec la Sainte Trinité »³, elles supposent que le don de cette participation leur ait été accordé au préalable : la deuxième épître de Pierre, dont on sait qu'elle est pour une large part une catéchèse baptismale, n'hésite pas à l'affirmer, en particulier dans le passage (unique dans l'Écriture) où se rencontre l'expression *theias koinônoi physeôs*, « participants de la nature divine » (2 Pierre 1, 4). L'assimilation au

1. *Catéchisme de l'Église catholique* (ci-après CEC), 1812.

2. CEC 1840.

3. CEC 1812.

divin que recherchaient les sages de l'Antiquité est ainsi revendiquée par la foi chrétienne, non certes sur le mode ascendant de l'apothéose (élévation au rang des dieux), mais sur le mode descendant de l'adoption filiale, par laquelle le Père fait de nous ses enfants en nous unissant à son Fils dans l'Esprit.

Le mystère pascal de Jésus ne concerne pas que son humanité individuelle : il déploie ses effets en tous ceux qui sont unis à Lui par la foi et le baptême. Les fêtes liturgiques de Pâques, Ascension et Pentecôte, de même que les trois sacrements de l'initiation chrétienne (baptême, confirmation, eucharistie) dessinent dès lors un itinéraire qui conduit le chrétien de la foi à l'espérance et de l'espérance à la charité, l'amenant à correspondre de plus en plus au don qui lui a été fait dans la résurrection du Christ, et que l'envoi de l'Esprit de sainteté a rendu communicable à travers le temps et l'espace.

Avant d'évoquer les trois étapes de cet itinéraire, il convient de tenter d'en définir la nature. On pourrait parler d'un processus d'*intérieurisation* par lequel ce qui existait en soi, comme une réalité extérieure à ma vie se met peu à peu à exister pour moi et à devenir le dynamisme même de mon existence – de telle sorte que « dans l'Église catholique, dans l'Eucharistie et dans l'union de l'esprit à l'Esprit, nous sommes contemporains du mystère, proches du mystère, assimilés au mystère, (...) participant à l'événement, puisque par l'Esprit Saint il nous est donné d'y être présents⁴ ».

Nous tenterons, dans les réflexions qui suivent, de mieux rendre compte de ce processus.

La connaissance intérieure du Ressuscité

Dans sa *Grammaire de l'assentiment*, John Henry Newman s'est expliqué sur l'usage théologique qu'il faisait de l'intraduisible idiotisme anglais *realize*. « Réaliser » (si l'on tient à faire violence à la langue française en utilisant ce mot), c'est devenir conscient d'une réalité par toutes les puissances de l'esprit, l'intelligence bien sûr, mais aussi l'imagination et l'affectivité, de telle sorte que cette conscience se traduise dans la pratique par des décisions et des comportements qui engagent la personne. Pour illustrer son propos, Newman prenait l'exemple du processus laborieux qui avait conduit en Grande Bretagne à l'abolition de l'esclavage. Wilberforce, promoteur de l'abolition, s'était donné pour tâche de faire passer ses concitoyens d'une condamnation théorique à une décision effective, mais il s'était bien vite rendu compte que ce passage ne se ferait pas sans une campagne déterminée de sensibilisation destinée à « toucher leur imagination de manière à leur faire *traduire en action* leur reconnaissance de cette iniquité »⁵. Cet exemple permet de comprendre la vraie nature de

4. Albert CHAPPELLE, « Les mystères de la vie du Christ », dans *Au creux du rocher*, Bruxelles, Lessius 2004, p. 168.

5. *Grammaire de l'Assentiment*, IV, 2.

Apprendre à vivre les vertus théologiques

l'« assentiment » selon Newman : un processus dont seule la traduction dans des actes concrets atteste l'authenticité. Il n'est d'assentiment véritable que celui qui rend capable de passer d'une simple conviction sans prise sur le réel à l'agir nouveau qui en résulte.

Le même processus d'assentiment vaudra à plus forte raison pour les réalités de la foi. Sans recourir à la même terminologie que Newman, Romano Guardini (1885-1968) expose de quelle manière les vérités de foi, d'abord situées *en face* du croyant comme des propositions extérieures à lui, se déplacent progressivement *derrière lui* pour devenir ce à partir de quoi il considère toute réalité, aboutissant ainsi à une « vision catholique du monde » (*katholische Weltanschauung*)⁶ seule en mesure d'entraîner des choix et des décisions pleinement conformes à ce qui est cru. L'intériorisation de l'objet de foi s'accomplit éminemment dans le rapport à la Parole de Dieu, écrite ou transmise : celui-ci en devient de plus en plus vivant et transformant. Qui n'a fait l'expérience, en priant à partir de la Parole inspirée, de cette osmose dans laquelle, selon le mot célèbre de saint Grégoire le Grand, « l'Écriture grandit avec celui qui la lit »⁷? Cette croissance où l'âme se révèle dans le corps du texte sacré est la croissance du Christ en moi : le passage du « sens littéral » au « sens spirituel » n'est pas une évasion dans des divagations arbitraires, mais il y a entre le premier et le second le même rapport de continuité sacramentelle qu'entre l'humanité du Christ et la divinité qu'elle dissimule et manifeste à la fois.

De la sorte, sans contradiction aucune, on peut dire que l'accès au sens spirituel, loin de se faire au prix d'un oubli du sens littéral, opère une *incarnation croissante* de ce qui est médité. De même, explique Newman, que tels passages d'Homère ou de Virgile appris par cœur dans l'enfance nous touchent soudain un beau jour parce que notre expérience humaine nous en fait découvrir la véritable portée existentielle, de même un texte scripturaire mille fois lu et entendu de façon « notionnelle » peut transformer notre vie lorsque nous « réalisons » qu'il parle « justement de réalités, et pas seulement de notions »⁸. Seule, en effet, la transformation de ma vie atteste de manière irréfutable que ce processus est allé jusqu'à son terme : c'est ce qui faisait dire à Origène que « les Écritures nous sont d'autant moins claires que notre conversion à Dieu est moins sérieuse »⁹.

Deux textes bien (trop ?) connus peuvent aider à saisir ce dont il est question ici. Il s'agit des deux itinéraires spirituels des « disciples d'Emmaüs » d'une part (*Luc* 24, 13-35) et de l'eunuque de la reine Candace d'autre part (*Actes* 8, 26-40). Ces deux récits nous retracent la naissance de la foi au

6. Voir *Vie de la Foi*, tr. fr. DDB 1968. La chaire de *katholische Weltanschauung* avait été créée tout exprès pour Guardini à Berlin en 1923. Interdit d'enseignement par les nazis, Guardini retrouva sa chaire à Munich après la Seconde Guerre mondiale.

7. *Moralia in Job*, XX, 1.

8. *Grammaire de l'Assentiment*, *ibid.*

9. *Homélie sur le Lévitique* VI, 1.

Christ, et il est important de relever qu'ils le font à partir d'une situation certes marquée par l'impossibilité de croire et par le découragement, mais qui n'est pas pour autant un état de méconnaissance complète. La révélation communiquée par Dieu à Israël est déjà connue des deux « disciples d'Emmaüs », qui, en tant que juifs, « ont Moïse et les prophètes » (*Luc* 16, 29 ; voir *Romains* 9, 4). Dans leur cas, à cette connaissance des Écritures est même venue s'ajouter une connaissance extérieure de la personne de Jésus-Christ, puisqu'ils se sont comptés au nombre des disciples qui mettaient en lui leur espérance pour la délivrance d'Israël (*Luc* 24, 21). Pourtant, il manquait à cette double connaissance la dimension essentielle à laquelle nous rendent sensibles les considérations de Newman et de Guardini, et que saint Augustin résume ainsi : « la Vie marchait avec eux, elle n'était pas encore entrée dans leur cœur ».

De manière analogue, dans le récit de la rencontre entre Philippe et l'eunuque de la reine Candace (*Actes* 8), nous découvrons un homme à qui les Écritures ne sont pas totalement étrangères : il appartient en effet à ces « Craignant-Dieu » qui, tout en ne faisant pas partie du peuple juif, rendent déjà hommage au Dieu d'Israël (voir 8, 27). À la différence des deux disciples d'Emmaüs, cet homme est habité par une immense attente : il frappe obstinément à la porte des Écritures, même si pour lui elles sont encore un livre scellé. Ce même homme pourtant, lorsqu'il lit le prophète Isaïe, ne peut parvenir à discerner le Christ dans la figure du Serviteur souffrant. Il lui manque le guide providentiel qui lui donnera la clef d'interprétation de l'oracle du Serviteur en répondant à la question à la fois simple et pathétique : « *de qui* parle-t-il ? ». C'est alors que l'Esprit Saint fait intervenir Philippe – et, à travers lui, l'Église du Christ : « Philippe prit alors la parole et, partant de ce texte de l'Écriture, lui annonça la Bonne Nouvelle de Jésus » (8, 35).

Les disciples d'Emmaüs et l'eunuque de Candace se rejoignent ici dans une situation paradoxale : ils disposent des Écritures tout en étant dans l'impossibilité d'accéder à Celui dont elles parlent. Comme l'esprit des deux disciples, quoique pour d'autres raisons, l'esprit de l'eunuque est « sans intelligence », au sens que revêt ce mot dans l'étymologie latine : il n'est pas capable de « lire à l'intérieur », ou mieux, de lire *de* l'intérieur ce qui concerne le Seigneur Jésus.

La foi pascal s'accomplit dans l'espérance et la charité

Il est facile de voir que le Christ ressuscité et Philippe après lui se livrent à un travail herméneutique qui est bien autre chose qu'une explication de textes : sans rupture de continuité, la Parole débouche sur la dispensation d'un sacrement pascal – eucharistie dans le premier cas, baptême dans le second – dans lequel, une fois de plus, le Verbe se fait chair. Selon la définition qu'en donne saint Augustin, un sacrement n'est d'ailleurs rien

d'autre qu'une « parole rendue visible »¹⁰ : visible, c'est-à-dire accessible, concrète et tangible, au point de s'accomplir comme événement de salut pour celui qui la reçoit. C'est le cas ici, où tout se passe « comme s'il fallait la réconciliation et la communion pascales pour accéder à la générosité de l'esprit et de la lettre »¹¹.

Le fait qu'un événement décisif se soit produit pour les deux disciples et pour l'eunuque nous est indiqué de façon sobre et explicite à travers le « cœur brûlant » des premiers et la « joie » du second. Il ne s'agit pas d'une joie quelconque, mais de la joie d'être *sauvé* (voir *Psaume* 51, 14) – sauvé en étant introduit dans une communion définitive avec Jésus lui-même. L'idée de *configuration*, classique dans la théologie des sacrements, exprime bien cette réalité nouvelle : « incorporé au Christ par le baptême, le baptisé est *configuré* au Christ (voir *Romains* 8, 29) »¹². Dès lors la foi pascale, foi dans le passage du Crucifié à la gloire de Dieu, s'accomplit elle-même dans la vertu d'espérance : « Nous sommes les membres de son corps, il nous a précédés dans la gloire auprès de toi, et c'est là que nous vivons en espérance »¹³.

Mais l'espérance à son tour n'a de sens que si elle se déploie dans un agir de charité conforme à l'appartenance au Ressuscité :

Ayant donc reçu notre justification de la *foi*, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, lui qui nous a donné d'avoir accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis et nous nous glorifions dans l'*espérance* de la gloire de Dieu (...). Et l'espérance ne déçoit point, parce que l'*amour de Dieu* a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (*Romains* 5, 1-5).

La foi pascale, foi du passage du Crucifié à la gloire de Dieu, n'est réelle que si elle entraîne le passage de ceux qui la professent vers une tout autre manière d'exister dans laquelle Celui qui était mort se révèle à jamais vivant. Le temps intermédiaire entre Pâques et la Pentecôte est pour eux un temps d'adaptation à cette vie nouvelle.

10. Voir *Homélie 80 sur l'évangile de Jean* : « la parole s'ajoute à l'élément (matériel) et il se fait un sacrement, qui est aussi lui-même comme une parole rendue visible » (*IEA* 74B, Paris – Turnhout 1998, p. 68-78).

11. A. CHAPELLE, *Au creux du rocher*, Bruxelles, *op. cit.*, p. 31.

12. *CEC* 1272. Il est à noter que l'idée de « configuration au Christ » apparaît dans la partie du *CEC* sur les sacrements pour parler de l'effet des trois sacrements de l'initiation (*CEC* 1121, 1239) ainsi que de l'onction des malades par laquelle « le malade est d'une certaine façon consacré pour porter du fruit par la configuration à la Passion rédemptrice du Sauveur » (*CEC* 1521), et qu'elle réapparaît ensuite pour parler de l'effet du sacrement de l'ordre en ses différents degrés (*CEC* 1563, 1570, 1581). Ainsi le mot est-il utilisé à propos de l'un comme de l'autre sacerdoce, baptismal et ministériel, puisque l'un comme l'autre font de celui qui les reçoit un seul être avec le Christ et l'habilitent à agir avec Lui.

13. Préface de la fête de l'Ascension.

Entre Ascension et Pentecôte, le consentement à l'invisible

L'adaptation des disciples à leur condition nouvelle ne peut se faire sans leur consentement à laisser disparaître à leurs yeux de chair la visibilité de leur Seigneur. L'enjeu est pour eux éminemment personnel : il s'agit d'accepter que le plus important dans leur vie, le signe décisif du passage qui s'y produit, soit en même temps ce qui ne se voit pas. Et l'on comprend qu'ils ne pourraient consentir à cela, ni même en entrevoir la vérité, s'ils ne consentaient d'abord à ne plus voir le Christ. Or c'est bien ce qui se produit : les deux disciples d'Emmaüs n'expriment aucun regret de ce que leur mystérieux compagnon a « disparu à leurs regards », ni l'eunuque de Candace, ni les Onze eux-mêmes qui, après l'Ascension, s'en retournent à Jérusalem (*Actes* 1, 12). Loin d'être vécu comme une privation, un drame d'autant plus insupportable que la joie des retrouvailles a excédé toute mesure, le départ les tourne vers l'accueil d'une présence plus intérieure à eux qu'eux-mêmes. La connaissance du Ressuscité est en passe désormais de ne plus faire qu'un avec celle de leur propre mystère.

Laissons ici une fois encore la parole à un texte paulinien :

« Du moment donc que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu. Songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts, et *votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu*. Quand paraîtra le Christ, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire (*Colossiens* 3, 1-4)¹⁴. »

De ce consentement à ce qui ne se voit pas dépend quelque chose de plus grand encore : la capacité de devenir soi-même serviteur du passage du visible à l'invisible. C'est ce dont témoignent les récits expérimentiels de Luc et de Jean quand ils nous montrent le Ressuscité en train d'ouvrir ses disciples non seulement à la réalité de l'invisible, mais plus encore à la transparence entre le visible et l'invisible.

Ainsi en est-il du récit de l'apparition au Cénacle qui fait suite chez Luc à l'épisode des disciples d'Emmaüs. L'évangéliste s'applique ici à nous faire suivre jusqu'au bout la série des transformations qui s'opèrent en eux et chez les Onze :

- Transformation par la paix du pardon (*Luc* 24, 36 : « paix à vous ! »).
- Transformation par la reconnaissance qui les arrache à la peur et au doute (24, 37-39 : « Pourquoi ce trouble, et pourquoi des doutes montent-ils en votre cœur ? »).
- Transformation par une conversion de la joie elle-même (24, 41-43 : « comme dans leur joie ils ne croyaient pas encore... »).

14. On pourrait citer aussi le thème de la méconnaissance des disciples par le « monde » dans la première épître johannique.

Apprendre à vivre les vertus théologiques

– Transformation, à nouveau, de leur rapport aux Écritures, dans une sorte de réédition de la pédagogie d’Emmaüs. Curieusement, ce moment conclusif vient après le geste de manger (24, 43) par lequel Jésus vient de leur prouver qu’il n’est pas un esprit (*pneuma*, au sens de « fantôme ») : c’est alors qu’il leur ouvre leur esprit « à l’intelligence des Écritures » – évocation très expressive de l’alliance définitive de la lettre et de l’esprit.

Nous sommes ici en quelque manière au-delà des apparitions : un mur de séparation jusque là infranchissable a été démantelé, réduit à rien par le Ressuscité. Pour qui met sa foi en Lui, il n’en reste plus pierre sur pierre. Il reste à se laisser accoutumer à cette condition nouvelle, à ce « climat de la grâce » et à cette liberté rendue, à oser risquer ses pas dans ce jardin pour se remettre à commercer avec l’invisible. Celui qui, à l’aube des temps, s’y promenait « à la brise du jour » (*Genèse* 3, 8), est toujours là qui appelle ; et l’homme, dont les yeux s’étaient ouverts jadis sur sa propre nudité (*Genèse* 3, 7), les ouvre maintenant pour la reconnaissance (voir *Luc* 24, 31). Loin de se dérober comme jadis à la rencontre, « avant que souffle la brise du jour et que s’enfuient les ombres » (*Cantique* 2, 17) il appelle à son tour le Bien-Aimé, et Celui-ci répond.

C’est enfin l’épilogue de l’Évangile de Jean qui nous montre l’aboutissement du processus de la reconnaissance pascale, dans la mesure où l’apparition de Jésus au bord du lac n’aboutit pas à une confirmation explicite de sa reconnaissance par le Disciple bien-aimé (*Jean* 21, 7) : après que Jésus les a conviés à partager le repas avec lui, « aucun des disciples [n’ose] lui demander : « Qui es-tu ? », sachant bien que c’est le Seigneur » (21, 12). La certitude de la foi est désormais au-delà du support sensible : elle se manifeste identique lorsque le Seigneur se donne « sous une autre forme » (*Marc* 16, 12), qui est la forme sacramentelle, et éminemment la forme eucharistique.

Le don de l’amour et de la gratitude

La foi la plus inébranlable ne serait rien que d’« informe » et de mort si elle ne se déployait dans les œuvres, c’est-à-dire dans un agir de charité : « privée de l’espérance et de l’amour, la foi n’unit pas pleinement le fidèle au Christ et n’en fait pas un membre vivant de son Corps »¹⁵. Dans l’économie temporelle du mystère pascal, ce don de l’amour correspond, dix jours après l’Ascension, à l’effusion de l’Esprit le jour de la Pentecôte.

La descente sur notre terre de la troisième Personne, du Don ultime de Dieu, n’est rien d’autre que la réciproque de la montée vers le Père de son Fils glorifié. Désormais les cieux sont « ouverts » (*Actes* 7, 56), et il nous est donné d’y pénétrer et d’en scruter les profondeurs. Cette déchirure

15. *CEC* 1815.

parachève l'avènement de la connaissance «selon l'esprit» qui, par opposition à la connaissance «selon la chair», est le propre de ceux qui ont accédé à la création nouvelle – et un tel achèvement ne peut être que de l'ordre de l'amour :

L'amour du Christ nous étreint à la pensée que si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts. Et il est mort pour tous afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux.

C'est pourquoi, désormais, nous ne *connaissons* plus personne selon la chair. Et si nous avons connu le Christ selon la chair, à présent nous ne le connaissons plus ainsi. Aussi bien, si quelqu'un est dans le Christ, il est une création nouvelle. Le monde ancien s'en est allé, un monde nouveau est déjà né (2 Corinthiens 5, 14-17).

À la fin de ses *Exercices spirituels*, saint Ignace propose au retraitant la «contemplation pour obtenir l'amour», laquelle débouche sur une contemplation de la création ou, plus précisément, de *Dieu* dans la création, car le but de cette contemplation n'est pas de tourner le regard vers les choses créées, mais de regarder Dieu présent en elles : «considérer comment Dieu habite dans les créatures, dans les éléments, leur donnant d'être..., dans les hommes, leur donnant de comprendre ; et ainsi en moi-même, me donnant d'être, de vivre, de sentir et me faisant comprendre ; et de même faisant de moi son Temple»¹⁶. Plus loin, «considérer comment Dieu agit et travaille pour moi dans toutes les choses créées sur la face de la terre»¹⁷.

Il est clair qu'un tel regard suppose d'avoir traversé de part en part le mystère pascal. Ce n'est qu'à cette condition que la création tout entière peut se comprendre et s'énoncer comme Amour, non pas au sens où elle se confondrait avec l'amour, mais au sens où elle n'est intelligible que dans la mesure où je la contemple comme amour. Dans cette contemplation, l'étonnement philosophique devant l'être se transmue en admiration théologique et théologale devant l'amour qui se donne. Nous sommes bien loin aussi du cri de stupeur de la première Semaine à la fin de la méditation des péchés («comment les créatures ont-elles souffert de me laisser vivre et conserver en vie?»¹⁸). L'étonnement de tout homme devant le cosmos et la stupeur du pécheur devant la sainteté de Dieu qui pourtant le laisse en vie, font place à la gratitude de l'homme racheté et du pécheur pardonné, qui se découvre capable de réciprocité.

Ainsi, «la contemplation n'oblitére pas l'action, elle la suscite comme un fruit, un sceau, un gage, un don, une eucharistie»¹⁹. La détermination de la liberté n'est plus perçue alors comme un impossible choix entre deux biens en conflit – Dieu ou moi-même –, mais son oblation n'est plus rien

16. *Exercices spirituels*, 235.

17. *Exercices*, 236.

18. *Exercices*, 60.

19. A. CHAPELLE, *Au creux du rocher*, Bruxelles, *op. cit.*, p. 48.

Apprendre à vivre les vertus théologiques

d'autre que la conséquence naturelle de « la connaissance intime de tant et si grands biens reçus de Dieu, afin que, les reconnaissant entièrement, je puisse en tout aimer et servir sa divine Majesté »²⁰. Il ne reste plus au retraitant, dans la prière du *Suscipe*, qu'à demander à Dieu de « prendre » ce que lui-même a « donné », et, dans cette restitution d'elle-même par la liberté, de « donner » son amour et sa grâce, par lesquels je suis assez riche en étant pleinement libre²¹.

On voit combien la « création nouvelle » n'annihile pas la création première, mais la suppose et l'assume dans un consentement à l'être qui donne de la recevoir à nouveau et de se recevoir à nouveau en elle. « La liberté se trouve recueillie et comme rendue à elle-même dans ces accomplissements où la foi, l'espérance et la charité sont devenues ses évidences tangibles et ses certitudes physiques... Dans la foi, les éléments du monde apparaissent pour ce qu'ils sont : des gages de la gloire de Dieu et des arrhes de notre résurrection²². »

Le dernier mot n'est pourtant pas à l'enthousiasme, mais à la quotidienneté, qui est la véritable incarnation de l'amour. Au temps de Pâques succède le temps ordinaire, où le Verbe revient en nous établir au long des jours sa demeure, dans l'humilité des tâches quotidiennes et la densité d'une Parole que nous savons être Parole de vie, mais que nul ne peut se croire dispensé de porter dans la pénombre de la foi pour qu'elle vienne au jour quand et comme Dieu le veut, dans un chemin pascal où doivent sans cesse être re-parcourues les étapes successives du mystère. « L'Église et les chrétiens ne peuvent pas occuper un lieu déterminé dans le Triduum pascal, leur place n'étant ni au-delà ni en deçà, mais des deux côtés de la croix : ils sont renvoyés sans cesse d'une position (à laquelle ils ne doivent pas s'attacher) à l'autre. Mais cela n'est pas un jeu de bascule intenable, parce que l'Unique (le Christ) est l'identité de la croix et de la résurrection, et que l'existence chrétienne et ecclésiale est désappropriée en Lui²³. »

La joie de Pâques elle-même est une joie paradoxale. Les célébrations liturgiques de la nuit et du jour de la résurrection ont la vertu de mettre soudain à distance vertigineuse la commémoration de la passion. Qui n'a été surpris et remué au plus profond par cet emballement du temps qui, le jour de Pâques et tout au long de l'octave, font apparaître tout à coup si lointaine la Semaine sainte ? « Ils sont finis, les jours de la passion ! » proclame triomphalement la bénédiction solennelle. Sans doute, lorsque nous parviendrons au pays où les ombres s'enfuient, éprouverons-nous cet

20. *Exercices*, 233.

21. « Prends, Seigneur, ma liberté entière. Reçois ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté. Tout ce que j'ai et possède, c'est Toi qui me l'as donné. Je Te le rends tout entier, afin que Tu en disposes selon Ta volonté. Donne-moi seulement Ton amour avec ta grâce : je suis assez riche, je ne désire rien d'autre » (*Exercices* 234).

22. A. CHAPELLE, *Au creux du rocher*, Bruxelles, *op. cit.*, p. 84.

23. Hans Urs VON BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, Cerf 1981, p. 264.

PROBLÉMATIQUE _____ **Jean-Pierre Batut**

étonnement ineffable que les tourments des enfers et la mort elle-même soient à jamais et d'un seul coup relégués dans les ténèbres sans fond d'un lointain passé, dont la mémoire ne subsistera plus que transfigurée par l'action de grâce... En même temps, cependant, la joie de Pâques appelle une autre joie, dont elle n'est en ce monde que le sacrement, et dont la nostalgie se traduit comme un cri de l'âme dans l'indéfinissable et presque douloureuse beauté de la mélodie en mineur du *O filii et filiae*. Il est vivant, ressuscité, mais son Église, dans la nuit de ce monde et malgré les premiers rayons de l'aube nouvelle, soupire vers son Époux jusqu'à ce que le monde et l'histoire soient enfin accomplis dans la lumière du Jour de Dieu.

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, et consacré évêque auxiliaire de Lyon en 2009. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publication: *Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009 (ISBN 13 : 978-2-85121-235-1).

Rémi CHÉNO

L'Église naît de la prédication du Royaume

Aux numéros 758 à 769 de son article 9, le *Catéchisme de l'Église catholique* développe sa compréhension de la naissance de l'Église dans une section intitulée « Origine, fondation et mission de l'Église ». Ces trois mots du titre lui servent à articuler la naissance de l'Église : *l'origine* de l'Église, c'est le dessein éternel du Père (n° 759) ; sa *fondation*, c'est son institution par le Christ Jésus dans des actes précis (n° 765) ; sa *mission* enfin, c'est sa sanctification et son envoi par l'Esprit (n° 767). De façon plus élaborée, la constitution dogmatique sur l'Église à Vatican II, *Lumen gentium* (désormais citée simplement *LG*) au n° 2, auquel renvoie également le *Catéchisme*, distinguait cinq termes, qui sont joints aux trois précédents pour structurer l'article 9 : une préfiguration, une préparation, une constitution, une manifestation et une consommation du mystère de l'Église¹.

Le modèle classique de l'institution historique de l'Église

La question de la naissance de l'Église est ainsi abordée d'une façon plus complexe qu'on ne le faisait au début du XX^e siècle où la notion d'*institutio Iesu Christi* paraissait tout dire de la fondation de l'Église par Jésus-Christ. Dans le « serment antimoderniste » de Pie X, on affirmait par exemple : « Troisièmement, je crois aussi fermement que l'Église, gardienne et maîtresse de la Parole révélée, a été instituée *immédiatement et directement* par le Christ en personne, *vrai et historique*, lorsqu'il vivait parmi nous, et qu'elle a été bâtie sur Pierre, chef de la hiérarchie apostolique, et sur ses

1. *LG* 2.

successeurs pour les siècles². » L'accumulation des adverbess *proxime ac directo* et celle des adjectifs *verum atque historicum* tendaient à supprimer toute nuance et rendaient l'affirmation assez brutale. Il s'agissait d'affirmer que le Seigneur, durant sa vie terrestre, avait posé des actes formels d'institution, selon une volonté consciente et explicite de constituer ainsi son Église. Il apparaissait ainsi comme le fondateur d'une société visible qu'il avait pourvue de toutes les déterminations qui lui seraient par la suite nécessaires pour sa vie au long des siècles, après son Ascension. Au concile Vatican I, dans le même sens, la constitution *Pastor æternus* déclarait déjà en juin 1870 : « [Le Christ] éternel pasteur et gardien de nos âmes [...] a décidé de fonder l'Église [...]. Ainsi voulut-il qu'il y eût dans son Église des pasteurs et des docteurs « jusqu'à la fin du monde » [...], plaçant saint Pierre au-dessus des autres apôtres, il institua en sa personne le principe durable et le fondement visible de cette double unité³. » On notera que ni Pie X ni Vatican I ne font de « Jésus » l'auteur de cette institution, mais qu'ils le nomment « Christ », de sorte qu'on ne peut dire qu'ils attribuent explicitement au Jésus de l'histoire toute l'activité fondatrice et instituante de l'Église. Pourtant, on voit bien que l'institution de l'Église par le Christ est comprise comme accomplie : c'est une société parfaitement structurée et complètement dotée de tous les éléments nécessaires à cette constitution⁴.

Dans cette conception de la fondation de l'Église, on peut reconnaître un écho de la position traditionnelle, bien résumée par la phrase de Johann Theodor Katerkamp, que cite Johann Adam Möhler dans la recension de son livre *Die Kirchenrechtslehre* : « Dieu créa la hiérarchie et, désormais, l'Église est pourvue de tout le nécessaire jusqu'à la fin du monde⁵. » La formule est certes caricaturale, mais elle illustre bien le propos. Heinrich Döring et Medard Kehl ont élucidé précisément les structures de pensée qui gouvernent cette façon de comprendre la fondation de l'Église dans les grands traités classiques du début du XX^e siècle⁶. Elle recherche une cause extérieure, une *causa efficiens*, qui sera la personne du Fondateur (le Christ), et elle comprend le verbe instituer (ou édifier, ou fonder) comme « rendre une chose déterminée et stable selon l'ordre moral ou juridique par

2. PIE X, Lettre sous forme de motu proprio *Sacrorum antistitum*, 1^{er} septembre 1910, voir *DH* 3540. Nous soulignons.

3. Vatican I, Constitution dogmatique *Pastor æternus* sur l'Église du Christ, 18 juillet 1870, voir *DH* 3050-3051.

4. C'est d'ailleurs le sens latin de l'expression *societas perfecta*, souvent incomprise dès lors qu'elle est interprétée dans un sens moral.

5. *Theologische Quartalschrift* 5 (1823), p. 497.

6. Heinrich DÖRING, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (Grundrisse, Bd. 6), 1986, p. 68-71. Medard KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt am Main, Josef Knecht, (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 22), 1978² (1^{re} éd. 1976), p. 68-73.

L'Église naît de la prédication du Royaume

la volonté libre et expresse d'une autorité⁷ ». Cette cause (l'institution) a un effet : la constitution de l'Église.

Jésus avait posé les actes instituant l'Église. Mais quels étaient-ils ? Les actes fondateurs de Jésus se reconnaissent à quatre « éléments institués » (*instituta*) qu'il avait donnés à son Église : le choix (ou l'élection), l'enseignement et l'envoi des Douze Apôtres ; l'institution du ministère de Pierre (*institutio primatus Petri a Christo*) et, par-là, d'un principe monarchique dans la constitution de l'Église (*institutio regiminis monarchici*) ; la transmission du pouvoir d'enseigner, de sanctifier et de gouverner (*potestas docendi, sanctificandi et regendi*) aux apôtres⁸ ; l'institution de la Cène comme institution de la nouvelle Alliance dans le sang de Jésus et donc aussi comme institution de l'eucharistie. Pourtant, à côté de ces actes posés par Jésus durant sa vie terrestre, il fallait encore joindre l'idée traditionnelle d'une fondation de l'Église à Pâques, que ce soit à la crucifixion quand l'eau et le sang coulèrent du côté du Crucifié, ou bien à la résurrection, mais aussi lors de l'effusion de l'Esprit-Saint à la Pentecôte. On déploie alors une distinction entre plusieurs « états » de l'Église au cours de sa fondation. Herbert Dieckmann, par exemple, va distinguer un état initial (*status initialis*) de l'Église naissante, constitué par les actes du Jésus terrestre qu'on vient d'énumérer, un état fondamental d'existence (*status existentiae fundamentalis*), constitué par sa Passion et sa mort sur la croix, et enfin un état formel d'existence (*status existentiae formalis*), constitué à la Pentecôte⁹. Mais ces deux derniers statuts ou états sont subordonnés au premier qui reste incontournable et apparaît ainsi comme l'étape décisive de la fondation de l'Église.

La critique du consensus classique

Ce premier consensus des grands manuels classiques va cependant laisser progressivement place à ce que François Marie Braun appellera en 1942 un « nouveau consensus¹⁰ » qu'il reconnaissait dans la théologie protestante. Avec Miguel M. Garijo-Guembe¹¹, on peut le résumer en trois

7. C'est l'expression de José M. SALAVERRI dans son traité « De Ecclesia Christi », paru dans : Patres Societatis Jesu (éd.), *Sacrae theologiae Summa*, t. I, Madrid, Editorial Católica, (Biblioteca de autores Cristianos: Teología y Cánones), 1958⁴, p. 532, cité par H. DÖRING, *op. cit.*, p. 68 et par M. Kehl, *op. cit.*, p. 68.

8. Selon J. SALAVERRI, *op. cit.*, p. 543, cette transmission inclut l'institution des sacrements et la transmission du dépôt de la foi (*traditio depositi fidei*).

9. Herbert DIECKMANN, *De Ecclesia*, t. I, Freiburg, Herder, 1925, p. 196. Cité par H. DÖRING, *Ibid.* et par M. KEHL, *op. cit.*, p. 68-69. D'autres références sont données par M. KEHL, *op. cit.*, p. 69.

10. François Marie BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Fribourg (CH), Librairie de l'Université, 1942.

11. Miguel Maria GARIJO-GUEMBE, *Gemeinschaft der Heiligen*. Grund, Wesen und Struktur der Kirche, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988, p. 24-26.

affirmations : la fondation de l'Église appartient en propre à l'œuvre du Messie, compris non comme une personne privée mais comme personne corporative ; Jésus, dont on ne peut douter de sa conscience messianique, avait entrepris sa mission dès sa vie terrestre ; la fondation de l'Église est à rapporter à la prédication et à l'agir de Jésus dans son ensemble et non à une parole particulière ni à un acte spécifique. À partir de là, on ne cherchera plus à choisir parmi les différents actes de Jésus celui qui marquerait la naissance de l'Église et on s'accordera plutôt sur des formules plus larges : l'Église naît du mystère pascal ou de « l'événement Jésus-Christ », pris dans son ensemble.

Finalement, l'exégèse contemporaine¹² a rendu problématique toute affirmation d'une institution de l'Église directement par Jésus : les Évangiles, témoignages de la foi postpascale de l'Église naissante, ne nous transmettent les paroles de Jésus que selon leur actualisation dans la vie ecclésiale ; les deux seules occurrences du mot *ekklèsia* dans les évangiles synoptiques (*Matthieu* 16, 18 ; 18, 17) remontent très probablement à cette situation postpascale. La recherche biblique souligne aujourd'hui comment la prédication de Jésus est centrée sur l'annonce du Royaume de Dieu tout proche, accompagnée des signes précurseurs de sa venue : l'amour inconditionnel et sans limites et la miséricorde de Dieu dans des situations concrètes de souffrance. Jésus voulait rassembler, renouveler et préparer le peuple d'Israël à cette irruption imminente du Royaume. Jésus ne voulait fonder ni une nouvelle communauté religieuse ni un sous-groupe au sein d'Israël : il ne voulait pas fonder une « Église » mais rassembler l'Israël de Dieu. Sur ce point, les conclusions de Gerhard Lohfink et Karl Kertelge dans leurs contributions à la deuxième édition du *Handbuch der Fundamentaltheologie*¹³ sont particulièrement éclairantes. L'Église ne peut être rattachée à Jésus que dans sa relation à l'Israël total qu'il avait

12. Il faudrait ici renvoyer à l'histoire de la « quête du Jésus historique » et à ses différentes étapes, mais aussi à la redécouverte par Albrecht Ritschl ou Johannes Weiss de la dimension apocalyptique de la prédication de Jésus, dont Olivier Riaudel a montré l'influence sur cette quête et sur toute la théologie contemporaine : O. RIAUDEL, « L'influence d'une étude du Jésus de l'histoire sur la théologie : l'exemple de Johannes Weiss », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005) 501-521.

13. Gerhard LOHFINK, « Jesus und die Kirche », dans : Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer et Max Seckler (dir.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Tübingen – Basel, A. Francke Verlag, Vol. 3. « Traktat Kirche », (UTB für Wissenschaft, Große Reihe, 8172), 2000², p. 27-64 ; Karl KERTELGE, « Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament », *Ibid*, p. 65-84. Dans le même sens, voir par exemple Jürgen ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (Grundrisse zum Neuen Testament. Ergänzungsreihe, Bd. 10), 1993, p. 18, qui explique « que la tradition authentique sur Jésus ne contient ni le mot *ecclesia* ni aucune allusion à un acte de Jésus qui serait immédiatement fondateur de l'Église. » En fait, cette idée remporte la quasi-unanimité des exégètes aujourd'hui.

L'Église naît de la prédication du Royaume

voulu rassembler en vue de constituer un peuple pour le Royaume qui vient. Lohfink écrit ainsi :

« La théologie fondamentale devra donc s'appliquer à asseoir son propos ecclésiologique dans la volonté de Jésus d'un rassemblement eschatologique d'Israël et dans rien d'autre. [...] Elle doit [...] argumenter historiquement à partir de la volonté de Jésus, mais seulement à condition d'affirmer, de façon suffisamment explicite, que l'« Église » telle qu'on la trouve de fait après Pâques n'est pas encore l'Israël entier que Jésus a voulu. La théologie fondamentale devrait définir l'Église entièrement à partir d'Israël ; pas seulement comme l'Israël véritable et définitif qui a cru au Christ, mais en même temps aussi comme un fragment né dans la faiblesse de l'histoire et, de par sa nature même, toujours en tension vers l'Israël total. En maintenant fermement cette relation de l'Église à l'Israël entier, elle peut la rattacher immédiatement à Jésus. Et cela non seulement dans un sens vague, selon lequel la dynamique de la prédication de Jésus aurait conduit à l'Église, mais dans le sens précis et qui seul peut être déterminant pour la théologie fondamentale, selon lequel la volonté de Jésus de rassembler le peuple de Dieu eschatologique dans sa totalité et sa plénitude incluait l'Église¹⁴. »

La réponse d'Alfred Loisy à Adolf von Harnack

Ce lien essentiel que les exégètes nous invitent aujourd'hui à poser entre toute idée d'une fondation de l'Église par le Christ avec sa prédication du Royaume avait pourtant déjà été clairement souligné, dès les premières années du XX^e siècle par Alfred Loisy dans sa réponse aux thèses sur l'essence du christianisme développées par Harnack dans ses conférences de Berlin en 1900, publiées la même année dans l'ouvrage *L'Essence du christianisme (Das Wesen des Christentums)* qui constitua un succès d'édition avec plus de cent mille lecteurs du vivant même de l'auteur. Héritier du piétisme protestant pour lequel l'essence du christianisme est une expérience strictement individuelle du croyant, incommunicable, héritier également des Lumières (*Aufklärung*) qui voulaient émanciper le christianisme de l'Église et la religion du christianisme, en l'interprétant comme une morale pratique (Kant : le passage progressif de la foi d'Église à l'autorité unique de la foi religieuse est l'approche du Royaume de Dieu), Harnack distinguait entre le noyau et l'enveloppe du christianisme (*Kern und Schale*). Le noyau, c'est le Royaume, présent aujourd'hui dans le cœur des croyants, de façon intérieure. L'Évangile, c'est l'annonce du Royaume de l'amour dans les cœurs, une réalité spirituelle et intérieure, suprasensible, supramondaine, céleste et permanente. Tandis que l'enveloppe, ce sont les formes et les structures que l'Église s'est données, mais aussi les

14. G. LOHFINK, *op. cit.*, p. 63-64.

doctrines¹⁵ ajoutées à l'Évangile de l'amour. L'Église a des formes juridiques qui sont des écorces protégeant le noyau et dans lesquelles monte la sève. Elles sont nécessaires, mais jamais définitives. Jésus n'a donc fondé aucune Église organisée, il ne l'a jamais envisagée ni voulue¹⁶.

Loisy, en publiant en 1901 son petit livre, *L'Évangile et l'Église*, voulait défendre contre Harnack la doctrine catholique de l'Église, mais en utilisant les méthodes de son adversaire et en épousant les tendances modernistes et rationalistes de l'époque, pour se donner des chances d'être lu par les partisans des méthodes historico-critiques alors en plein développement. Si on oublie ces circonstances de la rédaction de son livre, on fait un contre-sens, malheureusement abondamment repris, dans l'interprétation de sa phrase célèbre : « Jésus annonçait le royaume et c'est l'Église qui est venue. » Il suffit pourtant de lire le paragraphe d'où elle est tirée pour vérifier que Loisy n'affirme pas une rupture entre la prédication du Royaume par Jésus et l'institution ecclésiale, mais au contraire une réelle continuité. Il écrivait en effet :

« Des objections qui peuvent sembler très graves, au point de vue d'une certaine théologie, n'ont presque pas de signification pour l'historien. Il est certain, par exemple, que Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles. Mais il y a quelque chose de bien plus étranger encore à sa pensée et à son enseignement authentiques, c'est l'idée d'une société invisible, formée à perpétuité par ceux qui auraient foi dans leur cœur à la bonté de Dieu¹⁷. On a vu que l'Évangile de Jésus avait déjà un rudiment d'organisation sociale, et que le royaume aussi devait avoir forme de société. Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. [...] Il serait absurde de vouloir que le Christ eût déterminé d'avance les interprétations et adaptations que le temps devait exiger, puisqu'elles n'avaient aucune raison d'être avant l'heure qui les rendait nécessaires. Il n'était ni possible ni utile que l'avenir de l'Église fût révélé par Jésus à ses disciples. La pensée que leur léguait le Sauveur était qu'il fallait continuer à vouloir, à préparer, à attendre, à réaliser le royaume de

15. On reconnaît là une des grandes thèses de Harnack sur l'hellénisation d'un christianisme originel. Sur ce point, voir l'article de Michel GITTON, « Hellénisation du christianisme », dans : Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., (Quadrige), 2007³, pp. 629-631.

16. Voir A. von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (1950), München/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, (Siebenstern-Taschenbuch, Bd. 27), 1964, p. 97. Voir aussi A. von HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, (1^{re} éd. 1910), p. 3 : « Ce qui reste, c'est le lien spirituel intérieur, même si Jésus n'a pas fondé ni voulu l'Église. »

17. LOISY renvoie ici à des affirmations de HARNACK, citées presque mot pour mot.

L'Église naît de la prédication du Royaume

Dieu. La perspective du royaume s'est élargie et modifiée, celle de son avènement définitif a reculé, mais le but de l'Évangile est resté le but de l'Église¹⁸. »

Il n'y a donc pas une « trahison » par l'Église de la prédication du Christ. On ne peut opposer l'œuvre du Christ et la réalité de l'Église. Pour Loisy, certes, le Christ n'a pas formellement fondé l'Église, il ne lui a pas légué une forme précise de gouvernement. Mais sa prédication du Royaume et le fait qu'il en confie la charge à ses apôtres ont conduit à la fondation de l'Église après sa résurrection, de sorte qu'elle était en quelque façon l'effet de l'agir et de la volonté de Jésus. Ainsi, l'Évangile de Jésus et l'Église portent, l'un et l'autre, l'espérance du Royaume. L'un et l'autre l'anticipent à travers des institutions concrètes qui s'adaptent au fil du temps. L'Église *continue* ainsi l'Évangile et le ministère de Jésus : « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. »

Comme on le sait bien, Loisy fut durement condamné¹⁹ et il n'entre pas dans mon propos de porter un jugement sur cette condamnation. Je souligne simplement la relative proximité entre son analyse et les résultats de l'exégèse moderne tels que je les ai rappelés plus haut : il avait raison de chercher à comprendre la fondation de l'Église par Jésus en lien avec un troisième terme incontournable du débat, la prédication et la venue du Royaume. D'une certaine façon, c'était déjà le propos de Harnack, qui, cependant, renonçait à relier directement les réalités institutionnelles de l'Église avec les réalités du Royaume, à la différence de Loisy.

Loisy écrira en 1903 un petit opuscule, intitulé *Autour d'un petit livre*, où il tentera de s'expliquer et de défendre son premier ouvrage. L'opuscule est constitué de différentes « lettres », fictives, dont la cinquième intéresse notre sujet. Il y écrit :

« Ce n'est pas l'institution qui fait défaut à l'Église. Jésus a voulu l'Église dans le service apostolique, organisé en vue du royaume éternel, et qui doit durer jusqu'à la fin des temps. Ce service est constitué par l'Église, dont on peut dire que c'est la raison d'être. [...] L'Église, en toute vérité, continue l'Évangile [...]. Elle continue le ministère de Jésus. [...] Le rapport de l'Église à l'Évangile est donc très clair, au point de vue de l'histoire. L'une continue l'autre [...]. Mais on voudrait une institution plus formelle, on voudrait des déclarations expresses du Christ, avec référence à l'organisme ecclésiastique, à son régime gouvernemental et culturel. On cherche les traces de cette institution dans l'Évangile, et

18. Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Bellevue, 1904³, (1^{re} éd. : 1901), p. 110-113.

19. Il fut excommunié en 1907 sous le pontificat de Pie X, dans la continuité du Syllabus *Lamentabili sane exitu* et de l'encyclique antimoderniste *Pascendi dominici gregis* datée de la même année, puis déclaré *vitandus* en 1908. Il fut cependant appelé en 1909 à la chaire d'histoire des religions du Collège de France et enseigna également l'exégèse à l'École pratique des Hautes Études entre 1924 et 1927.

on n'en trouve que d'assez précaires, toutes contestées, d'ailleurs, par la critique [...]. On ne semble pas s'apercevoir que l'institution divine de l'Église est un objet de foi, non un fait historiquement démontrable, et que la tradition apostolique, bien entendue, suppose l'Église fondée sur Jésus plutôt que par lui, ou bien, si elle lui en attribue l'institution, la rapporte au Christ ressuscité, non au Sauveur prêchant l'Évangile du royaume²⁰. »

Dans la dernière phrase de Loisy, on voit pointer deux distinctions sur lesquelles nous reviendrons bientôt : une distinction entre l'objet de foi et l'objet historiquement démontrable, une distinction aussi entre une fondation *sur* Jésus et une fondation *par* Jésus.

En tout cas, aussi bien avec Loisy qu'avec toute la recherche exégétique contemporaine, une formule semble s'imposer pour dire le mystère de la fondation de l'Église : l'Église naît de la prédication du Royaume. Nous allons voir que c'est finalement ce que le concile Vatican II nous invite lui aussi à énoncer.

La fondation de l'Église selon *Lumen gentium*

La lecture de la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, fait apparaître trois compréhensions concurrentes de la fondation de l'Église. En *LG 5*, on lit : « Le mystère de l'Église sainte se manifeste en sa fondation. En effet, le Seigneur Jésus a posé le commencement de son Église en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu promis dans les Écritures depuis des siècles. » Le Concile parle ici de *fundatio*. Mais la phrase suivante parle d'*initium* : « En effet, le Seigneur Jésus a posé le commencement de son Église²¹ en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu [...]. » Il ne s'agit plus d'une fondation de l'Église, mais de son commencement, que le Concile voit dans la prédication du Royaume par Jésus. Formellement donc, *Lumen gentium* nous explique ici que c'est la prédication du Royaume, et non le Royaume, qui donne à l'Église son commencement : la prédication du Royaume par Jésus est ce qui *initie* l'Église. Autrement dit, le Concile reconnaît une dynamique instituante dans la prédication du Christ sur la terre. C'est cette dynamique qui conduit à la naissance de l'Église.

Plus loin dans ce même n° 5, *Lumen gentium* explique qu'après la résurrection, Jésus²² « répandit sur ses disciples l'Esprit promis par le Père. [...] Aussi l'Église, pourvue des dons de son fondateur [*sui Fundatoris*], [...] reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de

20. Alfred LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, A. Picard & fils, 1903, p. 158-162.

21. Le texte latin dit : *Dominus enim Iesus Ecclesiae suae initium fecit praedicando faustum nuntium, adventum scilicet Regni Dei.*

22. Cette phrase est souvent mal traduite en français, mais son sujet est bien Jésus, selon le texte latin qui ne présente ici aucune ambiguïté.

L'Église naît de la prédication du Royaume

Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre.» Donc, après la résurrection, on peut enfin parler de l'Église, désormais réellement constituée, qui reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu. Son fondateur, c'est le Christ, c'est-à-dire Jésus « constitué Seigneur, Christ et Prêtre pour l'éternité²³ ». Formellement toujours, ce n'est pas Jésus, mais le Christ qui est le fondateur de l'Église. On voit quel soin a été apporté à la rédaction de ces deux paragraphes de *Lumen gentium*, où l'on affirme une continuité entre l'agir de Jésus, c'est-à-dire sa prédication du Royaume, en paroles et en actes, durant sa vie terrestre et la naissance de l'Église qui y trouve son commencement, c'est-à-dire une dynamique d'institution, mais aussi où l'on distingue la fondation par le Christ de cette naissance engagée par la prédication de Jésus.

Deux autres modèles de compréhension de la naissance de l'Église sont mis en œuvre, respectivement en *LG* 2-4 et en *LG* 18. Je les évoque plus brièvement.

LG 2-4 s'achève par la formule reprise à saint Cyprien : « Ainsi l'Église toute entière apparaît comme un peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. » Cela désigne un fondement trinitaire de l'Église dans l'auto-dévoilement trinitaire de Dieu. Il ne s'agit plus d'une naissance historique de l'Église, mais plutôt de son fondement éternel : l'Église rassemble les hommes dans une communion qui s'enracine dans la communion trinitaire, selon le plan divin et éternel de Dieu qui veut sauver tous les hommes. Les numéros 2 à 4 de *Lumen gentium* amplifient ainsi ce qui avait été signifié au n° 1, dont la trame est tissée autour des notions d'unité et d'union, et *LG* 4, en citant Cyprien, propose avec sa finale une belle inclusion avec ce premier paragraphe de la constitution. Ce deuxième modèle est le plus profondément théologique des trois que nous analysons. On peut le rapprocher de l'intuition des Pères pour lesquels l'Église existe déjà depuis Abel ! Ainsi saint Augustin reconnaît comme membres du Corps du Christ tous les justes venus sur terre depuis Abel jusqu'à Jésus (*ab Abel usque ad ultimum electum* : c'est l'inauguration du thème de *Ecclesia ab Abel* qu'Yves Congar développa dans un article magistral en 1952²⁴). Le thème est d'ailleurs explicitement repris en *LG* 2.

Le dernier modèle est celui développé en *LG* 18, qui reprend le vocabulaire de l'institution : « Le Christ Seigneur, pour assurer au peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans son Église des ministères variés qui tendent au bien de tout le corps. » *Lumen gentium* semble certes ici chercher des actes précis d'institution, mais on notera que le Concile se garde de désigner précisément par quel acte cette institution des ministères a été opérée. Dans le paragraphe suivant, *LG* 18 continue :

23. *Dominus et Christus Sacerdosque in æternum constitutus*, dit toujours *LG* 5.

24. YVES CONGAR, « Ecclesia ab Abel », dans : Fritz Hofmann, Heinrich Elfers, Marcel Reding, *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1952, p. 79-108.

« Jésus-Christ, pasteur éternel, a édifié la sainte Église en envoyant ses apôtres, comme lui-même avait été envoyé par le Père. » L'envoi des apôtres renvoie-t-il ici à l'un des envois en mission relatés par les Évangiles durant la vie terrestre de Jésus ou bien à leur envoi par le Ressuscité ? Le texte semble privilégier la seconde hypothèse puisqu'il cite juste après *Jean 20, 21*. Quoi qu'il en soit, on se retrouve ici assez proche de la présentation traditionnelle de l'institution de l'Église par Jésus telle qu'on l'a rappelée plus haut. D'ailleurs *LG 18* continue en citant explicitement la constitution *Pastor Aeternus* de Vatican I : « Il a mis saint Pierre à la tête des autres apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de foi et de communion. » Le vocabulaire de l'institution est ici prégnant : le Concile explique même sa volonté de proposer à tous les fidèles comme objet de foi cette « doctrine de l'institution (*doctrinam de institutione*)... ».

Ainsi, le texte de *Lumen gentium* oscille entre trois modèles : le modèle classique, centré sur la question de l'institution et des actes de cette institution en *LG 18* ; un modèle plus nuancé où la naissance de l'Église est articulée à la prédication du Royaume par Jésus en *LG 5* ; un modèle plus trinitaire enfin, avec les premiers numéros de la constitution²⁵. Pour les caractériser d'un mot, je qualifierais le modèle classique de modèle *historique*, le modèle trinitaire de modèle *théologique* et le modèle mis en œuvre par *LG 5* de modèle *étiologique*. Cette distinction en trois termes affine celle que faisait Loisy entre un questionnement de type historique et un questionnement de foi.

L'approche étiologique et le lien entre pneumatologie et christologie

En parlant de modèle étiologique, nous reprenons les mots de Joseph Hoffmann qui parle d'une « tradition étiologique » à propos de la naissance de l'Église : « Présenter Jésus comme étant à l'origine historique de l'Église c'est, pour une communauté ecclésiale, une façon de dire qu'il en est le Seigneur actuel ; que c'est lui qui la fait être et la "fonde"²⁶. » Il concluait alors : « L'étude exégétique et historique renvoie ainsi aux débats fondamentaux concernant le fondement à la fois christologique et pneumatologique

25. On pourrait aussi noter la formule de *LG 3* : « L'Église, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, croît visiblement dans le monde, par la puissance de Dieu. Commencement et développement que signifient le sang et l'eau sortant du côté ouvert de Jésus crucifié. » Une « date de naissance » de l'Église est donnée ici, et c'est lors de la crucifixion du Christ. On remarquera qu'elle marque d'une certaine manière aussi la naissance du règne de Dieu en vue de sa croissance dans le monde.

26. Joseph HOFFMANN, « L'Église et son origine », dans : Bernard Lauret et François Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, Dogmatique 2, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 88-89.

L'Église naît de la prédication du Royaume

de l'Église²⁷. » C'est le même vocabulaire que Paul De Clerck a développé à propos de l'institution des sacrements par le Christ²⁸, une affirmation reçue elle aussi de la Tradition. Il montre de façon convaincante que cette notion d'institution des sacrements se présente comme une conclusion théologique, et non comme le résultat d'une enquête exégétique, c'est-à-dire comme une affirmation étiologique et non pas historique, une affirmation principielle et non pas événementielle.

Cette interprétation étiologique de la fondation (ou institution) de l'Église par le Christ, qui s'appuie sur *LG 5*, me semble la plus féconde pour penser la relation de l'Église au Christ²⁹.

Dans le premier volume de son livre sur *l'Église*, Hans Küng avait commenté *LG 5*. Il y présentait le consensus des exégètes³⁰ sur la question de la fondation de l'Église en quatre affirmations³¹ : a) Le Jésus pré-pascal n'a pas fondé d'Église durant sa vie ; b) Par sa prédication et son activité, le Jésus pré-pascal a créé les bases favorables à l'apparition d'une Église postpascale ; c) L'Église existe depuis le commencement de la foi en la résurrection ; d) L'Église n'a donc pas seulement son origine dans l'intention et la mission du Jésus pré-pascal, mais dans le Christ-événement tout entier. Comme on le voit, il comprenait l'affirmation d'une fondation de l'Église par le Christ de façon étiologique plutôt qu'historique. Leonardo Boff, dans son célèbre ouvrage *Église en genèse*, va s'appuyer sur une lecture de Küng mais en soulignant le rôle de l'Esprit Saint dans la fondation de l'Église. Il écrit :

« L'Église concrète et historique, comme l'affirme avec raison H. Küng, "n'a pas seulement son origine dans l'intention et la mission du Jésus pré-pascal, mais dans le Christ-événement tout entier" et spécialement dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Dans ses éléments essentiels (message, Douze, baptême, eucharistie), l'Église a été préformée par le Jésus de l'histoire. Cependant, dans sa forme concrète et historique, elle relève d'une décision des Apôtres, illuminés par l'Esprit Saint. En vérité, la tradition a toujours cru que l'Église était née

27. *Ibid.*, p. 91.

28. Paul DE CLERCK, « Pour un dépassement de la notion d'institution des sacrements », *Revue de l'Institut catholique de Paris* 53 (1995) 53-69. Publié en ligne sur <http://www.catho-theo.net/>.

29. Dans son manuel d'ecclésiologie, Medard KEHL défend une *continuité structurelle* entre le rassemblement d'Israël et la naissance postpascale de l'Église : les signes du Royaume à venir qu'avait posés Jésus ont été repris et actualisés comme formes inchoatives (*Vor-formen*) de l'Église qui se constituait après Pâques (*Kirche*). *Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg, Echter, 2001⁴, p. 277). C'est ainsi que KEHL comprend lui aussi la fondation de l'Église de façon étiologique plutôt qu'historique.

30. Il s'agit en fait d'Anton VÖGTLE et Werner G. KÜMMEL.

31. Hans KÜNG, *L'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, Vol. I, (Textes et études théologiques), 1968, p. 108-118.

le jour de la Pentecôte. Elle possède ainsi un fondement christologique et un autre pneumatique. [...] L'élément charismatique possède, dès le début, un caractère institutionnel, et pas seulement fortuit et passager. L'Église-Institution ne se basait pas, comme on le dit communément, sur l'Incarnation du Verbe, mais sur la foi dans le pouvoir des apôtres, inspirés par l'Esprit-Saint, qui leur fait transposer l'eschatologie au temps de l'Église et traduire la doctrine du Royaume de Dieu en doctrine sur l'Église, réalisation imparfaite et temporelle du Royaume³². »

On voit son insistance : il joue d'une certaine concurrence entre le Jésus de l'histoire qui a pré-formé l'Église et l'Esprit Saint qui a donné aux apôtres la liberté de *décider* de sa forme concrète. L'autorité des apôtres est comme autonomisée par rapport à l'agir du Verbe incarné. D'ailleurs, Boff ajoute immédiatement après l'extrait qu'on vient de lire : « Si l'Église est née d'une décision des Apôtres inspirés par l'Esprit, dans ce cas, le pouvoir de décision communautaire, disciplinaire et dogmatique, appartient essentiellement à l'Église. » Il pourra ensuite développer ce qu'il appelle une « ecclésiogénèse », caractérisée par une liberté d'autodétermination de l'Église, qui laisse entendre que l'Église ne serait pas liée aux formes posées par son Fondateur. On ne pourra pas être d'accord avec la concurrence qu'il pose entre un fondement christologique et un fondement pneumatique de l'Église. Il n'y a pas lieu d'opposer, comme il le fait, l'agir de l'Esprit à l'agir du Christ. Yves Congar l'a souvent répété, qui défendait l'unité fonctionnelle de l'agir, c'est-à-dire de l'unité d'œuvre entre le Christ et l'Esprit, agissant comme les deux mains du Père, selon l'image de saint Irénée, qu'il aimait reprendre. Il terminait ainsi son introduction à son livre *La Parole et le Souffle* par ces mots : « La santé de la pneumatologie vécue est dans la christologie. L'Esprit ne construit et ne vivifie pas un autre corps que le corps *du Christ*³³. » Refuser l'opposition posée par Boff, pour Congar, ce n'était pas rejeter entièrement son analyse et, dans son débat avec Boff, il reconnaissait par exemple : « Il est vrai que l'Esprit de Pentecôte a, par les apôtres, fait l'Église³⁴. »

Nouveaux modèles d'interprétation du lien entre pneumatologie et christologie

Outre la distinction précieuse entre une conception historique et une conception étiologique de la fondation de l'Église, nous tenons ici un élément important du débat : comment faut-il articuler christologie et

32. Leonardo BOFF, *Église en genèse*. Les communautés de base réinventent l'Église, Paris, Desclée, 1978, (Relais Desclée, 2) [éd. originale 1977], p. 64-88.

33. YVES CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, (Jésus et Jésus-Christ, n°20), 1984, p. 22.

34. *Ibid.*, p. 129.

L'Église naît de la prédication du Royaume

pneumatologie en ecclésiologie ? Yves Congar, à partir des années 1970, a fortement investi dans des travaux en pneumatologie. Trois ouvrages, parmi les tout derniers de son œuvre abondante, sont à signaler ici : les trois tomes de sa somme pneumatologique, *Je crois en l'Esprit-Saint*³⁵, le petit livre qui les suit et en représente davantage qu'un simple résumé, *La Parole et le Souffle*, déjà cité³⁶, enfin sa contribution à *l'Initiation à la pratique de la théologie*, intitulée « Pneumatologie dogmatique³⁷ ». C'est dans ce texte de 1982 qu'on trouve l'expression sans doute la plus aboutie de Congar sur notre sujet. Il écrit :

« Avec la christologie pneumatologique, il n'y a plus seulement le Christ-fondateur historique, il y a le Christ fondement par la foi des fidèles dont l'Église est le "nous" ; il y a le Christ glorieux agissant sans cesse comme Esprit pour former son Corps, et envoyant son Esprit. Mieux : l'Église, même en ses origines comme institution et société, est faite par deux "missions", celle du Fils-Verbe et celle de l'Esprit-Souffle. L'Esprit est "co-instituant" en un sens plus large que nous ne l'avons dit dans ES [= Je crois en l'Esprit Saint] II, pp. 13-24. Avec bien des théologiens aujourd'hui, nous reconnaissons que Jésus avait posé des fondements mais que la pleine institution de l'Église a été le fait des apôtres après la Pentecôte. Jésus n'avait-il pas dit, au futur, "Je construirai mon Église"³⁸ ? »

Comme on le voit, Congar y distingue « le Christ-fondateur historique », qui avait « posé des fondements » durant sa vie terrestre, et « le Christ fondement ». C'est l'équivalent de notre distinction entre une approche historique et une approche étimologique. De plus, il cherche à penser l'articulation entre la fondation passée, historiquement datée, de l'Église par Jésus et l'agir actuel de Dieu après la Pentecôte (la pleine institution de l'Église n'est finalement pas l'œuvre du Jésus terrestre mais « le fait des apôtres après la Pentecôte »), où il se refuse à opposer l'agir du Christ et l'agir de l'Esprit en introduisant la notion de co-institution³⁹, une unité fonctionnelle de l'agir du Christ et de l'Esprit, tous les deux co-instituant l'Église. On peut rapprocher ce vocabulaire de la co-institution des travaux de l'ecclésiologue orthodoxe Jean Zizioulas. Pour ce dernier, si le Christ *in*-stitue l'Église,

35. YVES CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Paris, Éditions du Cerf, 1979-1980.

36. Une nouvelle édition vient de paraître, en 2010, en coédition chez Mame et Desclée, augmentée d'une postface que j'ai rédigée.

37. YVES CONGAR, « Pneumatologie dogmatique », dans : Bernard Lauret et François Refoulé (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*. Vol. II : Dogmatique I, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 483-516.

38. Yves CONGAR, « Pneumatologie dogmatique », *op. cit.*, p. 496.

39. L'expression « co-instituant » apparaît sous sa plume dans le titre du premier chapitre du tome 2 de *Je crois en l'Esprit Saint* : « L'Église est faite par l'Esprit. Il en est co-instituant » (p. 243) mais n'est vraiment commentée que quelques pages plus loin (p. 249). Elle trouve sa forme la plus achevée dans *La Parole et le Souffle*, p. 129.

l'Esprit la *con*-stitue⁴⁰ : il comprend l'institution comme un fait accompli du passé tandis que la constitution par l'Esprit engage la liberté des fidèles. Par là, il échoue sans doute à tenir l'unité fonctionnelle des deux mains du Père, comme dirait Congar, parce qu'il oppose trop l'actualisme de l'Esprit à la dimension institutionnelle du corps du Christ⁴¹. Il reste que l'expression de Congar, co-institution, n'est pas très heureuse parce qu'elle ne différencie pas le mode d'agir du Christ et de l'Esprit.

Une meilleure articulation entre pneumatologie et christologie me semble être celle qu'avait développée Pierre Gisel autour des années 1992-1993. À partir d'une approche anthropologique, il comprend le corps comme institué par l'esprit et en appel de l'esprit, tandis que les réalités de l'esprit se donnent et se nouent aux prises avec le corps⁴². Cela vaut non seulement pour le corps individuel de l'homme, mais aussi pour le corps des institutions humaines et plus largement encore pour le corps du monde. C'est selon cette polarité qu'il va interpréter la figure du Christ. Le Fils lui apparaît comme « figure et principe de détermination au cœur d'un procès qui se poursuit », tandis que l'Esprit est « réalité et principe d'effectuation⁴³ ». Il y voit l'inscription à même le corps du procès de l'accomplissement dans l'Esprit, reconnue et confessée dans la figure du Christ, vécue et reçue toujours à nouveau dans l'Esprit. Il y a donc une reprise différée du mystère du christologique/pneumatologique aussi bien chez le croyant lui-même, à la fois radicalement humain, à la fois temple de l'Esprit (baptisé dans la mort du Christ en renouvellement de vie), que pour l'Église, à la fois radicalement humaine, à la fois corps du Christ. Dans les deux cas, l'Esprit détermine un corps renouvelé : le corps du croyant, un corps semé animal et ressuscité spirituel disait Paul ; le corps de l'Église qui est le corps du Christ.

L'Église témoigne à son tour, figurativement, d'un accomplissement mais que Dieu seul commande : Gisel la voit constituée comme lieu et corps symboliques du procès d'accomplissement conduit par l'Esprit, qui

40. J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », dans : *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspectives. Actes du colloque international de Bologne – 1980*, Paris, Beauchesne, (Théologie historique, n° 61), 1981, p. 131-148, ici p. 147.

41. Sur ce point, on peut lire Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*. Son évolution historique et ses fondements, Paris, Éditions du Cerf, (Cogitatio fidei, n° 202), 2000², p. 180-185.

42. Je m'appuie ici sur deux livres de Pierre GISEL : *Corps et Esprit*. Les mystères chrétiens de l'incarnation et de la résurrection, Genève, Labor et Fides, (Entrée libre, n° 23), 1992, et : *La subversion de l'Esprit*. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme, Genève, Labor et Fides, (Lieux théologiques, n° 23), 1993. On complétera la lecture avec son article éclairant : « Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit », *Laval théologique et philosophique*, 48/3, 1992, p. 351-366.

43. Voir *Corps et Esprit*, *op. cit.*, p. 67, ou bien « Promesses et risques... », p. 355.

L'Église naît de la prédication du Royaume

désigne au monde à quelle délivrance il est destiné. Il rejoint en partie ainsi Karl Rahner qui l'appelle *Grundsakrament*⁴⁴, ou encore l'expression célèbre de LG 1 *veluti sacramentum*. Ses sacrements sont des réalités constituées en figures, à la fois lourdes de la chair du monde (selon la polarité du corps : la matière du sacrement), à la fois qualifiées symboliquement (selon la polarité de l'esprit). L'œuvre de l'Esprit, c'est ainsi d'ériger des réalités charnelles du monde en un ordre symbolique et figuratif, et l'Église en est l'exemplaire majeur.

Il me semble que la proposition de Gisel permet de penser l'articulation de l'œuvre du Christ et de l'œuvre de l'Esprit de façon plus satisfaisante que la notion de co-institution proposée par Congar, parce qu'elle engage une dynamique, un procès, comme dit Gisel, qui se déploie dans le temps sous l'horizon de la promesse d'un accomplissement.

Tandis que Congar parle de co-institution par le Christ et par l'Esprit, tandis que Zizioulas parle d'une institution par le Christ et d'une constitution par l'Esprit, Gisel parle d'une figuration par le Christ et d'un accomplissement par l'Esprit. La figure est posée par le Christ, c'est l'élément institué. L'accomplissement est à l'œuvre à travers un procès symbolique, c'est la dynamique instituante. Les sacrements sont une symbolisation de ce procès : à la fois en prise avec les corps, à la fois sous le signe de l'excès de la grâce. Le Christ est bien le fondement de l'Église, qui naît d'une figure reçue de lui et accomplie dans la puissance de l'Esprit.

Rémi Chéno, o.p.
LUNAM-Université, Université Catholique de l'Ouest
UCO, 3 place André Leroy, BP 10808,
49008 ANGERS CEDEX 01

Rémi Chéno, né en 1959, dominicain, maître de conférences à la faculté de théologie de l'Université catholique d'Angers, vient de publier sa thèse sur l'institutionnalité de l'Église, sous le titre *L'Esprit Saint et l'Église* (éd. du Cerf, 2010).

44. « Sacrement fondamental », voir *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, Herder, 1976 = *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, (Études et essais), 1983.

Jan-Heiner TÜCK

La présence de l'Absent

Comment le Christ se rend spirituellement présent
dans l'Eucharistie

La foi en la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie semble contredire de manière choquante le sentiment très répandu de l'absence de Dieu. Ce sentiment, assez justifié, est nourri par l'expérience angoissante de la souffrance, à laquelle on semble ne trouver aucune réponse suffisante. De nombreux témoins de l'art et de la littérature convergent dans une esthétique négative et rendent compte d'un affadissement toujours plus grand de la transcendance. Le monde totalement inversé des paraboles de Franz Kafka, les satires d'une attente messianique dans les pièces de Samuel Beckett, les poèmes de Paul Celan arrachés au silence et adressés à « personne » – toutes ces œuvres témoignent d'un combat avec l'absence de Dieu. « Pour combien de temps Dieu s'est-il caché ? », demande Elias Canetti avec une certaine angoisse¹.

Dans les débats philosophiques du XX^e siècle, le thème bien connu de la proximité salvatrice de Dieu resurgissait à tout moment comme motif utopique². Mais maintenant, et après l'avoir louée des siècles durant, on ne semble même plus regretter le temps où cette proximité manquait douloureusement. Dans ce contexte, la liturgie eucharistique, qui a pour centre la présence réelle de Jésus-Christ dans le pain et le vin, peut être soupçonnée de construire un « contre-monde » illusoire de salut et de paix capable, certes, d'apporter des embellissements esthétiques au théâtre de notre vie, mais qui ne tient pas contre la dure réalité du malheur et de la violence.

1. Elias CANETTI, *Das Geheimherz der Uhr*, Munich, 1987, p. 187 (français : *Le Cœur secret de l'horloge – Réflexions 1973-1985*, Paris, Albin Michel, 1989).

2. Voir la réflexion finale souvent citée de Theodor ADORNO, *Vom Ende* dans les *Minima moralia*, Francfort, 1987, p. 333 et suivantes (français : *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980).

«Il se peut, selon le jugement de George Steiner, qu'il ne reste plus rien d'autre à notre disposition que l'absence de Dieu³».

I

Plutôt que d'abandonner la notion de présence réelle pour la remplacer par une célébration rhétorique de l'absence de Dieu, il faudrait rappeler que l'Eucharistie se distingue justement par une oscillation particulière entre présence et absence. Dans le «signe de la présence de Dieu» *par excellence*, le moment du retrait aussi trouve sa place, si bien que le sentiment postmoderne de l'absence et de l'éloignement de Dieu peut y trouver un point d'appui et la théologie négative, qui défend le caractère caché du mystère divin, sa justification. Dans son hymne *Adoro te devote*, saint Thomas d'Aquin a souligné sous forme poétique la présence *cachée* du Crucifié ressuscité dans les offrandes du pain et du vin⁴. Dans sa *Somme théologique*, il a précisé le concept de présence eucharistique en partant du fait que le Christ absent *in propria specie* (sous sa forme propre) jusqu'à la parousie est présent dans l'eucharistie simplement *in specie sacramenti* (sous la forme du sacrement) c'est-à-dire en tant que signe. Thomas ne pouvait contrer l'erreur grossière qui consistait à dire que le corps du ressuscité lui-même était déchiré par nos dents (*cum dentibus atteri*) lorsque nous recevions l'Eucharistie, qu'en mettant l'accent sur la médiation sacramentelle de la présence réelle du Christ⁵. Le croyant qui communie n'est pas coupable d'anthropophagie, car la présence réelle du Christ est liée aux signes du pain et du vin. La pointe de la consécration, que le prêtre n'accomplit pas en son nom propre, mais dans la personne du Christ, consiste dans le fait que le pain et le vin sont transformés dans la réalité du corps et du sang du Christ. Mais ce qui est perceptible par nos sens n'est pas transformé. C'est pourquoi la présence substantielle de Jésus-Christ est cachée sous forme de signe dans les espèces : *Substantia [...] non est visibile oculo corporali*⁶ (La substance [...] n'est pas visible par l'oeil de notre corps). En ce qui concerne la présence du Seigneur, il reste toujours un déficit de vérification empirique, qui ne peut être compensé d'une certaine manière que par la foi, qui prend en compte les *verba testamenti* (dernières paroles du Christ).

3. G. STEINER, *Der Garten des Archimedes*, p. 65 (français : *Passions impunies*, Paris, Gallimard, 1997). Voir, du même, *Errata. Bilanz eines Lebens*, Munich, 2002, p. 215-216 (français : *Errata*, Paris, Gallimard, 2000).

4. Voir là-dessus mon *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Fribourg, 2009, surtout p. 258-274.

5. Voir la profession de foi imposée à Bérenger de Tours en 1059.

6. THOMAS, *Somme Théologique*, III, q. 76, a. 7.

Mais pour Saint Thomas, l'impossibilité de percevoir le Christ – ou plutôt le retrait de sa présence physique – a un avantage décisif: il rend possible la présence du Christ ressuscité à l'*intérieur* de chaque croyant⁷.

II

Les récits des apparitions – et avant tout celui des pèlerins d'Emmaüs – montrent déjà une tension particulière entre présence et retrait. Le Ressuscité vient et repart, accorde sa présence de manière mystérieuse et la retire tout aussi mystérieusement. Au moment même où il est reconnu, il disparaît et apprend ainsi à ceux qui restent qu'il est l'insaisissable⁸. Mais ce retrait de la présence corporelle du Christ est justement la condition permettant un approfondissement de sa présence pneumatique. «Ainsi le retrait de son "être-à-nos-côtés" a rendu possible son "être en nous", c'est-à-dire la communication de son Esprit⁹». L'absence physique de Jésus, exprimée par l'image courante de la montée aux cieux, est la condition de sa véritable présence spirituelle. Dans les paroles de l'Annonciation, dans la célébration des sacrements, et tout d'abord de l'Eucharistie, mais aussi dans le prochain qui souffre, comme le rappelle à juste titre la théologie de la libération, le Christ se rend proche de nous. «Il n'est plus, grâce à l'Ascension, celui qui est absent du monde mais, d'une manière nouvelle, celui qui est présent en lui¹⁰». Chez Luc, les récits de l'Ascension du Christ (*Luc* 24,50-53 ; *Actes des Apôtres* 1,9-11) disent que les disciples le voient vraiment disparaître à leurs yeux. Ils mettent ainsi en scène un événement par lequel celui qui était jusqu'à maintenant présent devient de toute évidence absent. Ils peuvent être lus aussi comme construction narrative du mouvement christologique fondamental selon lequel Jésus, humilié sur la croix, est élevé à la droite du Père (voir *Philippiens* 2,6-11). Et même si les récits de l'Ascension font référence par leur forme aux légendes d'enlèvement aux cieux, donc

7. Saint THOMAS insiste nettement sur l'avantage spirituel que représente la disparition de la présence physique du corps dans sa *Somme théologique*: «...mais l'Ascension du Christ, qui nous a privés de sa présence corporelle, nous a été plus utile que ne l'aurait été cette présence elle-même.» III, q.57, a.1à3. Voir aussi *Sur Jean XIV*, lectio I (n.1889); voir aussi H. U. von BALTHASAR *Die Abwesenheiten Jesu* [in *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1995 p. 28-36, qui fait remarquer que «la présence ultime de Dieu, l'Esprit du Père et du Fils, ne peut se réaliser qu'à travers le retrait de la présence physique du Fils, et seulement par son acquiescement à ce retrait.» (p. 29 note du traducteur).

8. Jean-Luc MARION, «Le don glorieux d'une présence», *Communio* VIII, 3 (1983) p. 35-51.

9. Hans-Urs von BALTHASAR, «Der Erstling der neuen Welt» dans *Internationale katholische Zeitschrift* 12 (1983), en français «Le premier-né du monde nouveau» dans *Communio* VIII (1983) 3, p. 29-32.

10. Joseph RATZINGER, *Himmelfahrt Christi systematisch* dans: LThK 5 (1960).

aux représentations cosmologiques de l'antiquité avec les trois niveaux du monde d'en bas, de la terre et du ciel, on doit maintenir aussi l'affirmation *théologique* que le crucifié entre dans la réalité du Père. La Résurrection et l'Ascension sont les deux faces d'un même processus, et la notion de ciel ne concerne pas ici un phénomène météorologique (*sky*) mais signifie l'accession du Christ à la réalité de la vie éternelle auprès de son Père (*heaven*)¹¹.

L'élévation du crucifié est la condition de l'envoi de l'Esprit Saint, qui est le fondement d'une nouvelle forme véritablement spirituelle de sa présence parmi les hommes. Ce fait que Dieu, dans la vie et dans la personne du Christ, a montré de manière définitive et indépassable qu'il n'a pas oublié les hommes enfoncés dans leur malheur mais s'est souvenu d'eux, cet événement salvateur est rendu présent par l'envoi de l'Esprit Saint. L'Église, communauté des croyants, est le lieu privilégié où Dieu nous fait totalement don de sa présence dans la proclamation de la Parole et les gestes sacramentels.

Mais cette présence sacramentelle se caractérise simultanément par une tension au niveau du temps : les signes ne nous accordent qu'une présence temporaire et provisoire, puisque celle-ci est orientée avant tout vers la vision béatifique de Dieu (*visio beatificans*). Les sacrements ne peuvent pas non plus apaiser notre plus grande soif : celle de la « lumière intarissable¹² » de la gloire, du dévoilement du visage du Christ, que saint Thomas a exprimée dans le langage poétique de la nostalgie et du désir. Dans l'hymne *Adoro te devote*, il écrit : « Jesum, quem *velatum* nunc aspicio, / quando fiet illud quod tam sitio ; / te *revelata* cernens facie / visu sim beatus tuae gloriae – Jesus, que mon œil voit maintenant de manière cachée, apaise le désir qui me brûle / *laisse tomber le voile* un jour dans ta lumière / que je puisse, bienheureux, contempler, Seigneur, ton visage. » Ce qui concerne le sacrement est provisoire. L'Eucharistie donne un avant-goût de Celui qui vient, elle n'est pas le banquet céleste. Mais en tant que viatique (*viaticum*), elle affermit en quelque sorte les croyants dans leur existence provisoire, pour qu'ils puissent finalement, malgré leurs errements, arriver au but : celui de la bienheureuse rencontre face à face.

11. Cette interprétation est commune à Walter KASPER *Christi Himmelfahrt* dans *Internationale Katholische Zeitschrift* 12 (1983), en français, « Le temps hors du monde » dans *Communio* IX, 1 (1984) p. 82-85, Joseph RATZINGER, *op. cit.*, et Hans Urs von BALTHASAR *Mysterium paschale* dans *Mysterium Salutis* III / 2, en français « Au-dessus de toutes les puissances » dans *Communio*, IX, 1 (1984) p. 23-28.

12. Sur la métaphore de la « lumière inépuisable » (qui ne se trouve pas chez Thomas d'Aquin lui-même), voir Josef PIEPER, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, Munich, 1953, p. 73-79.

III

Mais l'Eucharistie ne propose pas simplement un avant-goût de la vision, elle renvoie en tant que *memoriale mortis domini* (mémorial de la mort du Seigneur) à l'événement du Golgotha, la *passio caritatis* (la passion d'amour). Si l'on prend ces choses au sérieux, alors celui qui est caché sous les signes du pain et du vin est simultanément celui qui – plus que tout autre – a souffert jusqu'au bout de l'absence de Dieu¹³. Le crucifié a vécu jusqu'au bout la rupture de toute communication, le désespoir radical des mourants, et s'est endormi à la fin dans la mort, sans avoir renié sa confiance en son Père. À partir de ce moment la misère et les plaintes, et même le silence de la mort ont pour ainsi dire une place en Dieu lui-même¹⁴. Sa passion est en même temps l'expression d'un amour qui va le plus loin qu'on puisse imaginer. À son centre se situe cette présence salvatrice pour ceux qui souffrent ou qui sont perdus – salvatrice car dans ce don sans retour pour les autres s'est accompli non seulement le pardon mais aussi le retournement de la mort à la vie. Le Christ, le crucifié et le ressuscité rend lisible le fait que notre vie, qui n'est qu'un fragment, trouve son accomplissement en Dieu. On peut voir aux plaies du Ressuscité que la souffrance n'est pas oubliée, ni le temps dissout, mais conservé comme moyen de salut. Jésus, qui a accompli sa mission jusqu'à la mort dans une correspondance sans faille à la volonté de son Père – *se tradidit voluntarie* – fait sur la croix l'expérience de la véritable nuit de Dieu. « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Psaume 22,2*). Depuis ce moment, cette nuit de Dieu si angoissante, éprouvée par plus d'un et qui s'exprime dans la plainte, possède une place en Dieu lui-même. C'est pourquoi il ne faut jamais oublier le cri du crucifié dans la célébration du mystère de Pâques ou le faire simplement disparaître de la jubilation pascale. « Ajouter la plainte à la gloire¹⁵ » – écrit Elias Canetti en rappelant à la *theologia gloriae* (la théologie de la gloire) les abîmes de la réalité, qui font naître une souffrance vis-à-vis de Dieu et la nostalgie de sa présence salvatrice.

Le Christ élevé dans la gloire, qui intercède pour les siens auprès du Père, garde pour toujours les stigmates de sa passion, signes du don sans limites de sa personne pour nous. On amputerait le *memoriale passionis et resurrectionis* (le mémorial de la passion et de la résurrection du Christ) si l'on oubliait que, dans sa mort, le Christ est devenu pour ceux qui souffrent ou sont abandonnés quelqu'un qui souffre avec eux et qui est abandonné

13. THOMAS lui-même a insisté sur le caractère incomparable de la passion du Christ, voir *Somme Théologique*, III, q. 46, a. 6.

14. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, Johannes, 1990 (2^e éd.), p. 302-303 (français : *De l'intégration : aspects d'une théologie de l'histoire*, trad. Hélène Bourbon, Desclée de Brouwer, Paris, 1970).

15. Elias CANETTI, *Nachträge aus Hampstead*, Munich, 1994, p. 163 (français : *Notes de Hampstead – 1954-1971*, Paris, Albin Michel, 1997).

PROBLÉMATIQUE _____ **Jan-Heiner Tück**

comme eux. Ainsi donc, l'expérience de l'absence de Dieu a un lieu christologique.

Dans un sens opposé, la présence «substantielle» du donateur dans le don conduit à une transformation que l'on pourrait qualifier avec Maurice Blondel de «Transsubstantiation morale¹⁶» pour celui qui l'accueille.

Car dans l'acte de la communion, le Christ, le Tout Autre, n'est pas simplement incorporé et devenu notre propriété. Un mets ordinaire est assimilé par notre corps par un mécanisme biochimique. Dans l'Eucharistie, au contraire, c'est nous qui sommes incorporés à la réalité de la vie du Christ, lorsque nous recevons son corps et son sang. Ce n'est pas nous qui transformons le Christ, mais lui qui nous transforme, si nous nous laissons transformer. Comme le dit saint Thomas : «... le mets corporel se transforme en l'être de celui qu'il nourrit ; le mets spirituel, lui, transforme l'homme en lui-même¹⁷». La *transformation des offrandes*, opérée par le Christ se rendant lui-même présent par l'Esprit, devient pour tous *le don de la transformation* qu'ils reçoivent comme le feraient des invités. «Cette "altérité" qui pénètre en nous, nous rend différents¹⁸». La *communio* eucharistique avec le crucifié ressuscité nous invite à comprendre notre propre souffrance comme *compassio* avec le Christ. Ce n'est pas une façon suspecte de transfigurer la souffrance. Car de même que la souffrance du Christ s'inscrit dans sa décision d'exister pour les autres, la compassion des chrétiens pour autrui qui souffre dépasse le cercle de ce qui les concerne eux-mêmes. Mais par là, justement, elle peut assez souvent métamorphoser l'expérience douloureuse de l'absence de Dieu en une nouvelle expérience de sa présence.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original :
«*Die Anwesenheit des Abwesenden. Notizen zur pneumatischen
Selbstvergegenwärtigung Christi in der Eucharistie*»)

Jan-Heiner Tück, théologien, professeur de théologie dogmatique à l'Université de Vienne, en Autriche, est rédacteur en chef de l'édition allemande de *Communio*. Dernière publication : *Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur*. Ostfildern : Matthias-Grünwald-Verlag 2010.

16. M. BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln, 1960, p. 219 (français : *Carnets Intimes*, Cerf, 1961).

17. Saint THOMAS, *Somme Théologique*, III, q. 73, a. 3 ad 3m ; Augustin, *Confessions*, VII, 10.

18. G. STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, Munich, 1990, p. 248 (français : *Réelles présences. Les arts du sens*, Gallimard, 1991).

Philippe VAN DEN HEEDE

S'en aller, pour venir de nouveau

**Le mystère de Pâques selon le premier discours d'adieu
dans l'Évangile de Jean**

1. L'Envoyé qui s'en va

« **J**e suis sorti d'auprès du Père et je suis venu dans le monde. Je quitte de nouveau le monde et je vais vers le Père » (*Jean* 16, 28). Ces paroles que Jésus, selon l'*Évangile de Jean*, prononce lorsqu'il a réuni les siens autour de lui avant l'heure de sa Passion, sont un admirable condensé de christologie johannique : pour approcher le mystère de la personne « Jésus », il faut insérer son parcours terrestre dans une vision plus large, qui comprend un avant et un après de sa présence historique dans le monde.

C'est précisément une compréhension uniquement profane de l'événement Jésus, qui aveugle ses disciples et ses adversaires. Parce qu'ils ne comprennent pas d'où il vient, beaucoup se scandalisent. Ainsi, à Jésus qui affirme être le pain descendu du Ciel, les Juifs rétorquent : « Celui-ci, n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant : Je suis descendu du Ciel ? » (*Jean* 6, 42). L'identité de Jésus ne se laisse donc saisir que par ceux qui reconnaissent son origine divine. Le lecteur de l'Évangile est en ce sens avantagé par rapport aux personnages du récit, puisque dès le prologue (*Jean* 1, 1-18), il sait que l'homme Jésus n'est autre que le Verbe, c'est-à-dire la Parole de Dieu qui est venue habiter parmi les hommes, le Logos incarné. Cette origine et cette venue établissent Jésus non seulement comme l'unique Révéléateur du Père, mais également comme son Envoyé. Pour comprendre la signification de cette fonction, il convient de replacer le concept d'« envoyé » dans le contexte de son époque. Une des lois fondamentales du droit de la représentation dans la Halakha affirme : « L'envoyé d'un homme est comme celui-là

même» (mBer 5, 5)¹. Au sens johannique, le schème christologique de l'envoyé exprime de manière radicale l'unité de l'envoyé (Jésus) avec l'envoyeur (le Père): «Celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé» (*Jean* 13, 20).

Toutefois, aussi importante soit-elle, la connaissance de l'origine de Jésus ne suffit pas pour accéder à la pleine signification de la révélation. Il faut pour ce faire un regard d'ensemble sur sa vie et sur son destin final. En effet, par sa mort et sa résurrection, il va auprès du Père. Or, dans l'époque postapostolique, une telle affirmation suppose de «croire sans voir». C'est le sens de la péricope bien connue de Thomas qui se termine par ce macarisme: «Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru» (*Jean* 20, 29). À travers cet épisode, ce n'est pas seulement Jésus qui s'adresse à ses apôtres, mais également l'auteur de l'évangile qui interpelle sa communauté: comme tout croyant postapostolique, Thomas était absent lorsque Jésus apparut une première fois aux apôtres (*Jean* 20, 24s.); comme tous ceux qui viendront après lui, il apprend le message de la résurrection à travers le témoignage des (autres) apôtres. Mais Thomas n'arrive pas à croire ce qu'ils disent: seuls le voir et le toucher pourront le faire changer d'avis. En réalité, Thomas veut retrouver dans le Ressuscité le Jésus terrestre qu'il a connu; il cherche le crucifié. S'il en vient à toucher véritablement les plaies, Jean laisse la question ouverte. Jésus est prêt, mais l'important ici est l'exhortation qu'il adresse à Thomas: «Ne sois pas incroyant, mais croyant!» (*Jean* 20, 27). Ce sont ces mots qui ouvrent les yeux de Thomas et le préparent à un autre voir, celui de la foi: Jésus part et n'appartient plus au monde historique; mais il vit, ce que l'apôtre reconnaît dans sa confession de foi finale: «Mon Seigneur et mon Dieu!» (*Jean* 20, 28). Ainsi le départ de Jésus aboutit à la vraie connaissance de son identité.

La compréhension du destin final du révélateur, qui est en fait un nouveau départ, jette à présent une lumière sur toute sa vie terrestre: il est celui qui vient, mais aussi celui qui s'en va. Jean a d'ailleurs sa propre perspective pour dire cette venue et ce départ. Contrairement à Matthieu et Luc, il ne décrit pas la venue de l'envoyé dans le monde, mais il l'affirme simplement (voir *Jean* 1, 14). Le départ de Jésus est par contre non seulement annoncé (voir *Jean* 7, 33; 8, 14.21s.) ou médité (voir *Jean* 13-17), mais également raconté: Jésus est crucifié (*Jean* 19, 18); il meurt (*Jean* 19, 30); il est enseveli (*Jean* 19, 42); son corps ne se trouve plus dans le tombeau (*Jean* 20, 1-10); il apparaît ensuite à Marie de Magdala, bien que son retour vers le Père ne soit pas encore achevé («Ne me touche pas; car je ne suis pas encore monté vers mon Père» [*Jean* 20, 17])²; enfin, il envoie Marie de

1. Voir Y. IBUKI, «Die Doxa des Gesandten. Studie zur johanneischen Christologie», in *AJBI* 14 (1988), p. 60.

2. Voir M. THEOBALD, «Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20)», in R. Hoppe – U. Busse (éd.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* (BZNW 93), Berlin 1998, p. 93-123.

S'en aller, pour venir de nouveau

Magdala vers ses frères avec pour mission de dire : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (*Jean* 20, 17). Puisque Jean a fait le choix de la narration, sa présentation du chemin parcouru par Jésus est nécessairement séquentielle et temporelle³. C'est pourquoi, il a conçu en plusieurs étapes la réalité de l'unique événement qu'est le départ du Fils vers son Père⁴.

2. Les mots qui restent

Comment saisir le sens du départ du Fils vers le Père, surtout pour ceux qui n'ont pas connu Jésus ? Comment garder la foi ou même y venir, s'il n'est plus là ? Telles sont les questions auxquelles la communauté johannique semble avoir été confrontée et auxquelles elle se devait de donner une réponse. Les discours d'adieu de Jésus, en particulier le premier (*Jean* 13, 31 – 14, 31) ont pour but de satisfaire une telle exigence. Les difficultés de croire n'y sont pas occultées, mais la réponse se trouve en Jésus qui se rend présent dans l'aujourd'hui.

On notera tout d'abord la place de ces discours dans l'Évangile : Jésus les prononce après que Judas est parti dans la nuit (*Jean* 13, 30) et avant que ne commence la Passion. Ils livrent donc la clé herméneutique des événements qui suivront. Ceci explique la tension (caractéristique chez Jean) qui existe entre l'aspect prospectif et rétrospectif des discours⁵ et la singularité (déroutante pour un lecteur moderne) des propos que tient la figure principale : Jésus est ainsi d'une omniscience absolue, puisqu'il parle de sa mort à venir comme si elle était déjà survenue (voir *Jean* 17, 11). Cela suppose donc, de la part du lecteur ou de l'auditeur, la connaissance de faits, qui n'ont pas encore eu lieu ou plutôt qui n'ont pas encore été racontés. Or cette constatation est essentielle pour l'interprétation des paroles de Jésus : celui-ci parle certes avec les disciples, mais il s'adresse surtout à la communauté postpascale. L'exégèse actuelle a repris, entre autres, la notion de « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*) développée par Gadamer pour expliquer ce phénomène :

« La synthèse des deux horizons [du Jésus historique et de la communauté johannique] donne la possibilité à l'évangéliste de maintenir l'histoire de Jésus dans son concret spatio-temporel mais aussi de la

3. Voir R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, Garden City, NY 1970, p. 1014.

4. Voir M. C. de BOER, « Jesus' Departure to the Father in John. Death or Resurrection? », in G. Van Belle, J.G. Van der Watt, P. Maritz (éd.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (BETHL 184)*, Leuven 2005, p. 1-19.

5. Voir, entre autres, Ch. HOEGENS-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT.2 84)*, Tübingen 1996.

dilater et de la rendre accessible à la compréhension que la communauté a d'elle-même [Selbstverständnis] et du monde dans lequel elle vit [Weltverständnis]⁶

3. Le sens d'un départ (*Jean 14, 2s.*)

Au début du premier discours, Jésus affirme : « Où je vais, vous ne pouvez pas venir » (*Jean 13, 33*). Il introduit ainsi le thème de son absence prochaine, qui sera répétée à plusieurs reprises (voir *Jean 13, 36* ; *14, 4s. 28* ; *16, 5.10.17*). Or cette annonce plonge les disciples dans un profond désarroi : leur cœur est troublé (*Jean 14, 1.27*) et effrayé (*Jean 14, 27*) ; ils sont remplis de tristesse (*Jean 16, 22*) et se sentent orphelins (*Jean 14, 18*), d'autant plus que le monde environnant leur est hostile (*Jean 15, 18 – 16, 4a*). Quelle signification peut-on dès lors donner au fait que Jésus s'en aille ? *Jean 14,2s.* offre une première réponse :

« Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures. Sinon vous aurais-je dit que je vais vous préparer une place ? Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau je viens et je vous prendrai près de moi, afin que, là où je suis, vous aussi, vous soyez. »

La séparation d'avec ses disciples se présente comme l'achèvement du parcours de Jésus, puisque il va dans la maison du Père. Mais ceci advient non pas à son propre avantage, mais à l'avantage des disciples : il leur prépare une place. La « demeure » est donc la métaphore du lieu du salut, qui symbolise Dieu lui-même, où « les habitants de la maison céleste sont libérés de l'insécurité de l'existence terrestre, [où] ils vivront dans la sécurité permanente [Geborgenheit] du Père et du Fils »⁷.

À cette explication de son départ se joint ensuite une promesse : « je viens de nouveau » et « je vous prendrai près de moi » (*Jean 14, 3*). L'exégèse historico-critique a reconnu dans ce verset une formule de promesse traditionnelle, qui rappelle sans conteste d'autres dires du Nouveau Testament où transparait l'attente imminente de la Parousie (voir 1 *Thessaloniens 4, 13ss*)⁸. Cependant, Jean ne propose, quant à lui, aucun délai et exclut de ce fait tout pronostic : l'adverbe « πάλιν » (« de nouveau ») reste indéterminé et

6. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band II. Das johanneische Zeitverständnis (WUNT.2 110)*, Tübingen 1998, p. 261. Voir également les importantes remarques de J. RAHNER, « Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums », in *ZNW 91* (2000), p. 72-90.

7. U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, p. 705.

8. Voir, entre autres, J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT.1 117)*, Tübingen 2000, p. 134-153.

laisse ainsi l'interprétation ouverte. Entre le moment du départ de Jésus et son retour, il faut donc simplement admettre qu'il y ait un certain laps de temps. La signification de *Jean* 14, 2s. est ainsi à ranger dans une eschatologie future.

4. Atteindre le but, tout en étant en chemin

On peut se demander si l'idée d'un retour indéterminé et, par conséquent, d'un futur meilleur pouvait réellement consoler une communauté persécutée et ébranlée. On sait qu'au cours de l'Histoire, l'enseignement de l'Église est tombé dans l'écueil de prêcher aux croyants un au-delà meilleur, en se détournant ainsi de la misère présente. Les critiques de Karl Marx à ce propos sont restées dans toutes les mémoires. Mais l'originalité de Jean consiste justement dans le fait d'avoir voulu tenir compte du temps présent et d'avoir médité sur sa signification. Ainsi l'incompréhension de Thomas (*Jean* 14, 5b) face à la promesse de Jésus (14, 5a) est l'occasion d'approfondir le sens du départ de Jésus dans l'aujourd'hui des générations postapostoliques.

«Et où je vais, vous connaissez le chemin». Thomas lui dit: «Seigneur, nous ne savons pas où tu vas. Comment pouvons-nous connaître le chemin?». Jésus lui dit: «Je suis le chemin, la vérité et la vie. Personne ne va au Père sinon par moi» (*Jean* 14, 4-6).

Si Jésus revient chercher les siens dans un futur indéterminé, cela ne signifie pas pour autant que les disciples doivent attendre passivement. «Où je vais, *vous connaissez le chemin*» affirme Jésus. Plus qu'une constatation, il s'agit de se mettre en chemin. Mais le désarroi de Thomas est déroutant: «Nous ne savons pas où tu vas». Jésus ne vient-il pas de dire que le but de son chemin est d'être auprès du Père et que le sens de son départ était de leur préparer une place? Il importe dès lors de considérer l'affirmation de Thomas dans le contexte des discours d'adieu et plus largement encore de l'*Évangile de Jean* dans son ensemble: le trouble des disciples devant l'annonce du départ de Jésus semble les aveugler: dans la logique spatiale de la métaphore utilisée, l'expression désespérée de Thomas «Nous ne savons pas où tu vas» peut seulement signifier «Nous ne savons pas où se trouve la maison du Père». Dès lors, comment en connaîtraient-ils le chemin? La question trahit l'angoisse profonde des disciples: quelle relation peuvent-ils encore avoir avec le Père, tel que Jésus le leur a révélé, si le révélateur lui-même s'en va? Derrière le motif du chemin se profile ainsi le vrai nœud du problème, à savoir le sens de l'existence de tout croyant (son «*chemin* de vie»). C'est précisément à cette crise existentielle que Jésus répond par sa révélation: «Je suis le chemin, la vérité et la vie» (*Jean* 14, 6). Jésus provoque ainsi un total renversement de perspective dans lequel le motif du chemin prend une tout autre signification: le chemin, que

Jésus parcourt jusqu'à son Père en passant par la mort, semblait signifier pour les disciples la fin de toute relation avec leur Seigneur. Jésus leur révèle au contraire que, par son départ, le chemin devient la base d'un lien définitif avec lui, puisqu'il s'identifie avec le chemin («*Je suis le chemin*»). Jésus montre ainsi à chaque croyant le sens de son existence : se mettre en chemin vers le Père – le but –, c'est *déjà* être avec lui – Jésus, car il est l'*unique* chemin qui mène au Père («*Personne ne va au Père sinon par moi*»). Il peut revendiquer cette exclusivité parce qu'il est la vérité : il est de fait l'expression de la réalité divine même («*Qui m'a vu, a vu le Père*» *Jean* 14, 9), qui s'exprime dans l'immanence réciproque du Père et du Fils («*Croyez-moi, je suis dans le Père et le Père en moi*» *Jean* 14, 11). Grâce à cette *inhabitatio*, il est aussi «*la Vie*», qui est le terme du salut par excellence chez Jean⁹, parce qu'il a reçu la vie du Père, comme Jésus l'avait déjà révélé aux Juifs : «*Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il donnait au Fils d'avoir la vie en lui-même*» (*Jean* 5, 26).

Dans cette perspective, on peut dire qu'en Jésus, être en chemin, c'est déjà touché le but, parce qu'en lui «*chemin*» (Jésus lui-même) et «*but*» (le Père) sont absolument indissociables. C'est pourquoi, Jésus peut immédiatement exprimer une autre conséquence de son départ pour les croyants : «*Celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais ; il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père*» (*Jean* 14, 12). La croix ne signifie donc pas l'interruption de l'agir du Christ auprès des siens, avec eux et pour eux. Au contraire, l'accomplissement de son chemin permet la continuation de son activité dans la période postapostolique et même la réalisation d'œuvres plus grandes par l'intermédiaire des croyants.

Si Jésus a répondu à la crise existentielle de tout croyant en se révélant lui-même comme chemin, une question se pose pourtant : où se trouve le chemin concrètement ? En d'autres termes : où peut-on rencontrer Jésus après son départ ?

5. Une présence qui advient (*Jean* 14, 18-20.28)

«*Je ne vous laisserai pas orphelins, je viens à vous. Encore un peu et le monde ne me voit plus, mais vous, vous me voyez, parce que je vis et vous vivrez. En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous*» (*Jean* 14, 18-20).

À l'explication de son départ en *Jean* 14, 4-14, Jésus joint ensuite une promesse : «*Je viens à vous*» (*Jean* 14, 18.28). Par rapport à *Jean* 14, 3 («*Je viens de nouveau*»), on note ici une petite différence : l'adverbe «*πάλι*» («*de nouveau*») a disparu. L'évangéliste semble ainsi moins se rapporter à un retour eschatologique futur, mais insister davantage sur sa venue actuelle,

9. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169)*, Göttingen 1995, p. 165.

S'en aller, pour venir de nouveau

synonyme de sa présence dans la période postpascale : Jésus n'est donc pas venu une fois seulement dans la chair, mais il vient *toujours* de nouveau malgré – ou plutôt, à cause – de son départ. Cette interprétation se confirme par d'autres éléments : le verbe « ἔρχομαι » (« Je viens ») est au présent, ce qui indique à la fois la certitude et l'imminence de cette venue (selon le récit de l'Évangile, le départ de Jésus doit encore s'accomplir). Le motif du voir construit également cette tension. Au verset 19a (« Encore un peu et *le monde* ne me voit plus »), on se trouve dans la logique narrative et un voir physiologique, puisque la mort de Jésus doit encore avoir lieu ; au verset 19b (« mais *vous, vous* me voyez »), il s'agit par contre du voir de ceux qui croient, aussi bien avant qu'après les événements de Pâques. À travers le groupe des disciples, Jean s'adresse toujours à la communauté johannique, qui elle aussi voit, parce qu'elle croit – comme l'a appris Thomas.

Ce voir entraîne alors une connaissance, celle de la présence du Fils en son Père et l'immanence réciproque entre le Fils et les croyants. Or cette connaissance adviendra « en ce jour-là » (*Jean* 14, 20). Si cette expression cache une manière traditionnelle de dire la parousie¹⁰, la proximité du verset 19 empêche cependant toute référence au « dernier jour » selon une eschatologie apocalyptique¹¹ : cette expression correspond plutôt, dans ce cas-ci, à la venue imminente de Jésus, qui peut advenir chaque jour de la période postpascale.

6. Une venue qui devient présence

Comment advient cette venue de Jésus dans l'aujourd'hui postpaschal, qui n'est pas à confondre avec son retour lors de la parousie (voir 14, 3)? Pour en dégager les modalités, il importe de se rapporter aux versets (*Jean* 14, 15-17 d'une part et *Jean* 14, 21-24 d'autre part), qui encadrent l'affirmation de sa venue (*Jean* 14, 18-20). On remarquera particulièrement leur parallélisme. En effet, d'un côté comme de l'autre, ces versets contiennent une promesse : il s'agit chaque fois d'une venue, celle du Paraclet en *Jean* 14, 16 et celle du Fils en *Jean* 14, 21 ou celle du Père et du Fils en *Jean* 14, 24. En outre les deux sections commencent par une injonction, à savoir l'observance des commandements/paroles de Jésus (*Jean* 14, 15.21.23).

a. Le don du Paraclet, l'Esprit de vérité

La première promesse (*Jean* 14, 14-16) concerne le don d'un *autre* Paraclet (défenseur). L'adjectif « ἄλλος » (autre) en *Jean* 14,16 est

10. Voir J. FREY, *Eschatologie III*, op. cit., p. 169.

11. J. ZUMSTEIN fait remarquer : « On sera néanmoins attentif au fait que, dans *Jean*, l'auteur implicite utilise une autre expression pour désigner le “dernier jour” (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, voir 6,39-40.44.54 ; 11,24 ; 12,48) », in *L'Évangile selon Jean (13-21)*, Genève 2007, p. 80.

significatif: d'un côté, il différencie l'Esprit de Vérité de Jésus, qui était lui-même le défenseur des siens durant sa vie terrestre; mais d'un autre côté, il les rapproche: consolateur, avocat, défenseur sont des caractéristiques qui appartiennent aux deux. C'est pourquoi, cet attribut johannique est de la plus haute importance pour la théologie trinitaire, et il invite en outre à considérer le nombre important d'énoncés qui conviennent à la fois à Jésus et au Paraclet: on trouve ainsi la même promesse d'une présence auprès des disciples (v. 16 et v. 20); le même motif du voir/non-voir – connaître (v. 17 et v. 19s.); la même promesse d'une *inhabitatio* (v. 17 et v. 19). En *Jean* 14, 26, le rapprochement est encore plus manifeste puisque le Paraclet est désigné comme celui que « le Père enverra en mon nom ». Comme Jésus, l'Esprit-Saint est l'envoyé du Père, mais avec une nuance: il l'est à l'initiative de Jésus. Dans la reprise de ce thème dans les discours suivants (*Jean* 15, 26; 16, 7), il sera même dit que le Paraclet, qui vient du Père, est envoyé par le Fils lui-même: comme le Fils – en tant qu'envoyé – est le représentant du Père, ainsi l'Esprit-Saint est le représentant du Fils et par conséquent du Père. On pressent donc que la venue de Jésus dans la période postpascale promise en *Jean* 14, 18 est inextricablement liée à celle du Paraclet. La question est donc à présent de savoir comment Jésus arrive à se rendre présent à travers son envoyé. Pour y répondre, il faut considérer les « conditions » posées par Jésus afin que s'accomplisse sa promesse. Ce sont des conditions qu'il crée lui-même, mais qui doivent être remplies par les disciples, de sorte que sa parole ne reste pas extrinsèque à leur vie.

b. Observer ses commandements

La prière de Jésus au Père de donner le Paraclet aux disciples se fonde sur leur amour pour Jésus, qui est lui-même lié à l'observance de ses commandements: « Si vous m'aimez, gardez mes commandements » (*Jean* 14, 15). Le lecteur sera certainement sensible au fait qu'au début du premier discours, Jésus avait donné son commandement nouveau:

« Je vous donne un commandement nouveau: aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres. À ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (*Jean* 13,34-35).

Si le statut éthique de ce commandement est indéniable, sa portée est cependant bien plus grande puisqu'il définit l'identité même des disciples (« À ceci tous reconnaîtront *que vous êtes mes disciples* »). Dès lors, c'est bien le fait d'« être disciples », indissolublement lié à l'amour réciproque, qui est la preuve de l'amour pour Jésus. « Être disciples » suscite alors la prière de Jésus, qui garantit enfin la venue du Paraclet auprès des siens.

C'est la même logique qui anime *Jean* 14, 21: « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ». La parole « commandement » peut renvoyer à l'épisode du lavement des pieds, dans

S'en aller, pour venir de nouveau

lequel l'être disciple se caractérise par l'imitation du Seigneur : « Car je vous ai donné un exemple, afin que, comme j'ai fait pour vous, *vous aussi vous fassiez* » (*Jean* 13, 15). Cette « imitation du Christ » est ainsi un signe d'amour pour Jésus, dont la conséquence est à l'avantage du disciple selon *Jean* 14, 21 : « Il sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et je me ferai voir [ἐμφανίσω] ». Cette manifestation de Jésus est avant tout une manière d'être là : elle signifie donc la présence de Jésus auprès des disciples.

Comment peut-on concilier à présent le fait que l'amour pour Jésus entraîne à la fois la venue du Paraclet auprès des disciples et la présence de Jésus avec son Père auprès du croyant ? La réponse se trouve dans la signification que possède le mot « Logos » en lien avec Jésus et avec le Paraclet.

c. Observer la parole (λόγος)

La question de Jude en *Jean* 14, 22 (« Seigneur, d'où vient que tu te feras connaître à nous, et non au monde ? ») reflète sans doute un reproche du monde environnant adressé à la communauté johannique. Dans la logique narrative, elle est surtout un procédé stylistique pour susciter la reprise et l'approfondissement de l'argument de *Jean* 14, 21 en dévoilant la « modalité » concrète de la présence de Jésus dans la période postpascale.

En effet, en *Jean* 14, 23s., l'amour pour Jésus est désigné cette fois comme l'observance de sa parole : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole [λόγος] » (*Jean* 14, 23). Le remplacement du mot « commandement » par « Logos » (non seulement au verset 23 mais encore deux fois au verset 24) est significatif : l'évangéliste élargit la perspective et renvoie ainsi à l'ensemble de la révélation qui se condense en la personne de Jésus – le Logos. C'est pourquoi, lorsque Jésus dit : « cette parole [λόγος] que vous entendez, elle n'est pas de moi mais du Père qui m'a envoyé » (*Jean* 14, 24), il faut comprendre que Jésus – l'envoyé – représente ou, mieux encore, *est* la Parole du Père. Il est en effet le Logos, tel que le prologue l'affirmait déjà : « Au commencement était le Logos et le Logos était auprès de Dieu, et le Logos était Dieu » (*Jean* 1, 1). Dès lors observer sa parole/son commandement, c'est accueillir en réalité le Logos lui-même, qui est la parole du Père : « Nous viendrons chez lui et nous ferons notre demeure chez lui » (*Jean* 14, 23). On peut ainsi conclure que c'est donc bien dans la parole observée/vécue par les disciples que Jésus accomplit sa promesse de venir. Et celle-ci advient en « ce jour-là » (14, 20), c'est-à-dire chaque fois qu'un homme vit « en disciple ».

d. Le souvenir de Jésus

Si Jésus lui-même crée la condition qui doit être remplie par les disciples (celle de garder sa parole et ses commandements), c'est encore lui qui leur assure le soutien du Paraclet auprès d'eux. Car c'est bien l'Esprit Saint qui remplit les disciples de sorte qu'ils peuvent rester fidèles à Jésus et à son amour : le Paraclet « vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26), en d'autres mots : « vous rappellera mes paroles ».

La double fonction du Paraclet – enseigner et rappeler – est étroitement liée à la parole de Jésus. Il est évident que l’enseignement du Paraclet n’est pas à comprendre comme la transmission d’un nouveau savoir et que le souvenir n’a rien à voir avec le fait de rafraîchir la mémoire. Enseigner et rappeler sont les moyens utilisés par l’Esprit Saint pour rendre le Christ présent auprès des siens. Il accomplit cette tâche par un approfondissement et une actualisation de la parole de Jésus, de sorte que la communauté en saisisse le sens dans l’aujourd’hui et puisse en vivre. Observer la parole signifie ainsi vivre le Christ et accueillir sa présence. La clé de cette présence se trouve par conséquent dans l’agir du Paraclet, qui en tant qu’envoyé reste pour toujours avec les disciples (voir *Jean* 14, 16).

7. Une rencontre qui a de l’avenir

Le départ de Jésus lors de sa mort ne signifie en rien son absence. Au contraire, à travers les événements de Pâques, il vient chaque jour auprès de ses disciples dans sa parole observée. Plus encore, on peut dire que la parole – puisqu’elle est le Logos même – est le chemin, la vérité et la vie. Elle est pour le disciple le chemin: «Celui qui écoute ma parole et croit en Celui qui m’a envoyé [...] *est passé* (μεταβαίω) de la mort à la vie» (*Jean* 5, 24). Elle est vérité: «Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera» (*Jean* 8, 31s.). Elle est vie: «Si quelqu’un garde ma parole, il ne verra jamais la mort» (*Jean* 8, 51). *A contrario*, si le monde et les Juifs de l’Évangile ne peuvent pas connaître Jésus, c’est parce que, affirme-t-il, «ma parole ne pénètre pas en eux» (*Jean* 8, 37).

La tension entre l’eschatologie future en *Jean* 14, 2s. et la venue présente du Christ introduite en *Jean* 14, 18 a déjà fait couler beaucoup d’encre: certains voient dans le premier discours la correction du dire apocalyptique traditionnel; d’autres, au contraire, considèrent que *Jean* 14, 2s. est un ajout pour relativiser la présentation johannique de la venue de Jésus¹². Or si ces deux perspectives coexistent, c’est sans doute parce que le rédacteur de l’Évangile y a reconnu la vérité de ces deux points de vue: entre le départ de Jésus et son retour dans la parousie, il ne nous laisse pas orphelins, il se rend présent. Cette présence en attente de la parousie a souvent été expliquée par le concept du «*jam et nondum*» (du «*déjà et pas encore*»)¹³. Dans la logique johannique, il serait toutefois préférable de parler d’une plénitude présente annonciatrice d’une plénitude future. En effet, dès à présent, le

12. Pour un résumé des différents points de vue, voir J. FREY, «Eschatology in the Johannine Circle», in G. Van Belle, J.G. Van der Watt, - P. Maritz, (éd.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (BETHL 184), Leuven 2005, p. 49-55.

13. Voir J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus* (WUNT.1 96), Tübingen 1997, p. 227-236.

S'en aller, pour venir de nouveau

Christ promet à ses disciples la plénitude de ses dons : « Je vous donne ma *paix* » (*Jean* 14, 27) ; « Maintenant je vais à toi, et je dis ces choses dans le monde, pour qu'ils aient en eux ma *joie* dans sa plénitude » (*Jean* 17, 13). Cette paix, non pas comme le monde la donne (voir *Jean* 14, 27), et cette joie ne supposent pas que les croyants soient enlevés à leur situation terrestre : « Je ne te prie pas de les ôter du monde » (*Jean* 17, 15). Cette plénitude que l'on peut expérimenter ici-bas annonce celle décrite en *Jean* 14, 2s. : celle où les croyants jouiront d'une éternelle présence du Seigneur dans la maison du Père (voir *Jean* 17, 24). Cette métaphore nous introduit dans le monde transcendant de Dieu, auquel l'image de la maison associe l'aspect de paix, de joie, de sécurité. On notera enfin qu'à chaque lieu correspond l'immanence promise : sur terre, c'est le Père et le Fils qui viennent chez le croyant et établissent chez lui leur demeure (voir *Jean* 14, 23) ; dans la gloire, c'est le croyant qui vivra dans la maison du Père, symbole du Père lui-même. La perspective de l'immanence est inversée, mais la réalité reste la même, à savoir la rencontre avec Dieu à travers la Parole.

Philippe Van den Heede est doctorant à la Ruhr-Universität Bochum où il prépare une thèse sur « Jésus, exégète de Dieu dans l'Évangile de Jean ».

Ante CRNČEVIĆ

Le souffle hymnique de l'Église

Veni, Creator Spiritus : le souffle de l'Esprit dans la liturgie

Profondément enchâssées dans la « forme rituelle » de la *mens liturgica* chrétienne, les hymnes liturgiques résument et définissent toute la louange qui s'élève de l'Église vers Dieu. Nous pouvons suivre l'histoire des hymnes liturgiques dès les lettres de Paul et jusqu'aux grands auteurs du Moyen Âge : ils nous offrent une *theologia laudis* qui constitue l'essence de la liturgie chrétienne, et de l'Église même. Si la vie de ceux qui ont connu une nouvelle naissance dans le Christ consiste à « être à la louange de sa gloire » (*Épître aux Éphésiens*, 1,12), les hymnes liturgiques ne peuvent être considérées uniquement comme des créations poétiques, ni non plus seulement comme des sources de la pensée théologique ou de la spiritualité chrétienne, mais, avant tout, comme des *images de la « forme » chrétienne*, laquelle est *laus Dei*. La *laudatio* liturgique s'exprime en effet aussi bien à travers les paroles de la louange, qu'à travers sa forme même qui introduit dans la liturgie une nouvelle synthèse de la foi. L'hymne, comme forme de la louange, n'a pas été introduite dans la liturgie chrétienne dans le sillage poétique des rites païens – même si on ne peut nier l'influence des *hymnoi* grecs et des *carmina* romains – mais il naît de l'essence même et de la nature des premiers rassemblements de l'Église. La première communauté chrétienne se réunissait pour élever sa louange au Seigneur. Nous devons à Pline le Jeune, gouverneur romain de la Bithynie, ce témoignage précieux : les chrétiens affirmaient qu'ils « avaient l'habitude de se réunir à jour fixe, avant le lever du soleil, et de chanter un hymne au Christ »¹. Pline n'avait pas, en écrivant sa lettre, l'intention de décrire la vie liturgique de la communauté chrétienne, mais de montrer ce qui distinguait

1. PLINE *Epistulae* X 96 : « Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenere carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem » (Ils affirmaient que toute leur faute ou leur erreur s'était

cette communauté des autres citoyens. Les chrétiens étaient donc identifiés et reconnus comme tels en raison de la « forme hymnique de la vie » qui était la leur, de la louange qui vient avant toute autre chose, au commencement de toute vie². L'orientation eschatologique de la vie des chrétiens insistait non seulement sur le besoin de prier Dieu, mais aussi sur le devoir de le louer par leur vie tout entière.

Cette « forme hymnique » de la vie a ouvert un vaste champ à la poésie chrétienne, essentiellement dans le domaine de la liturgie. Pour les hymnes, nous connaissons un certain nombre d'auteurs³, mais « la gloire de la paternité de l'hymnologie liturgique latine revient à saint Ambroise », qui « découvrit les avantages et la beauté de ce dimètre iambique si souple, qui, particulièrement cher à Horace, devait devenir pour lui à juste titre le vers principal de la meilleure hymnographie occidentale »⁴. L'un des plus beaux textes liturgiques composés en dimètres iambiques est, sans aucun doute, l'hymne *Veni Creator Spiritus*, « l'une des hymnes les plus belles et les plus célèbres de l'Église latine »⁵. La tradition en attribue la paternité à Raban Maur († 856), abbé du monastère de Fulda, puis archevêque de Mayence, sa ville natale, et l'un des noms les plus illustres de l'époque carolingienne⁶. Le génie de Raban rayonne non seulement dans sa connaissance profonde de l'Écriture Sainte, mais aussi dans son art littéraire, en particulier dans sa capacité de créer une « poésie visuelle » particulière, modulée dans les « carmina figurata » et « techopaegnia » (poésies écrites de manière à former une image).

Bien que le *Veni Creator Spiritus* soit traditionnellement associé à la célébration de la Pentecôte⁷, tout comme la séquence *Veni Sancte Spiritus*⁸, il faut relever qu'il ne traite pas en premier lieu de la première Pentecôte, mais de la

bornée à avoir l'habitude de se réunir à jour fixe avant le lever du soleil, et de chanter alternativement les uns les autres un hymne au Christ comme à un dieu).

2. Dans la citation précédente de Pline, il y a peut-être l'intention de mettre sur le même plan, pour leur mode de vie (*forma vitae*), les chrétiens et les esséniens. Ceux-ci, selon Flavius Josèphe, « avant le lever du soleil ne profèrent aucun mot de sujets profanes, mais seulement certaines prières traditionnelles, comme pour le supplier de se lever à l'horizon », *La guerre des Juifs*, Livres II-III, trad. A. Pelletier, Les Belles Lettres, Paris 1980, 32.

3. La critique distingue dans l'actuelle *Liturgia horarum* plus de quarante auteurs différents, mais pour la moitié des hymnes, on ignore qui les a composées.

4. A. LENTINI, *Te decet hymnus. L'innario della Liturgia horarum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1984, XV.

5. BENOÎT XVI, *Catéchèse à l'audience générale*, 3 juin 2009.

6. LENTINI, *op. cit.*, 130.

7. La *Liturgia horarum* le place aux vêpres, entre les jours qui suivent le vendredi après l'Ascension du Seigneur jusqu'au samedi précédant la Pentecôte.

8. La séquence *Veni Sancte Spiritus*, dite « sequentia aurea », est attribuée d'habitude à Étienne Langton, archevêque de Canterbury (+ 1228), mais certains spécialistes pensent qu'elle pourrait avoir été composée par Lotario de Conti di Segni, le futur pape Innocent III.

présence agissante de l'Esprit dans l'Église⁹. Un tel caractère «a-pentecostal» soulève la question de savoir si l'hymne, dans l'intention de son auteur, était formulée et pensée pour la célébration de la Pentecôte ou non. Mais cette demande apparaît superflue si l'on considère le fait que le cinquantième jour après la Pâque, à l'époque et pendant tout le premier millénaire, n'était pas célébré par la communauté chrétienne comme le jour de l'Esprit, mais comme l'accomplissement du mystère pascal. C'est une telle optique que l'on propose ici pour une lecture théologique du texte. Celui-ci, structuré dans la forme d'une prière liturgique classique, offre une théologie de l'Esprit évidente.

La critique textuelle a mis en lumière, dans les formulaires des recueils de prières de la liturgie romaine, la structure suivante : *invocation*, *anamnèse* (le rappel des «mirabilia Dei»), *épiclèse* (invocation de l'Esprit Saint sur la communauté en prière), et *doxologie* (action solennelle de louange). Laissant de côté les interprétations habituelles de l'hymne – qui partent généralement de sa structure en strophes et tentent de donner à chaque strophe¹⁰ ou à chaque verset une signification distincte, jusqu'à chercher la raison des sept strophes dans le don «septiformis» ou «septemplex» de l'Esprit¹¹ –, nous allons tenter d'observer tout d'abord comment l'hymne est structurée comme une prière, et, la suivant pas à pas, en offrir une analyse qui fasse redécouvrir la *structure pneumatologique* de l'Église et de sa liturgie. L'hymne *Veni Creator* est, avant toute autre chose, une prière à plein titre. Elle parle, à la vérité, de l'Esprit Saint, mais la partie centrale rapporte les paroles adressées à l'Esprit Saint. Le caractère de prière que revêt notre hymne confère à la première strophe la signification de l'*invocation*, qui se transforme en *épiclèse*; l'*anamnèse* de l'effusion de l'Esprit se trouve dans les deuxième et troisième strophes qui servent pour exalter et rendre grâces à l'Esprit de Dieu, alors que la partie centrale (quatrième et cinquième strophes) développe une *paraclèse* liturgique qui, dans la strophe finale, se mue en conclusion *doxologique*.

¹Veni, créator Spíritus,
mentes tuórum vísita,
imple supérna grátia,
quae tu creásti, péctora.

Viens, Esprit créateur,
visiter les âmes de tes fidèles ;
emplis de la grâce d'en haut
les cœurs que tu as créés.

9. L. ADEY, *Hymns and Christian Myth*, The University of British Columbia Press, Vancouver, 1986, 75. L'événement de la Pentecôte n'est mentionné, de façon indirecte, que dans la partie anamnétique de la 2^e et de la 3^e strophe.

10. Dans la *Liturgia horarum* actuelle, l'hymne *Veni Creator Spiritus* a six strophes, car les responsables de la réforme liturgique postconciliaire voulaient en restituer la forme originelle (cf. SC 93). La septième strophe, de caractère doxologique, est un ajout tardif. Sa non appartenance aux six premières strophes se manifeste dans le fait que toute l'hymne est adressée à l'Esprit Saint, directement, à la deuxième personne du singulier (*tu*), alors que la septième strophe est formulée à la troisième personne.

11. H. LAUSBERG, *Der Hymnus «Veni Creator Spiritus»* (Abhandlungen der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, band 64) Westdeutscher Verlag, Opladen 1979, 27-29, aussi 41 sq.

⁵ Qui diceris Paráclitus,
donum Dei altissimi,
fons vivus, ignis, caritas
et spiritalis unctio.

On te nomme le Conseiller,
le Don du Dieu très-haut,
Source vive, Flamme, Charité,
et l'Onction de la grâce.

¹⁰ Tu septiformis munere,
dextrae Dei tu digitus,
tu rite promissum Patris
sermone ditans guttura.

Tu es l'Esprit aux sept dons,
le doigt de la droite du Père,
promesse authentique du Père
qui rend nos langues éloquentes.

¹⁵ Accende lumen sensibus,
infunde amorem cordibus,
infirma nostri corporis,
virtute firmans perpeti.

Allume ta clarté en nos âmes,
emplis d'amour nos cœurs
et fortifie nos faibles corps
de ta vigueur éternelle.

²⁰ Hostem repella longius
pacemque dones protinus;
ductore sic te praevio
vitemus omne noxium.

Repousse notre ennemi loin de nous,
procure-nous la paix sans retard,
pour que, sous ta conduite,
nous évitions tout mal.

²⁵ Per te sciamus da Patrem
noscimus atque Filium,
te utriusque Spiritum
credamus omni tempore. Amen.

Fais-nous connaître le Père
et révèle-nous le Fils;
et toi, leur commun Esprit,
fais-nous toujours croire en toi.

1. Invocation de l'Esprit créateur

Dans l'économie du salut, on peut distinguer trois modes d'intervention de l'Esprit dans l'histoire : *épiclesse*, *paraclesse*, et *anaclesse*¹². L'*épiclesse* est le fruit éminent du mystère du Christ, qui s'accomplit dans l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte sur la première communauté de Jérusalem. La *paraclesse* exprime « la présence et l'action de l'Esprit sur et dans l'Église »¹³. L'*anaclesse* désigne « le retour de l'Esprit à la suite de l'appel au retour (= *ana-kaleo*) voulu par le Père et réalisé par le Fils avec son Ascension. L'anaclesse du Fils s'effectue en parallèle avec l'épiclesse pentecostale de l'Esprit »¹⁴. La force transformatrice de l'Esprit Saint, en effet, accélère dans la vie de l'Église, tout particulièrement à travers la liturgie, l'avènement du règne de Dieu et la consommation du mystère du salut. C'est l'Esprit Saint qui, « dans l'attente et dans l'espérance, nous fait réellement anticiper la

12. Voir A. M. TRIACCA, « Epiclesi, paraclesi, anaclesi: tre modalità dell'azione dello Spirito Santo nella storia », in A. Russo, G. Coffele [éd.], *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper* (La culture, 81), Éd. Studium, Roma 2001, 71-87.

13. A. M. TRIACCA, « Spirito Santo – liturgia – Chiesa. Contributo per una pneumatologia liturgica », in *Ecclesia orans* 12 (1995), 230 (texte complet : 207-243).

14. A.M.TRIACCA, « Spirito Santo – liturgia – Chiesa » 232.

pleine communion de la Très Sainte Trinité. Envoyé par le Père qui exauce l'épiclese de l'Église, l'Esprit donne la vie à ceux qui l'accueillent, et constitue pour eux, dès à présent, "les arrhes" de leur héritage¹⁵».

Cette intuition, partant de la vérité que le retour (anaclyse) de l'Esprit au Père n'advient qu'à la fin des temps, fait découvrir que l'Église vit dans la présence performatrice de l'Esprit, dans une *motio anacletica*, et que se poursuit ainsi l'humanisation de la Trinité dans le monde¹⁶. Reste toutefois la question : que signifie invoquer l'Esprit Saint dans l'Église, dont on dit qu'elle vit de l'Esprit et dans la mouvance de sa présence continue ? C'est sur cette question que nous allons analyser le sens théologique du premier verset de notre hymne : *Veni, Creator Spiritus*.

La tradition biblique nous parle de l'omniprésence de l'Esprit divin. «L'Esprit du Seigneur remplit le monde, et lui, qui embrasse toutes choses, a connaissance de chaque mot» (*Sagesse* 1,7). Le psalmiste se demande : «Où irais-je loin de ton Esprit?» (*Psaume* 139,7). Ce qui distingue l'Esprit de Dieu des créatures, homme inclus, c'est son immensité et son omniprésence, alors que les créatures, justement parce que créées, sont toujours limitées, existent dans la dépendance du Créateur et des autres créatures. Saint Athanase écrit que l'Esprit «ne se trouve pas en des lieux séparés, mais remplit toutes choses et est hors de toutes les choses¹⁷». L'omniprésence de l'Esprit ne signifie pas qu'il se trouve *dans* les créatures ; il est *au-dessus* d'elles, comme principe de vie qui les dépasse et les transcende. La créature elle-même ne se définit pas par la stabilité de sa présence. En effet, l'être n'est pas simple présence du déjà présent, ou la présence à cause de la pure existence, mais «l'être se révélant lui-même, qui porte toujours en lui un «caractère d'advenue» (M. Heidegger). Dans ce caractère d'advenue de l'être humain et dans l'omniprésence de l'Esprit qui dépasse les créatures, se réalise le dynamisme salvifique dans lequel l'homme s'ouvre à l'efficacité de l'Esprit. L'homme, en tant que créature, dans son incomplétude, s'ouvre à l'action de l'Esprit qui le guide vers la plénitude eschatologique. En effet, tant que nous sommes dans le corps et limités comme créatures, Dieu vient vivre *en nous* par l'Esprit, mais «à la fin», quand nous participerons à sa plénitude, c'est nous qui serons *en Dieu*.

Les invocations de l'Église : *veni* et *visita* deviennent ainsi confession de la foi en la Présence de l'Esprit, et, dans le même temps, confession de la vie qui s'ouvre à sa présence agissante. On peut dire que la voix de l'Église dans l'hymne *Veni Creator Spiritus*, est à la vérité une invocation à l'homme afin qu'il s'ouvre à l'Esprit et lui permette de trouver en lui sa demeure. «Celui qui dit : "Viens, Esprit Créateur !", se professe au même instant créature, reconnaît une différence qualitative infinie¹⁸.» Étant créature,

15. Voir CEC 107.

16. A. M. TRIACCA, «Spirito Santo – liturgia – Chiesa», 232.

17. Saint ATHANASE, *Lettre à Sérapion*, III, 4 (P.G. 26,629).

18. R. CANTALAMESSA, *Il canto dello Spirito. Meditazioni sul Veni creator*, Milan 1997, 39.

l'homme a besoin d'une divinisation continue qui s'effectue par le moyen de l'Esprit. Ce qui, par le moyen des *motiones spirituales* de l'Esprit Saint, advient *pneumatologiquement* dans l'Église, s'actualise *mystiquement* dans la communauté liturgique et se concrétise *spirituellement* dans la vie de chaque fidèle¹⁹. Invoquer l'Esprit signifie donc s'abandonner aux *motiones* de l'Esprit et à son « sort », qui est toujours vie divine – aussi bien dans l'expression sacramentelle que dans celle existentielle-spirituelle. Celui qui dit : « Viens, Esprit », exprime sa propre disposition à être divinisé, à participer à la vie divine. Si la liturgie ne manifeste pas la Présence performatrice de l'Esprit, elle n'est pas liturgie ; de la même manière, une vie qui ne manifeste pas la présence agissante de l'Esprit n'est pas une vie chrétienne.

La force de l'Esprit Saint est l'énergie de la création. Invoquer l'Esprit comme Créateur signifie désirer la pleine manifestation de Dieu²⁰. Il devient donc clair qu'avec le titre de *creator*, l'auteur de notre hymne « a voulu mettre, en tête de tout le reste, une solennelle profession de foi en la divinité de l'Esprit Saint », de sorte que l'hymne parle de « Dieu lui-même, et non d'un de ses attributs ou d'une vague énergie divine²¹ ».

Peut-être oublions-nous la véritable nature créatrice de l'Esprit, lorsque nous implorons dans la prière son inspiration, son effusion, son illumination ou sa sollicitude. Tout cela est uniquement le fruit de la *nouvelle création* que l'Esprit divin ravive et meut en nous. Invoquer l'Esprit Saint comme Créateur signifie reconnaître un chaos en nous-mêmes, déclarer que nous avons besoin de nouveau d'une séparation créatrice de la « lumière » et des « ténèbres », d'une création qui s'effectue sur le plan de la grâce. Le fidèle qui supplie l'Esprit, qui au commencement planait sur les eaux, manifeste le désir d'être une créature nouvelle. L'œuvre de la rédemption dans le Christ est une création nouvelle qui complète et parachève le projet divin du salut. Bien que ce soit le même Esprit créateur qui opère dans la création et dans la rédemption, il est clair que l'on ne parle pas d'une égale création. Dans l'effusion de l'Esprit, qui se donne comme grâce, ce n'est pas une création *ex nihilo* qui se réalise, comme la création primordiale, mais une « restauration, un renouvellement, une élévation²² » de l'homme.

L'invocation de l'Esprit, par les mots *veni, visita et imple*, pousse l'homme à s'ouvrir au don de la grâce. L'hymne-prière rappelle que l'Esprit est celui qui toujours vient, visite et remplit l'homme de la grâce divine. Les trois impératifs, encore qu'inscrits dans une supplication, sont, en effet, trois « descriptions » de l'Esprit Saint. Celle dans laquelle se résument

19. Voir I. ŠAŠKO, « Dar Duhu za život u Duhu », in N. Hohnjek, Duh Sveti-počelo kršćanskog života i djelovanja, Zbornik godišnjeg simpozija profesora teologije. Lovran, 14. i 15. travnja 1998, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999, 45.

20. H. U. von BALTHASAR traite de ce thème dans un ouvrage devenu un « classique », *Spiritus Creator. Saggi teologici*, III. Morcelliana, Brescia 1983 [*Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes Verlag, Einsiedeln (1967)²1988].

21. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 38.

22. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 51.

toutes les définitions s'exprime dans l'impératif *imple* : la pleine manifestation de l'Esprit se réalise en rendant l'homme plein de la présence divine agissante. «Viens, Seigneur, nous visiter avec ta paix !» implore l'Église avec le Psalmiste²³. Toute l'histoire du salut se présente dans l'Écriture comme une suite de visites du Seigneur à son peuple. Zacharie, «rempli d'Esprit Saint», bénit Dieu «parce qu'il a visité et délivré son peuple» (*Luc*, 1,67-68). Les images hymniques de la visite et de la plénitude s'unissent dans l'image de l'inhabitation de Dieu dans l'homme : c'est ainsi le symbolisme de la maison qui, «après la peau-épiderme du corps, et celle culturelle-sociale du vêtement, peut être considérée comme la "troisième peau de l'homme"²⁴». Se référant à la vie spirituelle, les images de la visite et de la maison que l'Esprit construit en l'homme réveillent la foi qui reconnaît en Dieu la sécurité, un rempart. Ou pour mieux dire, l'Esprit Saint rend possible l'intimité (*oikeiosis*) avec Dieu, le fait d'habiter dans l'Esprit-maison²⁵. Celui qui crie vers l'Esprit Saint en invoquant sa venue et sa visite s'en remet à lui et lui donne «les rênes de sa propre vie, ou les clés de sa propre maison²⁶». Les impératifs *visita* et *imple* attribuent à l'Esprit la puissance de l'*illuminatio* et de l'*inspiratio*²⁷. Visiter les esprits signifie pour l'action de l'Esprit Saint illuminer la personne humaine, tandis que remplir les cœurs de la grâce exprime son inspiration. Enfin, la figure poétique des *pectora* emplies de la *superna gratia* manifeste l'inhabitation divine en l'homme ouvert à son Esprit.

2. La *confessio laudis* à l'Esprit

Le caractère d'invocation de la première strophe, souligné par trois impératifs significatifs, laisse la place dans les deux strophes suivantes aux verbes au présent et aux substantifs par lesquels s'exprime une véritable confession de foi en l'Esprit Saint. L'auteur commence sa propre confession en affirmant cette vérité : que l'Esprit est consolateur (*paraclitus*). La tradition biblique confirme cette attribution : la formulation : «tu diceris» suppose le complément «in Scripturis»²⁸. Suivent d'autres noms et syntagmes que Lausberg appelle «consolatorische nomina»²⁹ : don du Père très haut ; eau

23. Voir *Psaume* 105,4 ; *Isaïe* 38,3. On retrouve l'invocation biblique dans les prières liturgiques comme chant de communion pour les lundi des 1^{re} et 2^e semaines de l'Avent.

24. E. BOLIS, «Dio nell'uomo? Significazione dell'abitazione trinitaria», in *Rivista di Vita Spirituale*, 61 (2007), 3,272.

25. W. HRYNIEWICZ, «Die Vertrauensheit des Menschen mit dem Heiligen Geist (Oikeiosis Pneumatos) nach Basilius dem Grossen», in A. Rauch, P. Imhof [éd.], *Basilius, Heiliger der Eine Kirche*, München 1981, 98-106.

26. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 67.

27. Voir H. LAUSBERG, *Der Hymnus «Veni Creator Spiritus»*, 58-65. Le thème sera développé en particulier dans la 4^e strophe.

28. *Jean* 15,26 ; *Actes* 2,2-4.

29. Voir H. LAUSBERG, *op. cit.*, 76.

vive ; feu ; amour ; onction spirituelle (saint chrême de l'âme) ; doigt de la main de Dieu ; celui qui est promis par le Père ; celui qui suscite en nous la parole. Dans la syntaxe liturgique bien caractéristique, les strophes que nous sommes en train d'analyser commencent par les pronoms *qui* et *tu*, laissés au nominatif/vocatif, et concordant avec les verbes au mode indicatif/participe présent. Cette structure syntaxique sert à exprimer les vérités comme telles : avec les expressions qui suivent, l'Église modèle la foi en l'Esprit Saint. L'expression solennelle de la foi commence par un *Qui*, qui est l'Esprit Saint, et les syntagmes qui se rapportent au *qui* (*et tu*) servent à une *confessio laudis*, une *louange* proprement dite.

Analysant la signification des termes dans les deux strophes en question, R. Cantalamessa distingue deux modes dans l'action et la manifestation de l'Esprit Saint. Le premier, exposé dans la deuxième strophe, décrit l'œuvre *sanctificatrice*, tandis que les expressions de la troisième strophe présentent l'activité *charismatique* de l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire celle de distribuer dons et charismes³⁰.

2.1. La « kénose » sanctificatrice de l'Esprit

L'Esprit amorce l'œuvre sanctificatrice par la consolation du peuple de Dieu. L'évangéliste Jean l'appelle *Paracletus*, Consolateur³¹. On expérimente la consolation dans la situation de l'exil, de l'abandon, de la solitude, de la déception, de la tristesse – les situations dans lesquelles les passages du Deutéro-Isaïe sont reconnus comme un véritable « livre de la consolation » (*Isaïe* 40-55). Voilà pourquoi la sagesse de la foi messianique appellera celui que l'on attend du titre de « Réconfort d'Israël » (*Luc* 2,25). Le Christ accomplit sa mission en consolant les affligés et les opprimés (*Jean* 4,18-19) et après son ascension vers le Père, l'œuvre de consolation est confiée à l'Esprit Saint, qui est « l'Autre consolateur » (*Jean* 14,16). En expérimentant l'accomplissement de la promesse de l'Autre consolateur, l'Église, selon le témoignage de l'auteur des *Actes*, « s'édifiait et vivait dans la crainte du Seigneur, et elle était comblée de la consolation (*paraclesis*) de l'Esprit Saint » (*Actes des Apôtres* 9,31).

Bien que le terme « *paracletus* », emprunté au langage juridique, puisse signifier dans son emploi biblique : consolateur, avocat, intercesseur, défenseur, celui qui se tient près de l'accusé, nous cherchons ici à cerner la *fonction de paraclet* de l'Esprit Saint en vue du langage liturgique. La *paracletèse* de l'Esprit sera exposée plus amplement dans les quatrième et cinquième strophes de notre hymne. Pour l'instant, nous nous arrêtons aux autres expressions de l'hymne qui servent de point d'appui à la louange de l'Esprit Saint.

La théologie qui réfléchit sur la troisième personne de la Très Sainte Trinité parle toujours des dons de l'Esprit, mais avant de parler de ses dons,

30. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 71-72.

31. Voir J. LAFRANCE, *Veni Sancte Spiritus. Commento al Veni Sancte Spiritus et al Veni Creator*, Ancora, Milan 1997, 31-40.

il est nécessaire de le reconnaître lui-même comme *Donum Dei*³². Dans la rencontre avec la Samaritaine, Jésus exprime ce désir : « Si tu savais le don de Dieu... » (*Jean* 4,10), et saint Augustin relève à son tour : « Donum Dei est Spiritus Sanctus³³ ». Pour saint Bonaventure, l'Esprit est *donum increatum* et sa grâce est *donum divinitus datum*³⁴. L'hymne l'appelle « don du Dieu très Haut », ou bien « don très haut de Dieu »³⁵. Dans les dynamismes intra-trinitaires, l'Esprit Saint est « don substantiel », « don essentiel »³⁶, le « don qui constitue l'échange d'amour éternel du don réciproque, plein et total que se font les trois personnes divines » (R. Fisichella). Si « Dieu est amour » (*Première épître de Jean*, 4,16), amour essentiel, commun aux trois Personnes divines, il en découle que l'Esprit Saint est l'amour personnel en tant qu'Esprit du Père et du Fils, comme observe Jean-Paul II. L'Esprit Saint est « le Don incréé et éternel. Dans l'Esprit Saint, la vie intime du Dieu un et trine se fait totalement don, échange d'amour réciproque entre les Personnes divines ; par l'Esprit Saint, Dieu existe sous le mode du don. C'est l'Esprit Saint qui est l'expression personnelle d'un tel don de soi, de cet être-amour. Il est Personne-Amour. Il est Personne-Don³⁷ ». Puisque l'Esprit est don « en lui-même », on le reconnaît dans l'Église également, et on l'expérimente, avant tout, comme don par excellence, bien plus, le « principe même de l'auto-donation, "le don" et "le fait de se donner"³⁸ ». L'amour n'est pas seulement un effet de l'agir divin de l'Esprit Saint, mais l'épiphanie de l'Esprit proprement dite. En effet, « alors que le Père et le Fils ont, métaphoriquement, un visage (...), la troisième Personne est définie de manière plus générale comme Amour (entre l'Aimant et l'Aimé), ou la Génération (entre l'Engendrant et l'Engendré), ou l'Onguent (entre Celui qui oint et l'Oint)³⁹ ».

Dans l'optique d'un tel « se donner » de l'Esprit Saint, notre hymne lui attribue aussi le titre de *fons vivus*. C'est lui qui est la source de tout autre don ; tous les dons sont *dona Doni*. En effet, « en même temps, l'Esprit Saint en tant que consubstantiel au Père et au Fils dans la divinité est amour

32. R. LEVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca dell'identità dello Spirito come dono*, Ed. Dehoniane, Bologne 1990.

33. AUGUSTIN, *In evangelium Johannis* XV, 12.

34. BONAVENTURE, *Breviloquium*, V, I in : Bonaventura, *Tria opuscula* [texte et traduction en croate], Kršćanska sadošnjost, Zagreb 2009, 285.

35. Observation très raisonnable du P. CANTALAMESSA, qui suppose que la formulation *donum Dei altissimi* soit une erreur intervenue dans la transmission du texte, et que la forme originelle devrait être *donum Dei altissimum*, « don très haut de Dieu ». Voir R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 87.

36. H. U. von BALTHASAR, *Teologica*, III, 132 [*Théologique* III, 152]. Voir P. Martinelli, « Lo Spirito Santo in Dio e nel mondo », in *Communio* (éd. italienne) n° 158, 32 sq.

37. JEAN-PAUL II, *Dominum et Vivificantem*, 10.

38. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 92.

39. Voir C. T. FERRETTI, « Lo Spirito Santo è Amore ? », in S. Tanzarella [éd.], *La personalità dello Spirito Santo*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milan), 1998, 323-338.

et don (incrée), d'où découle comme d'une source (*fons vivus*) tout don accordé aux créatures (don créé) : le don de l'existence à toutes choses par la création, le don de la grâce aux hommes par toute l'économie du salut⁴⁰. À côté de l'interprétation selon laquelle l'expression *fons vivus* est comprise en un sens extensif, l'explication qui l'observe et l'inscrit dans l'ensemble des « noms » suivants : eau vive, feu, amour, et onction spirituelle (saint chrême de l'âme), apparaît plus proche de la nature de notre hymne. Si l'on observe les différences entre les expressions de la deuxième strophe (« sanctificatrice ») et de la troisième (« charismatique »), la conclusion semble se dégager que les expressions eau vive, feu, amour et onction spirituelle parlent de l'action sanctificatrice de l'Esprit Saint dans les sacrements de l'Église. Ceci ne signifie pas toutefois que *fons vivus*, *ignis*, *caritas*, et *spiritualis unctio* doivent être limités à la signification de « signes » des différents sacrements de l'Église (baptême, onction post-baptismale, eucharistie ou consécration pour les ordres). Il ne s'agit pas d'images, mais, à proprement parler, de « verbes sacramentels » de l'Esprit, d'actions de l'Esprit que l'on peut déchiffrer dans chaque sacrement. L'expression « eau vive » a plusieurs significations, elle symbolise aussi l'Esprit Saint⁴¹. Dans l'Évangile de Jean, le don de l'Esprit Saint a été annoncé par l'image de l'eau : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et il boira, celui qui croit en moi ! », selon le mot de l'Écriture : « de son sein couleront des fleuves d'eau vive » (*Jean* 7,38-38)⁴².

Sur la base des textes néotestamentaires, la tradition chrétienne associe plusieurs images à l'Esprit Saint, parfois même des images allégoriques, qui se concentrent autour de l'approche « aquatique ». Bornons-nous ici à n'en mentionner que quelques-unes, empruntées à saint Irénée, qui voit dans l'Esprit Saint une eau qui vient du ciel, une eau vive, une rosée, une source (très pure), une boisson, un fleuve⁴³. Dans les textes de Marius Victorinus, le Père est appelé *source*, le Fils est *fleuve*, l'Esprit Saint, *irrigation*⁴⁴. Nous sommes baptisés dans l'eau, et en même temps dans le feu. Le même Esprit est la source dans laquelle nous avons été immergés, il est

40. JEAN-PAUL II, *Dominum et Vivificantem*, 10.

41. O. CULLMANN distingue dans l'expression *fons vivus* (*udor zon*), que l'on trouve dans l'Évangile de Jean, quatre significations : l'eau jaillissante par opposition à l'eau stagnante ; l'eau baptismale ; l'eau comme source de vie, et enfin l'Esprit Saint. Voir O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris 1951, 22 ; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Seuil, Paris 1961, 49.

42. L'évangéliste ajoute : « Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui » (*Jean* 7,39). CYRILLE de Jérusalem a parlé de l'Esprit comme eau vive, *Catéchèse XVI, Sur l'Esprit Saint*, I, 11-12, PG 33, 931-935.939-942.

43. Pour les références aux textes de saint Irénée, voir E. CATTANEO, « Lo Spirito Santo in Ireneo di Lione », in S. Tanzanella, *La personalità dello Spirito Santo*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milan) 1998, 193.

44. MARIUS VICTORINUS, *Hymnes à la Trinité*, III, 30-34 (cité d'après R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 121).

en même temps la source et l'eau, mais il est aussi le feu dans lequel nous avons été purifiés. Mais il nous faudra élargir le thème de l'eau également aux autres « effusions » de l'Esprit.

Le feu, à côté du symbolisme de la destruction et du signe eschatologique, a une valeur pneumatologique évidente, profondément enracinée dans la tradition biblique : se référant à l'Église, l'image de l'Esprit-Feu parle, en effet, de purification, d'illumination, de régénération, de punition, d'amour dans la communion « chaleureuse ». Il serait superflu, dans le cadre de cette étude, d'exposer le thème du lien symbolique entre le feu et le sacrement du baptême et de la confirmation. Il n'est pas inutile toutefois d'esquisser l'aspect « ignifère » de l'eucharistie, qui est le fruit de l'Esprit-Feu. Saint Éphrem enseigne que l'eucharistie est « un pain qui a levé, un pain parfait que l'Esprit Saint a préparé et fait cuire ; un vin mélangé de feu et d'Esprit ». C'est l'Esprit qui, produisant par son feu la chaleur et l'incandescence, fait lever le pain eucharistique. Par l'action de l'Esprit Saint, l'Eucharistie devient « feu », un feu où flambe la charité. Voilà pourquoi Cabasilas appelle l'eucharistie « une nourriture pleine de feu⁴⁵ ». L'eucharistie unit ainsi le symbolisme pneumatologique du feu et de la charité.

L'onction spirituelle (saint chrême de l'âme) fait directement allusion à l'action qui est propre à l'Esprit. L'Esprit est en effet le sceau non du fait d'un signe visible ramené à un acte rituel de l'Église, mais du fait de son *empreinte spirituelle*, qui marque l'appartenance au Christ de celui qui a reçu l'onction. L'onction devient ainsi un « mode de vie », la vie dans l'union sacramentelle avec le Christ⁴⁶. Bien que le terme « onction » ait un caractère proprement sacramentel, l'hymne lui confère une résonance plus vaste. Saint Jean enseigne : « L'onction que vous avez reçue de lui reste en vous » (*Première épître de Jean 2,27*). Par l'Esprit donc, nous sommes porteurs d'une onction continue qui nous forme et nous garde dans son obéissance.

Il serait intéressant d'examiner l'emploi de chacune de ces images dans la pensée chrétienne des origines et dans la tradition liturgique, mais cela va au-delà de notre recherche. L'Esprit qui, au commencement, planait sur les eaux, comme Esprit créateur, maintenant, dans la vie de l'Église, devient eau vive. Le baptême, par l'action de l'Esprit Saint, rend possible notre immersion en Dieu et dans la vie divine. Les sacrements de l'Église rendent possible la *kénose* continue de l'Esprit Saint⁴⁷ ; « obéissant » à la prière de l'Église, il « s'abaisse » et se rend visible dans les « formes » sacramentelles.

45. Nicolas CABASILAS, *La vita in Cristo*, IV, 5, Città Nuova, Rome 2005, 286.

46. Voir G. LAMPE, *The seal of the Spirit*, Londres 1967. Voir R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 161-181.

47. La kénose (abaissement) de l'Esprit Saint était un thème particulièrement cher à S. Boulgakov et à H. U. von Balthasar. Pour une analyse, voir P. C. GRAVRILYUK, « The kenotic theology of Sergius Bulgakov » in *Scottish Journal of Theology*, 58 (2005) 251-269.

Outre les actions sanctificatrices, réalisées de manière particulière dans les sacrements de l'Église, l'Esprit Saint effectue aussi d'autres œuvres dans la vie de l'Église. Il purifie, ravive, guérit, console, révèle, écoute, prie, parle, instruit... Et nous voici ainsi déjà engagés dans le thème de l'action charismatique de l'Esprit, qui est au cœur de la troisième strophe.

2.2. Les dons du Don

La troisième strophe du *Veni Creator Spiritus* exalte la multiplicité des dons de l'Esprit. De par son identité de Don et de Se-donner, il répand le *munus septiforme*. Dès la première approche du texte, on comprend qu'il s'agit des « sept dons de l'Esprit Saint ». La doctrine des « sept dons » ne parle pas toutefois des charismes, mais de l'action sanctificatrice de l'Esprit parce que ceux-ci sont donnés à tous les chrétiens, et ne sont pas le privilège de quelques-uns. L'interprétation qui ferait de « munus septiforme » une figure des « sept dons » constituerait un anachronisme, parce qu'à l'époque de la composition de l'hymne, la doctrine sur les « sept dons » n'était pas encore développée. Il faut donc interpréter l'expression dans le sens de l'action charismatique de l'Esprit, et avec la signification de la « multiple grâce de Dieu » (voir *Première épître de Pierre* 4,10) qui édifie et enrichit l'Église⁴⁸. Dans la littérature liturgique nous rencontrons les expressions: *operatio septiformi*, *munus septiforme*, *donum septiforme*, *sacrum septenarium*.

Le *munus septiforme* n'a pas une valeur numérique, mais symbolique. Dans la littérature patristique, l'Esprit Saint se distingue justement par le nombre sept⁴⁹ parce que, dans le symbolisme arithmétique des premiers chiffres de la décade, sept « ne naît d'aucun nombre, il n'engendre pas et n'est pas engendré⁵⁰ ». Ainsi, le nombre sept révèle la nature propre de l'Esprit: il n'engendre pas, comme le fait le Père, ni n'est engendré, comme l'est le Fils. Du point de vue des actions de l'Esprit, le caractère septenaire parle de la « plenitudo Doni », c'est-à-dire de la grâce qui, dans son effusion multiforme manifeste sa plénitude. Le jour de la Pentecôte lui-même, désigné par le calcul du chiffre sept ($7 \times 7 + 1$), exprime la plénitude du don pentecostal, mais aussi de la nouvelle (dernière) création d'où naît l'Église⁵¹. Il s'agit d'un seul Esprit, le don qu'il fait de soi est « septenaire », mesure de la totale plénitude; en outre, il multiplie par sept les dons et les effets de ses opérations.

Les œuvres de l'Esprit manifestent le Père céleste. La tradition chrétienne confesse que le Verbe et l'Esprit Saint sont « les deux mains de Dieu », mains qui sont distinctes, mais dans le même temps unies et

48. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 187-193.

49. Voir par exemple ISIDORE, *Num.* VIII, 39 (PL 83,186).

50. ISIDORE, *Num* VIII, 34 (PL 83,186).

51. On trouve une approche plus développée du symbolisme du chiffre sept en référence à l'Esprit Saint chez C. Scordato, *I settenario sacramentale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 61-84.

inséparables, agissant dans le projet salvifique total, unique, de Dieu⁵². Dans ce cadre, l'Esprit mérite le titre de *digitus dext(e)rae Dei*. Mais bien auparavant encore, déjà dans la tradition néotestamentaire, les expressions *Digitus Dei* et *Spiritus Dei* apparaissent comme synonymes⁵³. Tout comme la structure « homme-main[bras]-doigt » manifeste l'unité de la personne dans sa manifestation et son agir, ainsi la métaphore du « doigt de la main de Dieu » (avec la structure Dieu-main-doigt) révèle la personne de Dieu et son action salvifique, réalisée par le moyen de l'Esprit Saint⁵⁴. Mais l'interprétation de saint Ambroise est significative, qui assimile le règne de Dieu à un corps indivis : « Puisque le Christ est la main droite de Dieu, l'Esprit semble évoquer l'image du doigt⁵⁵ ». Le doigt de Dieu, appliqué au symbolisme pneumatologique, ne désigne pas en premier lieu la puissance de Dieu, mais déclare qu'il y a, entre le Père et le Fils, l'égalité de l'unique nature divine⁵⁶. Pour notre sujet, il est important aussi de garder à l'esprit une explication de saint Grégoire le Grand qui interprète ainsi le récit évangélique de la guérison d'un sourd-muet (*Marc 7,33-35*) : les doigts que le Seigneur met dans les oreilles du malade indiquent les dons de l'Esprit Saint⁵⁷. L'image biblique du doigt illustre donc le don de l'Esprit qui pénètre et suscite en nous la parole de la foi et du témoignage.

L'Esprit, Celui qui a été promis par le Père⁵⁸, est Celui qui suscite la parole dans le cœur des croyants. Le P. Cantalamessa observe que l'Esprit

52. L'expression « les deux mains » de Dieu est propre en particulier à Irénée de Lyon. Sur ce thème, voir : J. MAMBRINO, « les deux mains de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée », in *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 355-370 ; E. TESTA, « Le "due mani" di Dio, il Verbo e lo Spirito Santo, cause del progresso della immagine e somiglianza » in J. SARAIVA MARTINS (a cura di), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600. mo anniversario del I. mo Concilio di Costantinopoli e del 1550. mo anniversario del Concilio di Efeso, Roma 22-26 mars 1982*, Città del Vaticano 1983, 747-757.

53. Voir *LUC* 11,20 : « Si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons... » Selon Matthieu, Jésus emploie une variante synonyme : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons... ». Voir R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 206-209. Sur les significations différentes du doigt dans le monde ancien, voir K. Gross, « Finger », in Th. Klauser (ed.) *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1969, VII, 909-949. Voir aussi L. D. Chupkala, « Ildito di Dio » (*Luc 11,20*) nell'esegesi moderna e patristica », in *Liber Annuus* (Studium biblicum franciscanum Jerusalem) 44 (1994) 83-110.

54. Voir H. LAUSBERG, *Der Hymnus «Veni Creator Spiritus»*, 86-89.

55. AMBROISE, *Commentaire de l'Évangile selon saint Luc*, VII, 92. Voir R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 208.

56. L. D. CHUPAKALA, « le doigt de Dieu », 106.

57. Voir GREGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Ezechielem*, I, 10,20 (PL 76, 894 A). Voir CHUPAKALA, « Il dito di Dio », 106.

58. Dans l'expression « rite promissum Patris », l'adverbe *rite* a plusieurs significations : une promesse solennelle et une venue dans laquelle se réalisent les prophéties et promesses anciennes. C'est comme si, en précisant *rite*, l'hymne proclamait « Il est

donne la parole, mais « ensuite, c'est cette même parole, l'Écriture, qui, lue avec la foi, donne l'Esprit Saint : *inspirée* par l'Esprit, elle se retrouve *expirant* l'Esprit⁵⁹ ». L'Esprit qui a été *promissum*, et *locutum* dans les Écritures, devient maintenant celui qui *loquitur*. C'est lui-même qui parle et qui fait parler. Cette action de l'Esprit Saint qui consiste à « donner de parler » ne s'épuise pas dans le don des langues, mais trouve toujours de nouvelles manières d'être efficace en fait de paroles : dans la vie des fidèles, il prophétise, enseigne, prie, invoque, rend grâces, examine, console, conseille, provoque, annonce, témoigne...

Il n'est pas inutile de signaler que la valeur spirituelle de la parole, selon notre hymne, va au-delà des modalités de ses manifestations. C'est justement avec les différentes formes de la parole que l'Esprit Saint est *consolator et ditator*⁶⁰ des fidèles. Il est *ditans*, celui qui enrichit et fait devenir *dives*. La parole qu'il donne et suscite en nous est la voie vers la vraie richesse. L'homme qui s'ouvre à l'Esprit Saint devient *dives in sermone*, un être toujours prêt « à répondre à quiconque demande les raisons de l'espérance qui est en nous » (*Première épître de Pierre* 3,15). La parole est aussi sagesse. La littérature vétérotestamentaire personnifie souvent la Sagesse-Esprit, qui se donne sous la forme de la « juste parole ».

Pour conclure l'analyse des deuxième et troisième strophes, on peut synthétiser en disant que les noms qui s'y succèdent ont la fonction de manifester la véritable nature de l'Esprit et de confesser la foi en lui. Ces deux strophes deviennent le cœur même de l'hymne ; elles sont proprement hymniques parce qu'elles expriment la louange solennelle à l'Esprit et à son action sanctificatrice et charismatique, à la différence des deux strophes suivantes dans lesquelles le caractère de louange va se transformer en imploration et épiclese.

3. L'action paraclétique de l'Esprit Saint

Dans les quatrième et cinquième strophes de l'hymne *Veni Creator*, l'attention se porte de nouveau sur les verbes, formulés cette fois à l'impératif et au subjonctif optatif. L'Esprit qui, dans les strophes précédentes, a été « objet » de la foi et de la louange, devient à présent la fin vers laquelle tend la prière de l'Église. Il imprègne toute l'Église, et, à travers sa prière, entre dans la vie de ses membres. Ainsi, « l'homme entre dans une vie nouvelle », est introduit dans la réalité surnaturelle de la vie divine elle-même et devient « demeure de l'Esprit Saint », « temple vivant de Dieu »⁶¹.

celui en qui se réalisent toutes les promesses de Dieu ». Voir H. LAUSBERG, *op. cit.*, 90-92.

59. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 236.

60. Saint Augustin appelle l'Esprit Saint « *consolatore et ditatore fidelium* », « celui qui console et enrichit les fidèles » (*Confessions*, V, 5,8).

61. JEAN-PAUL II, *Dominum et Vivificantem*, 58.

Le souffle hymnique de l'Église

Par ce mouvement par lequel l'Esprit introduit l'homme dans la sphère de Dieu, l'Esprit Saint transforme le monde humain du dedans, de l'intérieur des cœurs et des consciences⁶². Il s'agit d'une véritable *paraclèse* par laquelle l'Esprit oriente la personne humaine, la rendant *consolata* contre toute désolation et toute épreuve. Nous sommes ici dans la partie centrale de l'hymne.

3.1. *Le médecin divin*

Corroborée par la foi dans l'Esprit qui est, comme le dit saint Basile, « simple dans son essence et multiple dans ses vertus », l'Église l'implore avec des verbes denses de signification : *accende, infunde*. Les deux impératifs donnent un ton caractéristique à toute la quatrième strophe. L'Esprit est invoqué contre les *infirmities* que l'homme rencontre dans la vie⁶³. La première « infirmité » réside dans ce qui fait écran à la lumière. Toutefois, la lumière doit être entendue ici en un sens beaucoup plus large. La tradition occidentale fait d'habitude de la lumière le symbole de l'intelligence et du savoir, et de ce fait la rapporte au Verbe, Révéléateur du Père, tandis que c'est l'amour qui appartiendrait à l'Esprit Saint, l'amour qui en est le premier fruit⁶⁴. L'hymne, au contraire, parle de l'illumination qui puise son origine dans l'Esprit Saint. Pour saint Ambroise, « Spiritus lumen est ». Dans la bénédiction liturgique qui conclut l'onction des malades, nous entendons : « Illuminet te Spiritus Sanctus ». Il est évident que l'illumination, qui est œuvre de l'Esprit, n'est pas dirigée seulement vers la profondeur du mystère de Dieu, mais aussi vers le destin dernier de l'homme. L'illumination toutefois ne signifie pas répandre la lumière sur ce que nous ne connaissons pas encore, ou rendre claire et lumineuse la route sur laquelle nous nous engageons. L'Esprit nous illumine et nous donne une nouvelle manière de « regarder » Dieu et le monde. L'illumination survient à l'intérieur de nous-mêmes (*sensibus*), dans notre esprit⁶⁵.

L'homme racheté brille de la lumière par laquelle il a été illuminé, et de l'amour qui a été modelé en lui. La lumière intérieure reflète l'amour que l'on témoigne envers les autres. Mais l'hymne parle de l'amour qui s'est répandu au plus profond, jusque dans les entrailles mêmes de l'homme (*infunde amorem cordibus*). Souvent, en effet, nous prions Dieu de nous donner l'amour pour les autres, l'amour qui nous mette dans une relation nouvelle avec les autres. Mais l'amour est, avant tout, dans « l'être dans

62. JEAN-PAUL II, *Dominum et Vivificantem*, 59.

63. Voir H. LAUSBERG, *Der Hymnus « Veni Creator Spiritus »*, 103.

64. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 262.

65. Le datif « *sensibus* » dans le premier verset de la quatrième strophe n'est autre, pour Lausberg, que le synonyme de « *mentes* » (deuxième verset de la première strophe), évité ici pour ne pas faire de répétition. Voir H. LAUSBERG, *Der Hymnus « Veni Creator Spiritus »*, 111. R. CANTALAMESSA observe que le pluriel *sensibus* est dû à des exigences de métrique, tout comme *cordibus* dans le verset successif (*Op. cit.*, 256).

l'amour»: « Dieu est Amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (*Première épître de Jean* 4,16). L'amour est la demeure de Dieu. L'aimer ne signifie rien d'autre que de permettre à Dieu de demeurer en nous⁶⁶. L'effusion de l'amour (témoigné) émane de l'amour infus en nous par l'Esprit de Dieu. Si Dieu est amour, connaître Dieu (c'est-à-dire « être illuminé ») requiert nécessairement de s'ouvrir à son amour.

La tradition liturgique utilise souvent le verbe *infundere*. Dans la syntaxe liturgique, Dieu insuffle : *Spiritum Sanctum, pietatis affectum, amoris affectum, caritatis dona, perseverantem amorem, spiritalia dona, benedictionis dona, benedictionis largitatem, sensum sapientiae salutaris, gratiam, spiritum caritatis, tuum Spiritum, perpetui luminis claritatem, pietatem, spiritum tuae dilectionis, spiritum sapientiae, spiritum intelligentiae veritatis et pacis*⁶⁷. Il est évident que Dieu insuffle avant tout « ses dons », ce qui appartient à sa nature divine. Parmi les dons qui nous sont donnés *per infusionem divinam*, l'Esprit Saint lui-même occupe la première place. La liturgie parle de l'*infusio Spiritus Sancti*⁶⁸. Mais il y a un groupe particulier de dons infus qui concerne l'amour divin. C'est proprement la manière dont il se donne – l'infusion- qui révèle et décrit sa nature divine.

Dans le choix minutieux des mots⁶⁹ pour écrire cette hymne, l'auteur a donné une place même au terme de *corpus*. Le corps, comme lieu de la manifestation divine pour la naissance du Fils de Dieu, devient aussi le lieu de la demeure de l'Esprit Saint. Bien plus, pour l'Apôtre, le corps est « le temple de l'Esprit Saint (*Première épître aux Corinthiens* 3,16). Si les expressions *sensibus* et *cordibus* que nous avons vues précédemment sont porteuses d'une signification spiritualisée, ici, sans l'ombre d'un doute, on parle des infirmités et des faiblesses du corps (*ininfirma corporis*)⁷⁰. Le terme *corpus* est ici employé dans le sens biblique de *caro (sarx)*, qui rassemble toute la nature humaine, sans éviter, donc, le thème du « point faible » de la personne humaine. La liturgie a l'audace de parler des infirmités corporelles, même dans un texte hymnique. Il est évident que ce texte ne parle pas en premier lieu des maladies du corps, et ne se concentre pas

66. Une fois de plus on voit se manifester ainsi le parallélisme entre ce verset et le deuxième verset de la première strophe.

67. Toutes les expressions énumérées sont tirées des prières du *Missale Romanum* actuel.

68. « Sancti Spiritus, Domine, corda nostra mundet infusio et sui roris intima aspersione fecondet », prière après la communion dans la messe votive « de Spiritu Sancto » (*Missale Romanum* 1169).

69. L'hymne compte 79 mots, seuls y sont répétés le pronom *tu* (six fois, en référence à l'Esprit), les noms *Deus, Pater* et *Spiritus* (deux fois), et l'adjectif *Omnis* (deux fois).

70. Les deux derniers versets de la strophe sont empruntés à l'hymne d'Ambroise *Veni redemptor gentium*, qui, dans la liturgie romaine actuelle, se trouve dans l'office des lectures des fêtes privilégiées de l'Avent (à partir du 17 décembre). Voir R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 294; H. LAUSBERG, *op. cit.*, 111; A. LENTINI, *op. cit.*, 130.

sur la guérison du corps ; il s'agit avant tout des faiblesses qui font partie de la nature créée et marquée par le péché. L'*humana fragilitas*⁷¹, inséparable de la *mortalitas* de l'homme, appelle la guérison qui s'effectue dans le don de l'éternité⁷². L'Esprit Saint, véritable médecin de la chair et de l'esprit⁷³, dans son activité « médicale », a une « approche holistique »⁷⁴, globale, guérissant et sauvant l'homme tout entier. La guérison, par laquelle l'Esprit Saint continue l'activité salvifique du Christ, introduit l'homme dans le salut, qui est la vie divine (*virtute firmans perpeti*). Par sa *virtus*, il nous aide à supporter et à vaincre définitivement toute faiblesse et infirmité. Aussi saint Bonaventure, pour faire l'éloge de l'Esprit, l'appelle-t-il « médecin très expert et savant », qui « donne la vie à ceux qui sont morts spirituellement et physiquement »⁷⁵. L'Esprit guérit par sa *virtus* propre, c'est-à-dire en se donnant lui-même. L'Église le reconnaît comme *fortitudo* et *robur* : voilà pourquoi dans sa prière elle ne cesse d'invoquer le don du *Spiritus fortitudinis*.

3.2. Le Défenseur contre l'Ennemi

Après les images qui illustrent l'action médicale et thérapeutique de l'Esprit Saint en nous, notre hymne poursuit sa marche géniale en décrivant le rôle de l'Esprit dans notre rapport existentiel avec le monde. Nous nous trouvons devant la quatrième strophe. « De la structure de la personne, on passe à la dialectique de la vie⁷⁶ ». *Hostem repellas longius ! L'hostis*, pour l'auteur de l'hymne, est avant tout l'esprit du monde, le démon. La tradition liturgique lui donne le nom de *hostis humanae salutis*⁷⁷. Le mot *hostis*, *ennemi*, désigne aussi bien le mal que le malin, et revêt dans la structure de l'hymne la même signification que l'on trouve dans l'invocation finale du

71. Nous trouvons également dans la littérature chrétienne l'expression *imbecilitas humana*, qui met radicalement en évidence la faiblesse de l'homme (saint Jérôme). Voir H. LAUSBERG, *op. cit.*, 116.

72. Dans la préface III de Noël, nous confessons : « Notre faiblesse (*nostra fragilitas*) est assumée par le Verbe, l'homme mortel (*humana mortalitas*) est élevé à une dignité éternelle ».

73. Le terme de *pneûma* lui-même avait, semble-t-il, à l'origine un sens médical, et était employé pour désigner la substance vitale présente dans un corps vivant (*pneûma zotikôn*).

74. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 303.

75. BONAVENTURE, *Sermon pour le IV^{ème} dimanche après Pâques*, 1 (Quaracchi, IX, 309) : cité d'après R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 303-304.

76. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 305.

77. Telle est la formule impérative dans le Rite des exorcismes (n. 62) ; l'autre formule (n. 84) dit : *hostis humani generis*. Dans l'hymne *Conditor alme siderum*, proposé pour les vêpres dans la première partie du temps de l'Avent, l'Église prie : « conserva nos in tempore/hostis a telo perfidi ». L'hymne, œuvre d'un auteur inconnu, est contemporaine du *Veni Creator Spiritus*. Voir A. LENTINI, *Te decet hymnus*, 73.

Pater Noster (« Libera nos a malo »)⁷⁸. Seul l'Esprit de Dieu peut éloigner de manière efficace l'esprit immonde, le repousser au loin (*longius*). Mais la proposition formulée au subjonctif optatif (*repellas*) admet implicitement que l'Ennemi n'est pas encore définitivement écarté⁷⁹. Il a été vaincu dans le Christ, mais nous devons supporter encore ses troubles et ses séductions⁸⁰.

Les armes de l'homme de Dieu dans son combat contre l'ennemi, c'est la paix qui jaillit de l'Esprit Saint (*pacemque dones protinus*). La paix n'est pas l'absence du mal ou de l'adversaire ; elle est bien davantage : elle est le moyen de vaincre le mal. La paix, comme synonyme du Messie et de l'Esprit Saint, est déjà venue et nous a été donnée. Le salut, le fruit du sacrifice de l'Agneau de Dieu, se condense dans le don de la paix. Avant de quitter le monde, Jésus reconforte ses disciples : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix. Non comme la donne le monde » (*Jean* 14,27). Parmi les fruits de l'Esprit promis, l'Apôtre cite quasi inmanquablement la paix (voir *Épître aux Romains* 8,6 ; 14,17 ; *aux Galates* 5,22). Toutefois, le contexte dans lequel il faut chercher le sens de l'opposition, dans notre hymne, entre l'ennemi et la paix, est la foi. S'inspirant des paroles du prophète Isaïe : « Point de paix, dit le Seigneur, pour les impies » (57,21), on entrevoit aisément que la paix qui jaillit de la vie en l'Esprit Saint s'oppose à l'incrédulité, qui est l'œuvre de l'Ennemi⁸¹. La vraie paix avec Dieu devient ainsi synonyme de

78. R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, 309.

79. H. LAUSBERG a tenté d'interpréter cette strophe dans le contexte historique du synode convoqué par Charlemagne en 809, pour solliciter l'introduction du *Filioque* dans le symbole de Nicée-Constantinople. Mais le pape Léon III, tout en adhérant totalement à la doctrine du *Filioque*, ne permit pas son insertion dans le symbole. De ces données historiques (PL 102, 971-976) Lausberg tire la conclusion que Raban Maur aurait été inspiré par la polémique doctrinale entre le pape et les légats de l'empereur, de sorte que ces versets exprimeraient la doctrine sur le *Filioque*. Dans une telle perspective, le terme *hostis* désignerait les « ennemis » de l'insertion du *Filioque* dans le symbole de la foi, dont le pape. Ainsi le *Veni Creator* aurait été composé comme « Kampf hymnus ». Cette hypothèse a été avancée pour la première fois dans H. LAUSBERG, « Der Hymnus "Veni Creator Spiritus" » in *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1969, 26-58, spécialement 32-37, puis reprise dans l'œuvre homonyme postérieure (Opladen 1979) citée ici à plusieurs reprises, 121-125 et 141-148. Il s'agit là, pour R. Cantalamessa, d'une interprétation insoutenable. Voir son argumentation et sa critique in R. CANTALAMESSA, « "Utriusque Spiritus". L'attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del "Veni Creator" » in *Rassegna di teologia* 38 (1997), 465-484, spéc. 471-473 ; Id. *Il canto dello Spirito*, 402-406.

80. Lors de la célébration eucharistique, la prière qui suit le Notre Père et développe la dernière demande (délivre-nous du mal) avant l'acclamation, dit : « Libera nos, quaesumus, ab omnibus malis (...) ut (...) ab omni perturbatione securi... » (« Délivrez-nous, Seigneur de tous les maux (...) Que (...) nous soyons préservés de toutes sortes de troubles (...) »).

81. Tout comme l'adjectif « impie » signifie « celui qui est sans foi », ainsi la *latinitas* chrétienne, pour désigner l'ennemi de la foi, emploie l'adjectif *perfidus* (= celui qui s'oppose à la foi). Le diable est appelé également *hostis perfidus*.

la foi, tout comme l'incrédulité provoque l'inquiétude et l'angoisse. Celui qui vit dans l'Esprit trouve la vraie paix et le chemin de la foi.

Ces réflexions nous introduisent à la compréhension des deux derniers versets de la strophe. L'hymne attribue à l'Esprit le titre de *ductor*. Ce qui nous rappelle le psalmiste qui prie : « Que ton Esprit bon me conduise sur une terre unie » (*Psaume* 143,10)⁸². L'Esprit est celui qui indique la voie du salut, veillant à ce que le fidèle évite tout ce qui est nocif et nuisible. Ici aussi, il n'est pas inutile de faire appel à l'étymologie. L'adjectif *noxium* (nocif) dérive du substantif *nex*, mort violente, meurtre (voir grec *nékus*). L'image de la voie droite, donc, du droit chemin, ne se limite pas à la pureté morale, ou à l'absence de péché, mais trouve son aboutissement dans la vie qui ne finit pas avec la mort éternelle. Le droit chemin, que l'Esprit nous montre, est la voie de l'immortalité. Nous sommes de nouveau devant une affirmation simple, mais d'une importance existentielle : le droit chemin et la véritable vie, l'homme les trouve si l'Esprit Saint a mis en lui sa demeure. Toute la prière de notre hymne, adressée à l'action paraclétique de l'Esprit Saint, se condense en une seule invocation : qu'Il trouve sa demeure en nous. Quant à nous, il ne nous reste qu'une seule chose à faire : rendre possible son inhabitation en nous.

4. Vers une « conclusion » en forme de doxologie

La structure littéraire des textes composés dans le genre de l'hymne confère généralement à la dernière strophe, sans quasiment aucune exception, le sens d'une doxologie. Ainsi, la sixième strophe du *Veni Creator* assume la fonction d'une doxologie particulière. À première vue, il semble qu'il manque à sa forme doxologique une louange directe, qui aurait été adressée à la Très Sainte Trinité⁸³. Au lieu d'une telle « doxologie directe », nous trouvons la prière qui s'exprime avec trois verbes au subjonctif (*sciamus, noscamus, credamus*), tous trois dépendant de l'impératif *da*. Les trois impératifs qui scandaient l'invocation de la première strophe (*veni, visita, imple*) pour l'ouvrir au chant de louange, reçoivent maintenant leur fin ultime : connaître le Père, connaître le Fils, et croire pour toujours en leur (*utriusque*) Esprit. Cette strophe, en quatre versets seulement, synthétise presque toute la doctrine trinitaire, avec une nuance pneumatologique évidente : l'Esprit procède du Père et du Fils (*de utroque*). L'Esprit est l'origine et le dispensateur de la connaissance de Dieu (l'hymne dit directement : *Per te sciamus*). En lui, enfin, réside l'accomplissement et la *conclusion* de toute la connais-

82. Spiritus tuus bonus deducat me in terram rectam.

83. On a ajouté par la suite à l'hymne la septième strophe, avec la formule trinitaire habituelle : *Praesta, Pater piissime/Patrique compar Unice/cum Paracleto Spiritu/regnans per omne saeculum*. On rencontre à plusieurs reprises cette strophe dans l'hymnodie de la *Liturgia horarum* ; voir ci-dessus, n. 10.

sance et de toute la vie de la foi. En vérité, croire en l'Esprit de Dieu signifie *connaître* Dieu et *reconnaître* sa présence salvifique dans le monde.

En entreprenant notre recherche sur cette hymne, notre objet n'était pas d'en examiner tous les contenus théologiques ni d'entrer dans le débat trinitaire : d'autres l'ont fait, et d'excellente façon⁸⁴. Notre seul propos était d'entrevoir comment une invocation adressée à l'Esprit Saint pouvait assumer un caractère doxologique-trinitaire. La symbiose qui s'y manifeste entre l'invocation et la louange suscite une *doxologie de la communion trinitaire* particulière. L'Esprit Saint, en nous faisant, par son action paracletique, le don de la vraie connaissance et de la foi authentique, nous introduit dans le mouvement de l'amour trinitaire. Cette connaissance et cette foi deviennent la véritable doxologie au Père-Fils-Esprit Saint. Au cours de notre enquête, en suivant la structure de l'hymne en forme de prière, et en analysant ses strophes avec un mode de lecture qui nous a permis d'observer et de distinguer l'*invocation*, l'*épiclese*, la *paracletèse*, et la *doxologie*, nous avons tenté une nouvelle approche de son contenu théologique. L'analyse des différentes expressions et des verbes inscrits dans ce contexte de prière nous ouvre la voie vers une connaissance plus approfondie de la théologie de l'Esprit si riche qu'offre ce texte liturgique, et vers une redécouverte nouvelle de la présence de l'Esprit dans la liturgie de l'Église⁸⁵. Si nous nous appuyons sur la liturgie, ses textes deviennent de véritables *lieux théologiques* chaque fois qu'ils sont perçus comme prière et doxologie de la communauté animée par le souffle du Grand Inspirateur.

*(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli. Titre original :
Il soffio innico della Chiesa. Una pneumatologia liturgica
a partire dall'inno Veni, Creator Spiritus)*

Ante Crnčević, OFM, est liturgiste, professeur à la faculté catholique de Zagreb.

84. Voir J. LAFRANCE, *Persévérants dans la prière*, Mediaspaul, Paris 1982.

85. Voir AA. VV : *Le Saint-Esprit dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XVIème semaine d'études liturgiques*, Ed. liturgiche, Rome 1977 ; E. LODI, *Lo Spirito Santo nella liturgia*, Ed. Dehoniane, Bologne 1997 ; C. GIRAUDO, « Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire della preghiera eucaristica », in S. Tanzarella (ed.), *La personalità dello Spirito Santo*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milan) 1998, 155-187.

Ivica RAGUŽ

L'amour où reposent les âmes

L'Ascension et la Pentecôte dans l'iconographie orthodoxe

« Il est l'image du Dieu invisible » (*Colossiens* 1,15). À partir de ces simples mots, on peut comprendre que toute la foi chrétienne est une foi fondée sur l'image, que la spiritualité chrétienne consiste à être conforme à une image (*Romains* 8,29), enfin que la théologie n'est rien d'autre qu'« imagologie », « iconologie » : une manière de penser, de comprendre et d'aimer cette Image que Dieu lui-même nous révèle, nous présente et nous donne : Jésus-Christ. Jésus-Christ, « Image du Dieu invisible », se dévoile et se donne à des témoins oculaires » (2 *Pierre* 1,16), aux apôtres, à l'Église : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux » (1 *Jean* 1, 1). Ceci signifie que l'Image est donnée et représentée seulement à travers des images. Nous pourrions même dire que l'Image sous-entend et implique les images et qu'elle n'existe pas sans le témoignage des images qu'en donne l'Église par sa doctrine, sa liturgie et sa diaconie. Quiconque refuse l'Image, refuse aussi les images, et vice versa : sans les images, nous ne pouvons nous approcher de l'Image, de Jésus-Christ. Ou encore : sans les images, nous rencontrons seulement un Jésus-Christ abstrait, non pas un Jésus réel, c'est-à-dire Jésus comme Image.

C'est en partant de cette petite théologie de « l'imagologie » christologique que toute l'iconographie chrétienne prend sa source et son appui. C'est ainsi que les images visibles sont le lieu christologique où se rencontre l'Image-Jésus-Christ. Les icônes nous invitent à nous laisser capturer par le regard de l'Image, elles nous conduisent hors de nous-mêmes vers l'Autre et elles nous permettent d'entrer dans une relation authentique, dans la communion avec l'Image. Nous voulons spécifier que cet article n'a pas la prétention d'offrir une théologie des icônes. Notre intention est de traiter uniquement le thème de l'iconographie orthodoxe, et, de façon particulière, la signification théologique des icônes de l'Ascension et de

la Pentecôte¹. Nous présentons certains aspects de la théologie des icônes selon la perspective de la théologie orthodoxe moderne, surtout selon le théologien et iconographe grec Stamatis Skliris et le théologien roumain Dumitru Staniloae.

L'Ascension

Principe eschatologique de toutes les icônes

Selon Stamatis Skliris, l'essence de l'iconographie est de nous mettre en relation avec un thème unique, celui de l'Ascension. «L'icône orthodoxe du point de vue théologique trouve sa source dans l'Ascension²». «Du point de vue historique, à l'origine, l'iconographie représentait en substance un seul thème : celui de l'Ascension³». Ceci ne signifie pas évidemment que les icônes représentent seulement l'Ascension. Il s'agit plutôt du message théologique de l'Ascension qui traverse, comme un fil conducteur, toutes les icônes et qui est le fondement de leur signification et de leur importance théologique et spirituelle. Que représentent donc les icônes pour Skliris ?

Avant tout, elles représentent l'histoire. Cette dimension historique est exprimée par le dessin ou le portrait présent dans chaque icône⁴. Les icônes nous montrent les véritables dimensions de l'histoire de Jésus et les traits personnels des saints, c'est-à-dire leur corporéité.

De cette façon, les icônes garantissent l'identité entre le Jésus historique incarné et le Jésus ressuscité, entre un saint historique, physiquement présent et un saint glorifié dans l'éternité. Sans la dimension historique, nous ne rencontrerions Jésus et les saints que sous leur aspect divin, et ceci conduirait à l'hérésie monophysite. Skliris retrouve ce danger dans les icônes coptes⁵. Mais les icônes ne s'arrêtent pas seulement à l'aspect concret et historique. Dans leur signification fondamentale, les icônes s'inspirent avant tout de l'Ascension. Elles représentent le Christ ressuscité et glorifié, la vie des saints dans leur existence éternelle. Les icônes sont ainsi, par leur contenu théologique, les images de l'*eschaton*. Jean Zizioulas accentue ceci en affirmant que les icônes ne nous parlent pas des réalités qui ont été, mais surtout de celles qui sont et seront⁶. Selon Skliris, c'est la lumière qui exprime et souligne cette dimension eschatologique des icônes. Dans les icônes, la lumière représente un autre monde, un monde divin. La lumière

1. Sur l'iconographie occidentale de l'Ascension et de la Pentecôte, voir ALEX STOCK, *Poetische Dogmatik 3. Leib und Leben*, Paderborn-Munchen-Wien-Zurich, 1997, p. 257-303.

2. [*Dans un miroir et par énigme*], Belgrade, 2005, p. 168s, 147.

3. *Ibid.*, 168.

4. *Ibid.*, 89-146, 161.

5. *Ibid.*, 129.

6. *Ibid.*, JOHN D. ZIZIOULAS, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*, Alhambra, 2010, 126-135.

fait l'icône, dans la mesure où tout dans les icônes resplendit de la lumière divine. Le lever ou le coucher de la lumière n'existe pas dans les icônes, comme on les trouve dans l'iconographie occidentale. La lumière des icônes n'est pas provisoire mais stable, et resplendit de manière continue sur toutes les figures. Dans toutes les icônes, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir par conséquent, d'ombres, selon Skliris, parce que les ombres appartiennent au monde terrestre, caduc et corruptible⁷. Même les démons et Judas sont généralement représentés dans la lumière : « Pour qui regarde les icônes, elles ne présentent pas le problème éthique de l'autre. Il s'agit de l'éthos ontologique : nous regardons notre frère dans la lumière eschatologique, comme celui qui est sauvé et libéré de tout mal. Ainsi, dans la miséricorde du Christ, nous aimons aussi un homme immoral⁸. » Les démons ne sont jamais représentés comme laids, mais comme petits, défigurés et sans lumière. Pour conclure, la lumière des icônes projette chacun au premier plan. Les personnes ne se cachent pas l'une derrière l'autre, au contraire, grâce à la lumière chacune resplendit pleinement dans sa propre identité et sa propre personnalité : « Dans l'iconographie orthodoxe, les objets et chacun de leurs détails sont illuminés. La lumière tombe directement sur chaque détail, alors que l'ombre se trouve dans les zones externes. Cette façon de composer les figures les rend explicitement séparées. Il n'arrive jamais que la lumière se présente d'un côté et l'ombre de l'autre de façon à ce que la ligne de séparation entre les deux diminue au point de s'annuler. Si c'était le cas, un objet se confondrait avec un autre. Au contraire, dans les icônes, les figures ont une identité claire et stable. Quelle que soit leur disposition, dans les icônes, les objets offrent toujours un contour stable et incisif qui les sépare du reste⁹. » Pour le théologien grec, la lumière dans les icônes orthodoxes est toujours ontologique, jamais esthétique. Sans cette compréhension de la lumière, on risque de tomber dans les hérésies de l'arianisme et du nestorianisme.

Sans entrer dans d'autres détails de la théologie de Skliris, nous pouvons voir que chaque icône est une icône de l'Ascension. L'icône a un aspect ascensionnel, eschatologique¹⁰, elle porte en elle « l'éthos de

7. STAMATIS SKLIRIS, [*Dans un miroir et par énigme*], 30.

8. *Ibid.*, 166.

9. *Ibid.*, « La lumière dans l'art occidental est quelque chose de superflu et d'esthétique, c'est-à-dire qu'elle orne les figures qui existent déjà, alors que dans les icônes orthodoxes, la lumière est la condition de leur existence, elle est un présupposé de leur identité et de leur connaissance » (34). Ainsi dans l'iconographie, on ne voit presque jamais les personnes de profil, parce que le profil cache la personnalité, on ne peut avoir de contact direct avec la personne. Ce ne sont que celles qui ne sont pas encore saintes qui sont représentées de profil.

10. SKLIRIS souligne que même les icônes et les images du Pantocrator s'inspirent de l'Ascension. L'image du Pantocrator est pratiquement la partie supérieure de l'Ascension qui plus tard s'est séparée de la partie inférieure où se trouvent Marie, les anges et les apôtres.

la Résurrection»¹¹. Ce fait nous aide à comprendre pourquoi les icônes ne sont pas représentatives du monde naturel, d'événements historiques particuliers, des traits particuliers des personnes, mais chaque représentation reçoit de la lumière surnaturelle un aspect différent, parfois insolite, étrange. Cette extravagance figurative provient du fait que dans les icônes, nous ne regardons pas les personnes en nous référant à l'apparence physique qu'elles eurent durant leur existence, mais les personnes «eucharistisées dans l'eschatologie», c'est-à-dire transformées par la lumière divine¹². Par conséquent, les icônes apportent «un portrait futur»¹³ de toutes les choses, de leur existence éclairée par la lumière divine. Par exemple, l'icône selon l'iconographe orthodoxe ne représente jamais le Christ souffrant en tant que tel, comme le fait l'art occidental. Dans sa représentation orthodoxe du Christ souffrant, sa divinité unie à l'humanité resplendit toujours, son aspect «ascensionnel» eschatologique paraît. Dans les icônes de l'Ascension, on remarque aussi saint Paul qui, du point de vue historique, n'était pas présent lors de l'Ascension, ceci parce que pour l'iconographe, ce n'est pas tant l'histoire qui l'intéresse que la perspective eschatologique. Comme nous l'avons déjà indiqué, toutes les figures représentées ont un aspect étrange, non naturel, parce que les icônes expriment une paix éternelle, imprégnée de l'ordre de l'*eschaton*, et en opposition aux choses : par exemple, les yeux sont toujours grands ouverts, le regard et tout le corps sont fixes et absorbés.

Nous avons vu que, selon la théologie orthodoxe, l'Ascension est le fondement de toute l'iconographie. Pour mieux comprendre l'aspect eschatologique des icônes de l'Ascension, et même de toutes les icônes, nous nous aiderons de la théologie de Dumitru Staniloae. Selon lui, après la résurrection, le corps de Jésus n'avait pas encore été rendu complètement «pneumatique», c'est-à-dire rempli de l'Esprit Saint. Avec l'Ascension, tout le corps devient spirituel et divin : «L'Ascension et le fait d'être assis à la droite du Père représentent la spiritualisation et la divinisation totale du corps humain de Jésus, comblé par l'infinité divine, son exaltation en position de médiateur transparent de l'amour de Dieu en notre faveur¹⁴.» Si nous continuons notre réflexion avec le théologien roumain, nous pouvons sans doute dire que par l'Incarnation, Dieu s'est ajusté au corps humain, alors que dans les apparitions de Jésus, le corps avait besoin du temps pour s'ajuster à la réalité pneumatique de la résurrection. Pour Staniloae, le Christ monté au ciel nous est plus proche et plus intime qu'auparavant. Sa divinité transparait et s'offre plus intensément. Les icônes de l'Ascension unissent étroitement ces deux réalités : le Christ monté au ciel surplombant

11. *Ibid.*, 41.

12. *Ibid.*, 118. «L'icône ne représente pas la chair corruptible vouée à la décomposition, mais la chair transfigurée, illuminée par la grâce, la chair du monde à venir (voir I *Corinthiens* 15, 35-46)». LEONID OUSPENSKY, *Theology of the Icon*, vol. 1, Crestwood, 1992, 161-162.

13. STAMATIS SKLIRIS [*Dans un miroir et par énigme*], 167.

14. [*Dogmatique orthodoxe II*], Belgrade, 1993, 125.

les Apôtres. Mais en même temps, ces deux réalités sont séparées. La verticalité du Christ monté au ciel ne peut pas se réduire à l'horizontalité de l'Église : « Sans doute, notre intimité, ou encore l'intimité de l'Église, où se tient le Christ après l'Ascension, n'est pas « le trône » même où se trouve le Père avec le Fils. Père et Fils sont toujours au-delà de notre intimité, et c'est de là qu'ils nous rejoignent¹⁵. »

En regardant les icônes de l'Ascension, nous sommes invités, nous aussi à « monter » avec Jésus vers la nouvelle réalité eschatologique. Nous aussi, nous devrions nous transformer dans la lumière surnaturelle que Jésus irradie. Par le témoignage que constitue notre vie, nous pouvons laisser transparaître cette nouvelle vie en nous qui est arrivée à son accomplissement dans le Christ, monté au ciel. Mais nous sommes encore en chemin. Généralement, la Vierge Marie se trouve au centre des icônes de l'Ascension, calme, recueillie et absorbée, alors que les Apôtres semblent encore troublés. Le détail souligne que nous sommes encore des pèlerins sur cette terre, agités, inquiets et souvent incertains de notre témoignage. Mais lorsque nous célébrons l'Ascension et que nous prions devant les icônes, cette inquiétude devient une inquiétude sainte qui nous inspire et nous invite au témoignage qui actualise l'Ascension, et qui nous fournit l'occasion de faire monter aussi les autres avec le Christ monté au ciel.

La Pentecôte

Présence et visibilité de l'eschatologie

Dans les icônes de la Pentecôte, on ne voit jamais Jésus, son trône est vide. Pour le théologien roumain, le Christ ne peut apparaître, parce que désormais, il est pneumatique à un point tel que sa présence en tant que corps glorieux n'est plus possible dans les conditions de la vie terrestre¹⁶. En ce sens, le trône vide signifie que le Christ monté au ciel et glorieux n'est pas encore complètement présent sur la terre, il n'est pas encore entré dans le cœur des hommes. L'Église est encore en chemin et elle attend la seconde venue du Christ. D'autre part, le trône vide renvoie à une présence de Jésus, à la présence spirituelle qui est plus intime et plus forte qu'avant l'Ascension et la Pentecôte. On pourrait dire qu'avec la Pentecôte, le Christ est pour nous plus « visible » parce que sa véritable visibilité réside dans sa divinité, dans sa personne, hypostase divine du Logos. En ce sens, Stanilaoe affirme que dans la Pentecôte, l'Esprit Saint illumine l'hypostase du Logos et la rend plus communicable pour nous.

Ceci présuppose que l'Esprit Saint aussi se rend plus visible en tant qu'hypostase divine. L'Esprit Saint pourrait être envoyé et se révéler comme hypostase seulement après que le corps du Christ a été rendu

15. *Ibid.*, 129.

16. *Ibid.*, 136.

pleinement spirituel, transparent à travers les énergies infinies et parfaites de Dieu actives en nous. « Seulement dans son hypostase, l'Esprit Saint avec toute son énergie rend évidente la présence de son activité divine. La transparence de l'Esprit dans le corps du Christ avant la Résurrection était incomplète, parce que même le corps du Christ n'était pas dans la plénitude de la transparence quand il se trouvait dans la condition de son existence terrestre. La transparence complète de l'Esprit Saint dans le corps du Christ se réalise après l'Ascension, ce qui rend possible la perception de son intense présence hypostatique provoquée par la spiritualisation absolue du corps du Christ. Cette spiritualisation rend encore plus visible le Christ en condition d'hypostase, plus évidente dans l'intensité de son activité. Par conséquent, la transparence complète de l'Esprit provoque en même temps la transparence spirituelle et une perception plus intense de la présence du Christ¹⁷. » « Plus le Christ illumine son hypostase, plus l'Esprit s'illumine comme hypostase¹⁸. » C'est pourquoi les icônes de la Pentecôte sont les icônes du Christ et de l'Esprit Saint, et en même temps également les icônes de la Trinité.

Nous avons déjà vu que dans les icônes de l'Ascension, seule la Vierge Marie est absorbée et calme, alors que les apôtres sont troublés. Au contraire, dans les icônes de la Pentecôte, les apôtres sont toujours en ordre régulier, calmes, stables et recueillis. Ce qui signifie que c'est seulement avec la Pentecôte, avec l'effusion de l'Esprit Saint que se constitue « solidement » et explicitement l'Église, parce que dans l'Esprit Saint le Christ monté au ciel et glorieux « descend pour la première fois dans les cœurs¹⁹ ». Nous pourrions dire que l'Église devient visible justement à travers la non-visibilité du Christ et de l'Esprit Saint. D'autre part, cependant, cette non-visibilité qui est la plus intime et la plus invisible présence du Christ et de l'Esprit Saint est parallèlement visible dans la visibilité de l'Église. En ce sens, l'icône de la Pentecôte est l'icône de l'Église dans laquelle se réalise la présence du Christ et du Saint Esprit.

Cette présence n'est pas statique. Comme l'affirme Staniloae, le Christ et l'Esprit ne sont pas des réalités statiques, parce qu'« ils ne sont pas des énergies impersonnelles, mais bien plutôt des hypostases. Les hypostases sont toujours en mouvement, elles veulent se communiquer toujours davantage²⁰. » Cette dynamique et ce mouvement de l'Esprit Saint sont représentés dans les icônes de la Pentecôte par les rayons de feu qui descendent sur chaque apôtre. Chaque apôtre reçoit son rayon, son charisme personnel. Par conséquent, chacun, dans l'Église peut et doit développer son charisme personnel, devenir toujours davantage une personne particulière, autonome et unique (voir I *Corinthiens* 12). De cette façon, l'Esprit Saint personnalise l'Église, la rend unie dans la diversité.

17. *Ibid.*, 138.

18. *Ibid.*, 137.

19. *Ibid.*, 138.

20. *Ibid.*, 139.

L'amour où reposent les âmes

Pour finir, Jésus-Christ, dans l'Esprit Saint est offert à toutes les créatures : « L'hypostase de l'Esprit Saint, unie au Christ et à sa nature humaine, peut s'étendre à toute l'humanité. La nature humaine du Christ après la Résurrection et l'Ascension sera en mesure d'embrasser tout le créé. Dans sa spiritualisation, elle est ouverte à l'infinité divine qui veut répandre son amour sur nous, pour nous conduire à l'union avec lui-même et entre nous²¹. » L'idée cosmologique de la Pentecôte est représentée par l'image du vieux roi qui sort d'une caverne en portant une étoffe de laine avec douze rouleaux. Le vieux roi est le symbole de la création qui surgit « des ténèbres de la mort », grâce à la nouvelle lumière du Christ. L'étoffe de laine avec les douze rouleaux symbolise la prédication des apôtres qui s'adresse à tous les peuples, à tout l'univers.

En regardant et en vénérant les icônes de la Pentecôte, nous sommes conduits à nous ouvrir à l'action de l'Esprit Saint, qui nous permet l'intimité avec Jésus-Christ. *L'eschaton* se rend présent, visible ici et maintenant, en premier lieu dans l'Église, puis dans la vie de chaque chrétien. Avec les icônes nous devenons nous-mêmes « iconiques », nous devenons des êtres plus complets, et il nous est donné une paix qui n'est pas la paix du monde. La paix que nous rencontrons dans les icônes de la Pentecôte est une paix eschatologique, une paix que nous pourrions appeler avec Dumitru Staniloae, « la paix de l'amour reposant de Dieu²² ». Cet amour reposant est plein de joie, toujours nouveau et surprenant. Au sein de cet amour les âmes se meuvent, et, par-dessus tout, elles reposent l'une dans l'autre.

*(Traduit de l'italien par Odile Vetö. Titre original :
Amore in cui riposano le anime. Ascensione e Pentecoste
nell'iconografia ortodossa).*

Ivica Raguz, responsable de la rédaction croate de *Communio*, enseigne la Théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de Djakovo – Université Josip Juraj Strossmayer à Osijek.

21. *Ibid.*, 140.

22. [*Dogmatique orthodoxe III*], Sremski Karlovci, 1997, 292.

Prochain numéro

Mai-juin 2011

BARTH et BALTHASAR
De l'analogie à l'œcuménisme

Sœur Éliane POIROT

Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ à l'époque patristique et au Moyen Âge

Le rapprochement entre l'enlèvement du prophète Élie et l'ascension de Jésus est courant chez les Pères de l'Église. Il s'enracine dans l'Évangile de Luc qui présente Jésus comme le nouvel Élie¹. Luc est le seul évangéliste à parler de l'enlèvement de Jésus comme terme de son voyage (*Luc* 9,51) et à le décrire suivant le récit de celui d'Élie (4 [2] *Rois* 2, 6-15 et *Luc* 24,51). Marc parle brièvement de l'Ascension à la fin de son Évangile (*Marc* 16,19). L'ascension de Jésus tient d'ailleurs une place importante dans l'œuvre lucanienne, puisqu'elle y est rapportée deux fois (*Luc* 24,51 et *Actes* 1,2.9-11). C'est le même mot (*anelêmphthê*) qui est employé dans la Septante en 4 *Rois* 2,11 et en *Actes* 1,2.

Nous essaierons de percevoir quel est le sens de ce rapprochement chez les Pères de l'Église, dans les commentaires des *Livres des Rois* du Moyen Âge et son retentissement dans l'art.

La lecture typologique de l'enlèvement d'Élie est une donnée commune aux Pères orientaux et latins, qui se prolonge au Moyen Âge².

Par exemple dans son *Exposé sur la persécution*, au cours d'une discussion avec un Sage juif sur la puissance de la foi, Aphraate le Sage persan présente une série de douze types de figures de Jésus dont celle d'Élie, type

1. Voir P. DABECK, «Siehe, es erschienen Moses und Elia», dans *Biblica*, t. 23, 1942, p. 175-189; J.-D. DUBOIS, «La figure d'Élie dans la perspective lucanienne», dans *RHPPhR*, t. 53, 1973, p. 155-176.

2. Elle est recueillie dans la tradition carmélitaine par John BACONTHORPE († vers 1348), dans son *Speculum sur l'Institution de l'Ordre*: «Le Christ vivant monte au ciel, et Élie est enlevé au paradis» (A. STARING, *Medieval Carmelite Heritage*, Rome 1989, p. 188).

de Jésus persécuté. Il met en parallèle leurs ascensions et l'esprit transmis à leurs successeurs :

«Élie monta en char aux cieux ; notre Sauveur monta s'asseoir à la droite du Père.
C'est l'esprit d'Élie que reçut Élisée ; Jésus souffla sur le visage de ses disciples³.»

Isidore, évêque de Séville, expose brièvement dans les *Allégories* (612-615) les principes de l'exégèse spirituelle de l'Écriture, dans la tradition de l'allégorisme origénien. Il présente l'enlèvement d'Élie comme figure de celui du Christ, sans faire de comparaison : «Élie montre le Christ, parce qu'il a été porté vers les hauteurs comme par un char de feu, ainsi le Christ a été enlevé au ciel par les services des anges⁴.»

De même Joseph Stoudite (760/762-832), métropolitain de Thessalonique, dans le canon qu'il a composé pour la fête de l'Ascension durant la crise iconoclaste : «Ta naissance et ta résurrection échappèrent à l'ordre commun ; étrange et redoutable également est ta divine ascension que jadis Élie préfigura lorsqu'il monta le quadrigé de feu en te chantant, Seigneur qui donne la vie⁵.»

Cette lecture typologique entraîne souvent une comparaison entre les deux ascensions : soit pour montrer la supériorité de celle du Christ, tant dans le terme de l'ascension que dans sa modalité, soit par rapport au baptême et aux différents états de vie.

1. La modalité des ascensions

Cyrille de Jérusalem, dans une catéchèse baptismale prononcée au milieu du IV^e siècle, compare l'ascension du Christ à ses images dans l'Ancien Testament : translation d'Habacuc, transport d'Énoch, enlèvement du prophète Élie. Mais il demande dès le début de garder au Maître la supériorité : «Les autres en effet étaient portés, tandis que lui porte toutes choses. (...) Élie fut enlevé dans un char de feu, tandis que le char du Christ c'était «les myriades de milliers d'anges qui chantaient sa gloire». Élie fut enlevé (*anèlphthè*) vers l'est du Jourdain, tandis que le Christ monta (*anèlthè*) à l'est du torrent du Cédron. Élie alla «comme» vers le ciel, Jésus au ciel ; Élie dit qu'il donnerait le double de son propre esprit à son saint disciple, tandis que le Christ accorda à ses disciples à lui de jouir si largement de la grâce du Saint-Esprit, que non seulement ils l'avaient en eux-mêmes, mais que, de plus, par l'imposition de leurs mains, ils faisaient participer les

3. APHRAATE, *Exposés* 21,14, SC 359, Paris 1989, p. 827-828.

4. ISIDORE DE SÉVILLE, *Allégories* 95 (PL 83,113).

5. JOSEPH DE THESSALONIQUE, *Canon de l'Ascension*, ode 5, tropaire 2.

Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ

croyants à sa personne⁶. » Cyrille manifeste ainsi le rôle actif du Christ dans son ascension, alors qu'Élie est « enlevé » passivement. Cette comparaison n'est pas sans esprit de polémique ; Cyrille veut montrer la supériorité de l'ascension du Christ. Et il poursuit : « Et lorsque tu auras ainsi lutté contre les juifs, quand tu les auras vaincus par cette comparaison, alors viens-en à la supériorité de la gloire du Sauveur. (...) Élie fut enlevé au ciel, mais les clés du Royaume des cieux sont à Pierre (...). Élie ne fut enlevé qu'au ciel. Paul au contraire est au ciel et au paradis⁷. »

De même les trois rapprochements de l'ascension d'Élie et de celle du Christ qui se trouvent dans l'œuvre de Jean Chrysostome ont pour but de montrer la supériorité de celle du Christ : « Ils [les apôtres] auraient pu imiter Élisée qui, voyant son maître enlevé sur un char, déchira ses vêtements, n'ayant à ses côtés personne qui pût lui prédire qu'Élie reviendrait un jour (...). Des anges vinrent annoncer aux apôtres qu'il était monté aux cieux, et qu'il y était monté, non à la façon d'Élie, comme ils eussent pu le penser, mais en toute vérité. D'où ces expressions : “Jésus qui vous a été ravi dans les cieux”. Ce n'est pas sans motif que les anges ajoutent ces mots. Élie parut ravi dans les cieux, parce qu'il était serviteur ; Jésus y est monté réellement parce qu'il était le maître. L'un était ravi sur un char de feu, l'autre sur une nuée. Le moment venu de rappeler le serviteur, un char est envoyé ; mais pour le Fils, c'est un trône royal qui le reçoit (...). Élie ravi au ciel laisse son manteau à Élisée, Jésus monté aux cieux envoie à ses disciples des grâces qui créent non un seul prophète, mais des milliers d'Élisée, et des prophètes beaucoup plus illustres et beaucoup plus remarquables⁸. »

Dans son explication du verset 6 du psaume 46, verset en usage pour la fête de l'Ascension tant dans les rites d'Orient que d'Occident, Jean Chrysostome insiste sur le fait que « il est monté » ne signifie pas qu'on l'a fait monter : « “Dieu est monté au bruit des acclamations”. Il ne dit pas “Il a été enlevé”, mais “il est monté”, pour prouver qu'il n'a eu besoin de personne pour s'élever dans les cieux et qu'il s'est frayé lui-même la voie. Élie, qui ne pouvait suivre la même voie que Jésus-Christ, était conduit par une puissance étrangère à sa nature. Car la nature humaine ne pouvait par elle-même prendre cette voie. Le Fils unique au contraire est monté par sa propre puissance⁹. »

Dans une homélie sur les *Actes des Apôtres* qui date de ses dernières années à Constantinople, Jean Chrysostome explique : « Un nuage dérober Jésus-Christ aux regards des apôtres, comme pour certifier son entrée dans le ciel. Un char de feu ne le transporte point comme Élie ; non, c'est

6. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses* 14,25 (PG 33,857 ; trad. PDF 53-54, Paris 1993, p. 228-229).

7. ID., *ibid.* 14,26, p. 229.

8. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'Ascension de Notre Seigneur Jésus Christ* (PG 50,450).

9. JEAN CHRYSOSTOME, *Explications des psaumes* 46,4 (PG 50,213).

un nuage qui le reçoit, car le nuage n'est-il pas, suivant le Prophète, le symbole du ciel, "il est monté sur une nuée"? (...) Les nuages furent pour Jésus-Christ le char royal que son Père lui prépara afin que ses disciples ne tombassent point en chagrin comme Élisée qui, à l'aspect de son maître montant au ciel, mit en pièces son vêtement¹⁰.»

Chez les Pères latins, le rapprochement des deux ascensions sert aussi à montrer souvent la supériorité de celle du Christ. Césaire d'Arles (vers 470-543) utilise très largement dans ses commentaires scripturaires une interprétation allégorique. Dans son sermon sur *Saint Élie et la veuve qui ramasse deux morceaux de bois*, longtemps attribué à saint Augustin, Césaire cherche, à travers la typologie élianique, à montrer aux catéchumènes la supériorité du Nouveau sur l'Ancien Testament : « Saint Élie fut la figure de notre Seigneur le Sauveur. D'ailleurs, comme le Seigneur, après avoir accompli de nombreux miracles, ressuscita après sa Passion et monta au ciel, de même aussi Élie, après bien des merveilles que Dieu fit par son intermédiaire, est élevé au ciel sur un char de feu. » Et de conclure : « Le fait qu'Élie quitta la Judée signifiait que le Christ abandonnerait la synagogue¹¹. »

Une version latine de Jean Chrysostome contient un sermon d'un anonyme sur l'ascension d'Élie : « Si donc Élie se glorifie d'avoir été transporté au ciel par un char et des chevaux de feu, combien plus grande est cette gloire qui est nôtre et à laquelle nous croyons : le Seigneur lui-même, remportant une victoire si éclatante sur les enfers, le diable, le monde et toutes les puissances du monde, est monté, sans l'aide des anges et sans l'appui des serviteurs, non pas au ciel, mais au-delà de tous les cieus, par la seule puissance de sa majesté¹². »

Pour Maxime, évêque de Turin († 408/423), l'Ancien Testament n'était que l'annonce du Nouveau Testament ; il souligne la supériorité de l'ascension du Christ qui est un retour au ciel, accompli par sa propre puissance et escorté par les anges : « Certains ont pu, en effet, estimer que le Sauveur était comme Élie parce qu'Élie est monté au ciel comme le Sauveur. Mais le Christ n'est pas comme Élie : pour l'un, il s'agit d'un enlèvement au ciel, tandis que pour l'autre, d'un retour. L'un, c'est en infirme qu'il est véhiculé par un char de feu, l'autre, c'est en tant que Dieu qu'il est porté par sa propre puissance. L'un est conduit comme un homme, l'autre monte comme le Sauveur. L'un suit des anges qui le guident, l'autre précède les anges qui lui sont attachés. Enfin, ces mêmes anges reviennent sur terre et disent aux

10. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur les Actes des Apôtres* 2,2-3 (PG 60,28.30).

11. CÉSAIRE D'ARLES, *Sermon* 124,6 (CCSL 103, Turnhout 1953, p. 518) ; trad. dans *Le saint prophète Élie d'après les Pères de l'Église*, SO 53, Bellefontaine 1992, p. 296.

12. CHRYSOSTOME LATIN, *Sermon sur l'ascension d'Élie*, PLS 4,835-838 ; trad. dans *Le saint prophète Élie...*, p. 284.

Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ

apôtres à propos du Seigneur, notre Sauveur: "Hommes de Galilée, que restez-vous à regarder le ciel?"¹³.»

Dans une homélie prononcée le jour de l'Ascension en 591, Grégoire le Grand note le mode différent des ascensions: «Nous lisons qu'Élie s'est élevé dans un char, pour montrer qu'en homme ordinaire, il avait besoin d'une aide extérieure. Ce sont les anges qui lui ont donné cette aide, parce qu'il ne pouvait monter par lui-même en notre ciel, alourdi qu'il était par le poids de la faiblesse naturelle. Notre Rédempteur, lui, nous ne lisons pas qu'il fut élevé au ciel dans un char ou avec l'aide des anges, car le Créateur de toutes choses pouvait par sa propre puissance s'élever au-dessus de tout. Il retournait, en effet, là où il était, et il revenait d'un lieu où il restait, puisqu'en montant au ciel dans son humanité, par sa divinité il contenait également la terre et le ciel¹⁴.»

Le commentaire de l'Écriture par Paterius, avec les interprétations données par son maître Grégoire le Grand, reprend ce passage, lui-même étant repris par Claude, évêque de Turin qui déploya une grande activité exégétique et commenta les *Livres des Rois* en 823¹⁵.

Ainsi nombre d'auteurs grecs et latins opposent-ils la puissance intrinsèque du Christ à la montée dans un char. Si les anges aident l'un dans sa montée, ils font escorte à l'autre. Cependant quelques textes grecs et syriaques, loin d'opposer la montée d'Élie à celle du Christ, montrent Élie qui monte en courant vers les cieux ou qui conduit lui-même le char¹⁶, ce qui souligne le caractère actif de son ascension, comme celle du Christ.

2. « Au ciel » et non « Comme vers le ciel »

Nombreux sont ceux qui suivent la distinction de Cyrille de Jérusalem citée plus haut: l'ascension du Christ est «au ciel» et celle d'Élie est «comme au ciel», selon l'interprétation du texte de la Septante [*ôs eis*] faite dans la plupart des homélies sur l'Ascension¹⁷. Seul, le Pseudo-Épiphane

13. MAXIME DE TURIN, *Sermon* 80,3 (CCSL 23, Turnhout 1962, p. 330). Ce texte est en dépendance du commentaire d'Ambroise de Milan sur l'Évangile de Luc 6,96.

14. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile* 29,5-6, Livre II, SC 522, Paris 2008, p. 209-211.

15. PATERIUS, *Livre témoignage sur les Rois* X, 1 (PL 79,813); CLAUDE DE TURIN, *XXX Questions sur les Livres des Rois* (PL 104,771). On peut affirmer que Claude a copié Paterius plutôt que Grégoire, car son commentaire comprend un passage de Paterius qui n'est pas dans le texte de Grégoire (voir G. ITALIANI, *La tradizione esegetica nel commento ai Re di Claudio di Torino*, Florence 1979, note 28, p. 11).

16. COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne* 5,141, SC 159, p. 204; GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, stichères de la litie du 20 juillet...

17. Voir PROCLUS DE CONSTANTINOPLE PG 65,836; JEAN CHRYSOSTOME, PG 80,450; PS.-CHRYSOSTOME, PG 52, 791; 52,795; PSEUDO-ATHANASE, PG 28,1097.

trouve l'expression peu claire¹⁸. Effectivement « dans la *koinè*, *ôs* est là, non pour distinguer l'apparence de la réalité, mais simplement pour renforcer l'idée de direction contenue dans *eis*¹⁹.

Au v^e siècle, Narsaï distingue l'Éden du ciel :

« C'est à l'Éden et non au ciel que l'Étranger²⁰ est parti ;
C'est sur la terre et non dans le firmament que le Signe le garda (...)
Un Seul, seulement, parmi les mortels monta au ciel,
Celui en qui demeura le bon plaisir du Caché qui Le fit monter au ciel.
(...)
Énoch et Élie sont gardés sur terre dans la région d'Éden ;
et Lui, au ciel, il règne sur tout avec Celui qui L'a pris²¹. »

Dans un *kontakion* pour l'Ascension (573), Romanos montre lui aussi la supériorité de l'ascension du Christ sur celles d'Énoch et d'Élie, non pas en montrant son caractère actif et volontaire, mais en présentant la différence de destination de ces ascensions : « Ne vous troublez plus désormais, Galiléens : Jésus-Christ, qui a été enlevé, reviendra de la même manière que vous l'avez vu s'en aller là-haut. Car il a bien été enlevé, et non pas déplacé. Il n'en est pas du Christ comme il en fut précédemment d'Énoch : le grand Énoch quitta la terre, il ne fut pas jugé digne des cieux, mais fut placé dans les tentes des justes. Élie, assis sur un char de feu, monta sans atteindre le ciel, mais – dit l'Écriture – parut aller au ciel. Le Dieu d'Énoch et le Dieu d'Élie, lui, en montant aux cieux, vous a déclaré : “Je ne me sépare pas de vous : je suis avec vous, et personne ne tiendra contre vous”²². »

Dans l'homélie précédemment citée, Grégoire le Grand souligne la différence entre le ciel où a été enlevé Élie et celui où est monté le Christ : « Sous l'Ancien Testament, nous savons qu'Élie fut enlevé dans le ciel. Mais autre est notre ciel, autre le ciel éthéré. Notre ciel est proche de la terre : ainsi parlons-nous des oiseaux du ciel que nous voyons voler dans les airs. C'est dans notre ciel qu'Élie fut enlevé, pour être aussitôt conduit dans une région cachée de la terre, où il pourrait vivre dans un parfait repos du corps et de l'âme, jusqu'à ce qu'il revienne à la fin du monde et paie à la mort son tribut. Car il a différé sa mort, il ne lui a pas échappé. Notre Rédempteur n'a pas différé la mort : il l'a vaincue, il l'a détruite par sa résurrection et il a manifesté par son ascension la gloire de sa résurrection²³. » Là encore,

18. PSEUDO-ÉPIPHANE, *PG* 43,481.

19. Note de J. GROSDIDIER DE MATONS, dans ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes V*, *SC* 282, Paris 1981, p. 165.

20. Narsaï appelle souvent Élie « l'Étranger » : c'est la traduction syriaque de « Thesbite ». Dans le vocabulaire de Narsaï, le « Signe » et le « Caché » désignent Dieu.

21. NARSAÏ, *Homélie 23 Sur Élie*, dans *Le saint prophète Élie ...*, p. 474-476.

22. ROMANOS LE MÉLODE, *Kontakion de l'Ascension* 48,14, *Hymnes*, t. V, *SC* 283, Paris 1981, p. 163-165.

23. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile* 29,5-6, Livre II, *SC* 522, Paris 2008, p. 209.

Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ

ce texte est repris par Paterius, puis par Claude de Turin²⁴. De même, sans la comparaison avec l'ascension du Christ, il est cité dans le recueil de Philippe Ribot, provincial carme de Catalogne († 1391)²⁵.

Dans une homélie pour l'Ascension, Bède le Vénérable (672/673-735) offre une longue comparaison entre l'enlèvement d'Élie et le Christ :

« Élie vint au Jourdain et se dépouillant de son manteau il en frappa les eaux, qui se divisèrent. Le Seigneur vint au fleuve de la mort, où s'engloutissait le genre humain, et se dépouillant lui-même, l'heure venue du vêtement de la chair qu'il avait assumée, par sa mort il frappa la mort, et par sa résurrection il nous ouvrit le chemin de la vie. (...) Élie traversa à pied sec, le fleuve s'étant divisé, et Élisée en fit autant : en ressuscitant des morts, le Seigneur donne à ses fidèles aussi l'espérance de la résurrection. Après le passage du Jourdain, Élie proposa à Élisée de demander ce qu'il voudrait : de même le Seigneur, une fois atteinte la plénitude de la gloire de la résurrection, fit pénétrer plus profondément dans l'esprit de ses disciples la promesse qu'il leur avait déjà faite auparavant : "Tout ce que vous aurez demandé en mon nom, je le ferai". Élisée demanda que lui revienne une double part de l'esprit d'Élie : les disciples, instruits par le Seigneur, aspiraient à recevoir la grâce de l'annoncer non seulement au peuple de Judée, qu'il avait lui-même enseigné au temps de sa présence dans la chair, mais aussi à toutes les nations de par le monde. Et Jésus ne leur promettait-il pas aussi qu'ils recevraient une double part de la grâce de son Esprit quand il leur disait : "Qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes encore" ? Tandis qu'Élie et Élisée conversaient, apparurent subitement un char et des chevaux de feu qui enlevèrent Élie, comme jusqu'au ciel. Par ce char et ces chevaux, il faut entendre les puissances angéliques dont il est écrit : "Tu fais des vents tes messagers, des flammes ardentes, tes ministres". Élie, n'étant simplement qu'un homme, avait en effet besoin de leur aide pour pouvoir être enlevé de terre. Le Seigneur était aussi en train de converser avec ses apôtres lorsqu'il fut enlevé subitement sous leurs yeux. Il ne fut soutenu par aucune aide angélique, mais il fut accompagné par le ministère des anges, et il monta réellement au ciel, comme l'attestent les anges qui lui rendirent témoignage en disant aux apôtres : "Ce Jésus qui au milieu de vous a été enlevé au ciel..." Élevé vers le ciel, Élie laissa à Élisée le manteau qu'il avait porté. Montant au ciel, le Seigneur laissa à ses disciples, ou plutôt à toute l'Église, les sacrements de l'humanité qu'il avait assumée, pour qu'elle soit sanctifiée, et que sa charité soit plus ardente. Prenant le manteau d'Élie, Élisée en frappa les eaux du Jourdain, et quand il eut invoqué le nom du Dieu d'Élie, elles se divisèrent pour le laisser passer. Les apôtres, et l'Église instituée par eux, prenant les

24. PATERIUS, *Livre témoignage sur les Rois* IV, 1 (PL 79,813); CLAUDE DE TURIN, *XXX Questions sur les Livres des Rois* (PL 104,771).

25. *Dix livres sur l'Institution et les faits notables des religieux carmes* IV, 1.

sacrements du Rédempteur, en furent spirituellement instruits, purifiés et consacrés²⁶. »

Le bénédictin Rupert de Deutz († 1129/1130), dans son volumineux ouvrage *De la Trinité* composé entre 1111 et 1117, décrit l'histoire du salut en analysant les livres historiques de la Bible. En commentant l'enlèvement d'Élie, il cite d'abord l'homélie 29 de Grégoire le Grand : « Il était homme et non Dieu : il lui a fallu un char pour pouvoir être élevé au ciel, oui, au ciel, non dans l'éther, mais bien dans l'atmosphère. Après son retour ici-bas dans quelque coin secret de la terre, peu avant la fin du monde, il aura à s'acquitter entièrement de la dette de la mort ». Puis après l'explication du nom du Christ selon Jérôme, il achève par une réflexion originale appuyée sur l'Écriture, originalité que s'est plu à souligner Benoît XVI²⁷ : « Et le Christ, véritable deuxième nom d'Élie, est vraiment Dieu et maître, lui qui se passe de char, de tout autre moyen de transport et de l'aide des anges pour monter au ciel, celui de l'éther, et aller siéger pour l'éternité à la droite du Père. Personne avant Lui n'est monté de cette manière, et personne non plus ne le fera après Lui. Ainsi dit-il : "Personne ne monte au ciel sinon celui qui descend du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel". Nous ne sommes certes pas capables de monter au ciel, mais parce qu'il est, Lui, notre tête et que nous sommes ses membres, nous sommes élevés et portés par sa puissance divine²⁸. »

3. Ascension et baptême

Dans les catéchèses baptismales, la traversée du Jourdain par Élie avant son ascension est souvent évoquée. Origène, dans son *Commentaire sur saint Jean*, écrit : « Élie, sur le point d'être enlevé comme vers le ciel dans un tourbillon, prit la peau de mouton (qui lui servait de manteau), la roula et en frappa l'eau qui se divisa de part et d'autre, puis ils traversèrent tous deux, évidemment lui et Élisée. En effet, il est mieux préparé à être enlevé, une fois baptisé dans le Jourdain, puisque, comme nous l'avons déjà montré, Paul appelle baptême cette étrange marche à travers l'eau²⁹. »

Cette idée est reprise par Cyrille de Jérusalem dans sa catéchèse sur le baptême : « Élie est enlevé, mais non sans que l'eau intervienne, car ce n'est

26. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Homélie 15* (CCSL 122, Turnhout 1955, p. 288-289); trad. M. Hasse, *Pèlerinage patristique*, Paris 1991, p. 101.

27. BENOÎT XVI, Audience générale du 9 décembre 2009, DC 2440, 21 février 2010, p. 165 : « Il ne se limite pas à répéter l'enseignement des Pères, mais fait preuve d'originalité ».

28. RUPERT DE DEUTZ, *De la sainte Trinité. Dans les Livres des Rois V*, 19 (CCCM 22, Turnhout 1972, p. 1434).

29. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean* 6,238, SC 157, 1970, p. 309-311.

Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ

qu'après avoir traversé le Jourdain qu'il pousse son char vers le ciel³⁰.» Il désigne le baptême par l'expression «véhicule vers le ciel», ce qui se réfère probablement au char d'Élie³¹.

De même Grégoire de Nazianze : « Cette illumination [i.e. baptême], c'est le char qui mène vers Dieu³². »

Dans le traité *Sur Élie et le jeûne* d'Ambroise de Milan, l'entrée au ciel, fruit du baptême, est à l'image de l'enlèvement d'Élie : « Énoch a été enlevé au ciel. Il fut refermé, mais Élie l'ouvrit, lui qui a été enlevé par le char. Vous aussi, vous pouvez monter, si vous recevez la grâce du sacrement³³. » Dans le traité *Des mystères*, l'ascension du baptisé est comme une configuration à l'ascension du Christ³⁴.

Dans le rite byzantin, le récit de l'enlèvement d'Élie est lu aux vêpres du baptême du Christ. L'enlèvement d'Élie après le passage du Jourdain introduit dans la typologie baptismale de cet épisode l'ascension du Christ après la mort et celle du baptisé à la suite du Christ³⁵.

4. Ascension et état de vie

L'enlèvement d'Élie est souvent mis en corrélation avec la virginité qui est gage d'immortalité. Les Pères tant orientaux que latins insistent sur le lien entre virginité et enlèvement³⁶.

La comparaison des trois ascensions d'Énoch, d'Élie et du Christ liées à leur état de vie est en germe chez Augustin, laquelle est reprise par Claude de Turin : « Et si quelqu'un pense qu'Élie n'aurait pu mériter s'il avait été marié, s'il avait engendré des fils (nous croyons, en effet, qu'il n'en n'a pas eus, parce que l'Écriture ne dit rien à ce propos, quoique, d'ailleurs, rien ne soit dit non plus à propos de son célibat), que répondra-t-il pour Énoch qui a été agréé de Dieu, tout père qu'il était, puisqu'il n'est pas mort, mais a été transporté au ciel ? Si l'on suppose qu'ils ont vécu en justes et qu'ils ont engendré chastement des fils, pourquoi ne pas envisager, aussi bien pour Adam que pour Ève, qu'ils pourraient se retirer, étant eux-mêmes transportés au ciel sans avoir à se charger du joug de la mort ?³⁷ ».

30. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses baptismales* 3,5 (PG 33,433 ; trad. PDF 53-54, Paris 1993, p. 56).

31. ID., *Protocatéchèse* 16 (PG 33,360 ; trad. PDF 53-54, Paris 1993, p. 34).

32. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 40,3, SC 358, Paris 1990, p. 203.

33. AMBROISE DE MILAN, *Sur Élie et le jeûne* 22,85, dans *Le saint prophète Élie...*, p. 260.

34. ID., *Des Mystères* 35-36, SC 25bis, Paris 1980, p. 175-177.

35. Voir J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris 1951, p. 136-149.

36. Voir É. POIROT, *Élie, archétype du moine*, SO 65, Bellefontaine 1995, p. 45-47.

37. AUGUSTIN, *Sur la Genèse au sens littéral* IX, 6 (CSEL 28/1, 1894, p. 274) = CLAUDE DE TURIN, *XXX Questions sur les Livres des Rois* (PL 104,772).

Dans un sermon africain pour l'Ascension recueilli dans l'*Homiliaire de Fleury* (V^e-VI^e siècle) édité par J. Leclercq, nous lisons qu'« après le déluge, au temps des prophètes, Élie est monté dans un char de feu et qu'Élisée l'a regardé le jour de son ascension : Élie monta dans un char de feu et il fut vu par un autre. En effet il n'est pas dit qu'Énoch a été vu par un autre, ni comment il monta. Le mérite fut à Élie parce qu'il eut plus de mérite qu'Énoch, parce qu'Énoch est né, comme nous l'avons dit plus haut, de l'union d'un homme et d'une femme et qu'il enfanta des fils selon la chair. Mais Élie, né cependant d'un homme et d'une femme, n'engendra pas de fils. Les ascensions de ces hommes préfigurèrent l'ascension du Christ : quand Notre Seigneur Jésus-Christ s'éleva du mont des Oliviers, onze apôtres l'ont vu et il monta dans une nuée pluviale. Pourquoi dans une nuée ? Pour qu'elle concorde avec les autres nuées, c'est-à-dire la nuée lumineuse qui resplendit au mont Thabor en présence de Moïse et d'Élie et aussi de Pierre, Jacques et Jean³⁸ ».

Cette association des trois ascensions est développée par Grégoire le Grand. Il distingue une progression par degrés dans la façon dont ces hommes ont été enlevés au ciel. Il l'attribue aux trois états différents d'Énoch marié, d'Élie vierge et du Christ qui n'a pas engendré et n'a pas été engendré d'une union charnelle. Et de conclure : « Le Seigneur a montré qu'il nous accorderait, à nous qui croyons en lui, la pureté de la chair, et que, sous son action, la vertu de chasteté grandirait dans la suite des temps³⁹. »

Raban Maur reprend textuellement le chapitre de Grégoire le Grand : « De même que la vente de Joseph par ses frères a été la figure de la vente de notre Rédempteur, de même le transport d'Énoch et l'enlèvement d'Élie au ciel atmosphérique ont été signes de l'ascension du Seigneur. Ainsi le Seigneur a-t-il eu des hérauts et des témoins de son ascension, l'un avant la loi, l'autre sous la loi, pour qu'il vienne un jour en personne, seul à pouvoir vraiment pénétrer les cieux. Il appert de là une progression dans l'ordonnance même de leurs enlèvements respectifs. On rapporte en effet qu'Énoch fut transporté tandis qu'Élie fut véhiculé au ciel, pour qu'il vienne un jour celui qui, ni transporté, ni véhiculé, pourrait pénétrer le ciel éthéré par sa propre puissance. À nous qui croyons en Lui, il nous accorderait aussi la pureté de la chair, et sous sa puissance, au fil du progrès des temps, la vertu de chasteté s'accroîtrait, cela le Seigneur l'a montré à la fois dans la translation même de ces hommes qui ont été signes, au titre de serviteurs, de l'ascension du maître, et en lui-même, monté lui-même au ciel. Énoch, en effet, a eu une femme et des fils, mais Élie, lit-on, n'a eu ni femme ni fils. Appréciez-donc comment au fil d'une progression a crû la pureté de la chasteté, ce qui est clairement montré à travers les serviteurs transportés au ciel, et la personne du Seigneur en son ascension. Énoch est bien transporté : il est engendré d'une union et il a engendré par une union. Élie est emporté : il est engendré

38. *Homiliaire de Fleury*, PLS 3,1414.

39. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile* 29,6, Livre II, SC 522, Paris 2008, p. 211.

Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ

d'une union, mais il n'engendre cependant pas par union. Le Seigneur, lui, monte en son ascension : il n'a ni engendré par union, ni n'a été engendré par union⁴⁰. » De même Angelôme de Luxeuil († 855) inclut ce paragraphe dans son commentaire du *Livre des Rois*⁴¹. Il est mentionné dans la *Glossa ordinaria*⁴², œuvre du XII^e siècle composée principalement par Anselme de Laon († 1117), Raoul de Laon († 1136) et Gilbert l'Universel († 1134).

Raban Maur (vers 780-856) a composé des traités d'exégèse biblique, dont un commentaire des *Livres des Rois*. Son commentaire des versets 2 et 11 de 2 *Rois* est important, car il a été repris en grande partie dans la *Glossa ordinaria*⁴³. Voici ce qu'il écrit au sujet de l'ascension d'Élie⁴⁴. Il cite d'abord un passage de l'homélie 29 de saint Grégoire le Grand pour l'Ascension du Christ :

« On dit qu'Élie a été emporté au ciel. Quelle en est la signification ? Est-ce que vraiment, après avoir vécu jusqu'alors la condition corruptible dans cette chair, il a été conduit jusqu'au sein du repos inégalé et sans pareil, avant la résurrection et l'ascension du Seigneur, le croyons-nous ? Mais autre est le ciel de l'atmosphère, autre l'éther. Il va de soi que le ciel de l'atmosphère est proche de la terre : nous parlons bien des oiseaux du ciel parce que nous les voyons voler dans l'atmosphère. Ainsi Élie a-t-il été enlevé dans le ciel de l'atmosphère, pour être immédiatement conduit dans quelque région cachée de la terre, où il pourrait vivre dans un repos déjà profond de la chair et de l'esprit, jusqu'à ce qu'il revienne à la fin du monde et s'acquitte de la dette de la mort. Car il a différé la mort, il ne s'en est pas déchargé. Notre Rédempteur, au contraire, pour ne l'avoir pas différée, l'a vaincue et l'a détruite par sa résurrection. Par son ascension, il a manifesté la gloire de sa résurrection. À noter également qu'Élie, lit-on, a été élevé dans un char pour faire clairement apparaître qu'il avait besoin d'une aide extérieure, en raison de sa pleine humanité. Par l'entremise des anges, les aides sont fournies et mises en avant, parce qu'il ne pouvait monter par lui-même dans le ciel de l'atmosphère du fait du poids inhérent à la limite de sa nature. Notre Rédempteur, lui, on ne lit pas qu'il fut élevé au ciel dans un char ou grâce aux anges, car celui qui avait fait toute chose, pouvait par sa propre puissance s'élever au-dessus de tout. Il retournait en effet là où il était, et il revenait de là où il restait puisqu'en montant au ciel en son humanité, en sa divinité, il contenait également la terre et le ciel. »

En Angleterre au X^e siècle, dans son sermon pour l'Ascension du Seigneur, l'abbé d'Eynsham Aelfric associe aussi les trois ascensions d'Énoch, d'Élie et du Christ⁴⁵.

40. RABAN MAUR, *PL* 109,223.

41. ANGELÔME DE LUXEUIL, *Commentaire sur les Livres des Rois*, *PL* 115, 495-496.

42. *Glossa ordinaria*, *PL* 113,611.

43. *Glossa ordinaria*, *PL* 113,611-612.

44. RABAN MAUR, *PL* 109,222-225.

45. Voir E. A. GREEN, « Enoch, Lent and the Ascension of Christ », dans *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, coll. *Studies in medieval culture* 27, Kalamazoo 1989, p. 24, note 24.

5. Enlèvement d'Élie et Incarnation du Christ

L'enlèvement d'Élie est lié à l'Incarnation et à l'Ascension du Christ soit à travers une lecture typologique bien illustrée par Grégoire de Nysse, soit par la tension entre le zèle élianique et la philanthropie divine.

Un ensemble de textes patristiques grecs et syriaques⁴⁶ présente l'enlèvement d'Élie comme un remède à son zèle trop grand pour cette terre de pécheurs et en échange, par philanthropie, Dieu descend parmi les hommes⁴⁷. Ainsi l'enlèvement d'Élie se trouve-t-il lié au mystère de l'Incarnation. Cette interprétation semble étrangère à la littérature latine, si ce n'est un texte d'Ambroise de Milan : « Il y a pourtant intérêt à se demander pourquoi les foules ne voyaient pas en Lui un autre qu'Élie, ou Jérémie, ou Jean-Baptiste. Élie peut-être parce qu'il fut enlevé au ciel ; mais le Christ n'est pas Élie : l'un est enlevé, l'autre revient ; l'un, dis-je, est enlevé, l'autre n'a pas cru enlever son égalité avec Dieu ; l'un est vengé par les flammes qu'il appelle, l'autre a mieux aimé guérir ses persécuteurs que les perdre⁴⁸. »

Romanos le Mélode, célèbre poète byzantin du VI^e siècle, chante dans son *kontakion* sur Élie :

« Par la suite le Maître, voyant son humeur abrupte à l'égard des hommes, se préoccupa de leur race : il éloigna Élie de la terre qu'ils habitaient, disant : "Éloigne-toi du séjour des hommes : c'est moi qui, dans ma miséricorde, descendrai chez les hommes en me faisant homme. Quitte donc la terre et monte, puisque tu ne peux pas tolérer les fautes des hommes. Mais moi qui suis du ciel, je vivrai parmi les pécheurs et je les sauverai de leurs fautes, moi, le seul ami des hommes"⁴⁹. »

Il mentionne ensuite la remontée du Christ lui-même au ciel :

« Ainsi Élie, quand il fut enlevé aux cieux apparut alors comme la figure de l'avenir. Le Thesbite, dit l'Écriture, fut enlevé par un char de feu ; le Christ fut élevé parmi les nuées et les puissances. Le premier envoya du haut du ciel sa peau de mouton à Élisée ; le Christ envoya à ses apôtres le Saint, le Défenseur que nous, les baptisés, nous avons tous reçu, par lequel nous sommes sanctifiés, comme l'enseigne à tous le seul ami des hommes⁵⁰. »

La montée d'Élie implique la descente du Christ et préfigure sa remontée et la descente de l'Esprit.

46. Voir présentation de ces textes dans *Le saint prophète Élie ...*, p. 91-95.

47. BASILE DE SÉLEUCIE, *Sur le prophète Élie* ; PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Sur le prophète Élie* ; ROMANOS LE MÉLODE, *Kontakion sur Élie* ; PSEUDO-ÉPHREM, *Sur le prophète Élie et l'archange Michel*. Voir la traduction de tous ces textes dans *Le saint prophète Élie...*

48. AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de Luc* 6,96, SC 45bis, Paris 1971, p. 264.

49. ROMANOS LE MÉLODE, *Kontakion sur le prophète Élie* 31, dans *Le saint prophète Élie...*, p. 164.

50. ROMANOS LE MÉLODE, *Kontakion sur le prophète Élie* 33, *ibid.*, p. 164.

Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ

On trouve dans la tradition juive cette présentation du trop grand zèle d'Élie. À l'Horeb, Dieu n'accepte pas qu'Élie accuse son peuple Israël : « Le Saint, béni soit-il, dit à Élie : Combien de temps brûleras-tu encore de zèle pour moi ? Par ton zèle tu as fermé la porte, au point que le monde non plus ne peut tolérer que tu vives ensemble avec les autres hommes. » Alors Dieu lui ordonne de sacrer Élisée pour être prophète à sa place et de retourner parmi les anges⁵¹.

Cette pédagogie divine se retrouve dans le catéchisme de l'Église catholique : « Après avoir appris la miséricorde dans sa retraite au torrent de Kérit, [Élie] apprend à la veuve de Sarepta la foi en la parole de Dieu⁵². »

Grégoire de Nysse offre une lecture typologique de l'enlèvement d'Élie en lien avec l'Incarnation et l'Ascension du Christ, à travers une réflexion sur la nature du feu : « Un feu qui avait pris une double forme, l'apparence d'un char et la figure de chevaux, est mû d'un mouvement contraire à sa nature propre puisqu'il est entraîné de haut en bas. Élie enlevé dans les airs sur le char enflammé conduit le feu, et se sauve, indemne, au milieu de la flamme, car le feu tire le feu, celui des chevaux tire le feu du char. Si l'on accueille ce récit de la manière qui convient, ces paroles montreront une typologie prophétique apte à faire accepter le mystère de l'Incarnation du Seigneur qu'on voit préfiguré dans ce récit. De même que le feu dont la nature propre est de porter vers le haut descend vers la terre sous l'effet de la puissance divine, tandis qu'Élie, saisi par le feu céleste revenu à son mouvement ascensionnel propre, est élevé lui aussi, de même la puissance du Très Haut qui est immatérielle et sans forme, ayant pris la forme d'esclave en prenant substance par la Vierge, remonte à la hauteur qui lui est propre et se transforme en une nature divine et pure⁵³. » Ainsi Grégoire de Nysse interprète-t-il allégoriquement l'enlèvement d'Élie comme une annonce de l'Incarnation avec son double mouvement de kénose et d'exaltation.

6. Les représentations des deux ascensions d'Élie et du Christ

La plus ancienne représentation de l'ascension du Christ conjointe à celle d'Élie semble celle de la célèbre porte de la basilique Sainte-Sabine à Rome (entre 431 et 433), un des très rares exemples de sculpture paléo-chrétienne en bois qui soit parvenu jusqu'à nous. Elle est formée de vingt-huit panneaux représentant des scènes de l'Ancien Testament et de l'Évangile ; ils montrent la concordance des deux Testaments. Le Christ

51. Voir *Midrash Rabbah, The Song of Songs* 1,6, Londres 1961³, p. 56-57 ; *Zohar* I, 209a-209b, t. 2, Paris 1985, p. 438.

52. *Catéchisme de l'Église catholique*, Vatican 1992, § 2583.

53. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Réfutation des thèses d'Apollinaire* (GNO III, 1, Leyde 1958, p. 169-170).

au sommet d'une montagne est enlevé par trois anges ; au bas de la montagne, quatre apôtres étonnés. Sur cette même porte est sculptée l'ascension d'Élie : le prophète est enlevé dans un char tiré par deux chevaux sous la direction d'un ange ; Élisée reçoit le manteau d'Élie, devant deux fils de prophètes stupéfaits.

Comme l'ascension d'Élie est souvent représentée sur des sarcophages, ainsi en est-il de celle du Christ⁵⁴. Sur un sarcophage d'Arles, Jésus monte au ciel à grandes enjambées et des nuages sort une main qui le saisit par le bras. De même sur le diptyque en ivoire de Munich (fin du IV^e s. ou V^e s.⁵⁵) la main de Dieu tire le Christ qui monte vers le ciel. Ce type de représentation insiste sur le sens de la montée spirituelle.

La tradition a lu dans plusieurs versets psalmiques une prophétie de l'Ascension du Christ : *Psaumes* 17,10-11 ; 23,7-10 ; 46,6.9 ; 67,19.34 ; 109,1.6⁵⁶. Selon J. Daniélou, « le Psautier est le principal lieu biblique de l'Ascension⁵⁷. » Aussi dans les psautiers manuscrits, l'ascension du Christ est-elle un sujet fréquemment illustré. Par exemple, dans le psautier anglo-saxon Bury St. Edmund (Vatican, Bibliothèque apostolique, *ms. Reginensis latinus 12*, fol. 73v), dans le psautier Shaftesbury du XII^e s. (Londres, British Library, *ms. Lansdowne 383*, fol. 13v), Jésus disparaît dans une nuée à la vue de ses apôtres. On n'aperçoit plus que le bas de son vêtement et les pieds. Cette représentation dominera en Europe jusqu'au XVI^e siècle. Dans un psautier datant de 999, celui d'Odbert, abbé de Saint-Bertin (Boulogne-sur-Mer, *B.M. ms. 20*, fol. 124v), le Christ s'élève dans une mandorle soutenue par quatre anges ; il en va de même dans le psautier de la reine Ingeburge (Chantilly, *Musée Condé ms. 9* [1695], fol. 31, début XIII^e s.) et dans le psautier cistercien de la bibliothèque de Besançon (*ms. 54*, fol. 21v, vers 1260) ; mais dans ces deux derniers manuscrits, deux anges seulement soutiennent la mandorle⁵⁸. Dans le psautier de Paris, *B. N. ms. Lat. nouv. acq. 1392*, fol. 13 (début ou première moitié du XIII^e s.), une miniature en pleine page représente l'Ascension et la Pentecôte, dans deux médaillons circulaires placés l'un sur l'autre et latéralement deux hommes contemplant la scène⁵⁹. Dans le psautier de Jeanne de Laval du XV^e siècle (Poitiers, *B. M. ms. 41*, fol. 19), sur une grande miniature en pleine page,

54. H. LECLERCQ, « Ascension (dans l'art) », *DACL* 1, Paris 1924, p. 2928.

55. Pour la date du V^e s. au lieu du IV^e s., voir G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, p. 13.

56. A. ROSE, « *Attollite portas, principes, vestras...* Aperçus sur la lecture chrétienne du *Psaume* 24 (23) B », dans *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, vol. 1, Rome 1966, p. 453-478 ; ID., « Versets psalmiques de Pâques et de l'Ascension », dans *Le Christ dans la liturgie, Conférences de Saint-Serge 1980*, Rome 1981, p. 237-243.

57. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris 1951, p. 410.

58. V. LEROQUAIS, *Les psautiers latins manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 1, Macôn 1940-1941, pl. CIV.

59. *Ibid.*, t. 3, pl. LXV.

Enlèvement d'Élie et Ascension du Christ

là aussi deux personnages situés entre ciel et terre contemplant le Christ élevé dans les cieux⁶⁰. De qui s'agit-il ? Il n'y a aucune inscription, mais ce pourraient être soit Élie et Moïse, soit Élie et Énoch. Dans l'*Apocalypse de Pierre*, document apocryphe du début du II^e siècle, Jésus est en effet enlevé au ciel, entouré de Moïse et d'Élie et suivi des justes. Et dans l'*Évangile de Nicodème*, apocryphe du IV^e siècle, Énoch et Élie accourent à la rencontre du Christ qui arrive avec Adam et tous les saints. Ainsi dans ces deux apocryphes, Élie est présent à l'Ascension du Christ.

Dans l'un des plus beaux et des plus anciens manuscrits du *Speculum humanae salvationis* (vers 1325-1330), le manuscrit 243 de l'abbaye de Kremsmünster en Autriche, quatre miniatures dans les tons bleu et rouge associent l'ascension du Christ, l'échelle de Jacob, la brebis perdue retrouvée par le Christ et l'ascension d'Élie⁶¹. Toutes quatre indiquent le but de notre vie : l'entrée au ciel. Grégoire de Nysse interroge : « Quelle échelle de Jacob, quel char de feu semblable à celui qui emporta le prophète Élie dans le ciel, trouverons-nous, pour mener notre cœur vers les beautés célestes et le dégager de tout son poids terrestre ?⁶² ». Dans cette association, la typologie ne vise pas à opposer, mais à renforcer le message de l'Ascension.

Dans la *Biblia Pauperum*, bible illustrée médiévale, vers 1460, l'Ascension du Christ est représentée entre celle d'Énoch et celle d'Élie. Les tentures de l'abbatiale de La Chaise-Dieu (Haute-Loire), mises en place en 1518, sont des copies embellies de ces *Biblia pauperum*. Une des onze tentures (autrefois dix-huit) représente l'Ascension du Christ encadrée elle aussi de l'ascension d'Énoch et de celle d'Élie, avec le quatrain suivant :

« Un char de feu enleva Élie, l'homme de Dieu ;
Sous les yeux d'Élisée, il l'éleva au ciel d'or.
Ainsi également une nuée lumineuse enveloppa le Christ,
Et, sous les yeux de ses disciples, il fut emporté au ciel enflammé⁶³. »

À la lecture typologique de l'Ancien Testament qui perçoit dans l'enlèvement d'Élie une préfiguration de l'Ascension du Christ correspond ainsi en iconographie des représentations conjointes des deux épisodes, depuis la porte de la basilique Sainte-Sabine jusqu'aux manuscrits de la *Biblia pauperum*, du *Speculum humanae salvationis*. D'autre part, les récits des apocryphes introduisent la possibilité de représenter Élie comme personnage présent à l'Ascension du Christ.

60. *Ibid.*, pl. CXXXIII.

61. Fol. 38v-39. Voir W. NEUMÜLLER, *Speculum Humanae Salvationis. Codex Cremifanensis 243 des benediktinerstifts Kremsmünster*, Graz 1972, p. 34.

62. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les béatitudes* 6,5 (GNO VII, 2, Leyde 1992, p. 144) ; trad. PDF 10, Paris 1995², p. 87.

63. Voir P. GRUSON, « Élie et Élisée », *Les Dossiers de la Bible* n° 50, novembre 1993, p. 18.

Conclusion

Les quelques passages que nous avons relevés tant dans la littérature grecque, syriaque que latine rapprochent l'enlèvement d'Élie et l'ascension du Christ sous divers aspects.

Certaines lectures typologiques peuvent être faites sans comparaison, d'autres portent comme naturellement à un certain antijudaïsme en montrant la supériorité de l'ascension du Christ. On peut noter que, dans l'office byzantin qui célèbre la montée flamboyante du Thesbite, la typologie est quasi absente. Le Seigneur est glorifié à travers les hauts faits d'Élie et son mode de vie, modèle pour la vie spirituelle du chrétien et du moine en particulier. Les ascensions conduisent alors à des applications morales et mystiques.

D'autres commentaires s'attachent à une typologie plus constructive qui approfondit le mystère de l'Incarnation, la grâce baptismale ou les différents états de vie à travers les ascensions. On ne saurait trop souligner l'importance des textes essentiellement grecs et syriaques visant à montrer la philanthropie divine, dans le respect de sa créature. D'origine juive, ils présentent une anthropologie remarquable qui chante l'amour de Dieu pour l'homme et la grandeur du juste, dans une relation « d'ami à ami »⁶⁴, dans la liberté et la sainteté.

Sœur Éliane Poirot est carmélite du monastère byzantin Saint-Élie de Saint-Rémy (Côte d'Or), actuellement en Roumanie au skite de Stânceni (Mures). Titulaire d'un doctorat de théologie catholique, diplômée de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, elle a publié plusieurs études, traduites aussi en roumain, sur les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne et dans la liturgie byzantine.

64. JEAN DAMASCÈNE, *Sur le grand prophète Élie le Thesbite* 4 (PTS 29, Berlin 1988 ; trad. dans *Le saint prophète Élie...*, p. 175.

Bernard BERTHOD

Les Rogations

Protéger les récoltes contre la colère des dieux est un souci majeur de tous les peuples et dans toutes les cultures. C'est une préoccupation existentielle qui implique la survie des populations.

Le mot latin *rogatio* signifie prière, supplication. Les rogations sont un rite de pénitence, destiné à attirer la bénédiction de Dieu sur les fruits de la terre et détourner les « châtiments » que mériteraient les hommes pour les fautes dont ils seraient coupables¹. La liturgie romaine les inscrit dans son calendrier le 25 avril et les trois jours qui précèdent la fête de l'Ascension. Le déroulement de l'année liturgique est rythmé par les saisons et la prière publique de l'Église prend en compte les soucis, quelques fois prosaïques, des fidèles.

1. Histoire

Dans l'Antiquité, le clergé et le peuple sollicitent les dieux, chaque année au printemps, afin d'obtenir de bonnes récoltes et éloigner les malédictions. À Rome, se rencontrent deux types de célébration : les processions extérieures et les prières organisées dans les temples. Parmi ces processions, la plus importante est la procession *ambarvalia* (autour des champs) célébrée le 25 avril, elle se rend au pont Milvius et s'achève par le sacrifice d'un chien ou d'un mouton. Une autre procession a lieu le 14 ou le 17 mars. Les prières romaines sont les *feriae messis*, *vendemiales* et *sementinae* au cours desquelles les prêtres implorent la bénédiction divine sur les trois saisons de récolte : la moisson en juin, les vendanges en septembre et les semences et la récolte des olives en décembre.

1. R. LESAGE, *Dictionnaire pratique de liturgie romaine*, Paris, 1952.

L'Église de Rome va se réapproprier ces rites. Les *feriae* de l'ancienne Rome retrouvent vitalité, au cours du pontificat de Sirice (384-399), sous la forme de prières d'imploration de la bénédiction divine sur les trois saisons de récolte qui, s'adjoignant un temps de prière au printemps, deviennent les Quatre-temps². Elles se répandent progressivement en Gaule puis en Occident. Cependant, les Quatre-temps, dont le rituel est formalisé dès le VIII^e siècle, s'éloignent rapidement des références agricoles pour devenir strictement liturgiques. À la fin du VI^e siècle, l'usage s'installe de procéder à l'ordination des clercs ces jours-là, par analogie entre la récolte des fruits de la terre et celle toute spirituelle de nouveaux ministres pour l'Église³.

Après que Rome eut été ravagée par une inondation suivie d'une épidémie en 589, le pape Grégoire le Grand ordonne une procession solennelle, sans doute le 25 avril, appelée par la suite par saint Grégoire de Tours, *Litania major*. C'est à cet événement que se rattache l'épisode traditionnel de la vision de Grégoire voyant l'archange Michel remettre son épée au fourreau, au sommet du mausolée d'Hadrien qui deviendra le château Saint-Ange.

Les processions avant l'Ascension sont d'origine gauloise. Dans la nuit de Pâques 469, la résidence royale de Vienne, en Dauphiné, et la cathédrale Saint-Maurice sont ravagées par la foudre et le feu accompagnés de tremblements de terre. L'évêque Mamert organise une cérémonie pénitentielle pour conjurer les éléments. La célébration rencontre un tel succès qu'elle est acceptée rapidement dans toute la Gaule puis par le pape Léon III, en 816 et qu'elle est appelée *Litania minor*.

À l'époque carolingienne, les deux célébrations sont incluses dans le rituel romano-germanique en vigueur dans tout le Saint-Empire, comme bien d'autres pratiques et usages⁴.

2. Cérémonial et liturgie

Le rite des rogations peut être assimilé à un sacramental, avec une liturgie particulière qui consiste en une procession au chant des litanies avec des stations facultatives et se termine par la célébration d'une messe dite des Rogations.

La grande litanie du 25 avril, jour de la saint Marc, et les petites de l'Ascension ont le même cérémonial fixé dès l'origine. Depuis, le XVI^e siècle, les vêtements liturgiques sont de couleur violette car c'est un rite de pénitence. Le célébrant porte le pluvial et ses acolytes l'étole sur le surplis. Après la récitation de None, les chantres entonnent le psaume 43,

2. A.-G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, Paris, 1983, t. 4, pp. 40-41.

3. *Sacramentaire gélasien*, livre 1, chap. 20, cité par Dom Philippe ROUILLARD, in *Catholicisme*, Paris, 1989, t. 12, col. 348.

4. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien, Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1889.

*Exsurge*⁵, puis les litanies des saints. À la fin de celles-ci, la procession se met en route au son des cloches et des psaumes pénitentiels. Le déroulement de la procession est laissé à l'appréciation du clergé et dépend de l'étendue de la paroisse. Le circuit peut être différent d'un jour sur l'autre, afin de visiter toutes les propriétés. Le cortège peut faire plusieurs arrêts dans des chapelles ou oratoires situés sur son parcours ; ce sont les stations, on y chante une antienne et le célébrant dit une oraison. Les paysans plantent dans leurs champs de petites croix en joncs ou en sureau que le prêtre bénit avec l'eau⁶. Certains paysans érigent de petits autels avec quelques vivres à l'attention du clergé. Au retour dans l'église de départ, le célébrant agenouillé récite le *Notre Père*. Puis la messe peut commencer, c'est une messe votive enrichie de privilèges. Jusqu'au début du XX^e siècle, les processions ont lieu aussi dans les villes, chaque paroisse organisant la sienne avec des stations communes mais des itinéraires différents⁷.

Au Moyen Âge, les rogations sont suivies pieds nus par les fidèles, peuple, princes et clercs. Ces jours-là, les fidèles jeûnent et s'abstiennent. Le code de Droit canonique de 1917 supprime cette obligation.

Les rogations se sont maintenues avec un certain bonheur jusqu'au concile Vatican II (1962-1965), surtout en milieu rural. Cinquante ans plus tard, il n'en reste pratiquement rien et celles qui demeurent sont devenues davantage folkloriques que liturgiques. Dans les années 1960, ni les fidèles ni le clergé ne voyaient le sens pastoral à donner à ces cérémonies, d'autant que dans l'hémisphère sud, il n'y a pas de cohérence saisonnière avec le calendrier liturgique. Sans vouloir les abolir, pas davantage que les Quatre-temps, la réforme liturgique de Paul VI encourage les évêques et les conférences épiscopales à « déterminer le temps et la manière » de les célébrer⁸. Les rogations ayant été instaurées pour implorer la cessation d'un fléau naturel et momentané, en particulier celle de Grégoire le Grand, il semble logique de ne pas les lier à un moment fixe, mais d'y recourir en cas de nécessité. Quelques évêques contemporains essaient de mettre en place ce conseil. C'est le cas, par exemple, de l'évêque de Valence, Die et Saint-Paul Trois Châteaux, Jean Christophe Lagleize, qui a institué une « journée de prière pour la sauvegarde de la création », la mi-journée étant marquée par le partage d'un « pique-nique *bio* ».

5. « Lève-toi, Seigneur, viens à notre secours, délivre-nous par ton Nom... »

6. C'est le sujet de la toile réalisée par Édouard Jérôme PAUPION (1906), Musée de Dole. On trouve de nombreuses représentations. Voir L. FERRAND, « Cortèges et processions dans l'imagerie populaire du XIX^e siècle, *Le Vieux Papier*, fac. 288, avril 1983.

7. Par exemple, pour Montbrison, une brochure indique toutes les modalités des trois jours avec les itinéraires : *Ordre des processions des rogations pour les paroisses de la ville de Montbrison*, Montbrison, 1767.

8. *Normes universelles de l'Année liturgique*, § 45-47, Typographie vaticane, Rome, 1969.

3. Dévotion et folklore

À l'époque moderne, les rogations qui s'organisent sur les trois jours précédant l'Ascension vont devenir, dans les campagnes, un moment choisi pour fêter le retour du printemps. Tout le village, le temps de trois matinées, va traverser les champs et les bois, derrière la croix de la paroisse, le curé et les notables. Les souvenirs qui sont transmis mettent très souvent l'accent sur la gaieté de cette promenade champêtre, il fait souvent beau, le temps n'est pas encore trop chaud. Les amies et amis se regroupent, on discute entre deux litanies, on s'amuse. C'est le moment pour les gars de retrouver les filles qui sortent peu pendant l'hiver. De nombreux récits racontent cette sortie printanière. Lorsque la paroisse est vaste, le curé organise trois circuits, un par jour. Parmi d'autres, Claire Laplagne, née en 1907, se souvient des cérémonies à Larra (Haute-Garonne) : « Les paroissiens se réunissaient à 7 heures du matin à l'église. Après la messe, nous partions en procession pour aller bénir les croix qui étaient disposées au bord des chemins » ; elle décrit ensuite les circuits pour conclure « bien sûr, étant donné les distances à parcourir, on passait par des raccourcis à travers champs, au long des sentiers et des chemins de terre⁹ ».

Cette prière célèbre le printemps et la « résurrection » de la nature à l'image de celle du Christ et associe la prière au plaisir d'une fraîche promenade matinale et conviviale. Elle témoigne de la vitalité joyeuse des fidèles à une époque où la religion fait partie de la vie quotidienne. Chateaubriand l'a bien compris lorsqu'il écrit dans *Génie du Christianisme* : « Après l'exhortation, l'assemblée commence à marcher en chantant *Vous sortirez avec plaisir et vous serez reçu avec joie*. L'étendard des saints, antique bannière des temps chevaleresques ouvre la carrière au troupeau qui suit pêle-mêle avec son pasteur. On entre dans des chemins ombragés, on franchit de hautes barrières formées d'un seul tronc de chêne, on voyage le long d'une haie d'aubépine où bourdonne l'abeille et où sifflent les bouvreuils et les merles. » Au contraire de certaines fêtes comme l'Ascension, ces journées ne sont pas chômées. Chateaubriand continue : « La procession rentre enfin au hameau, chacun retourne à son ouvrage. La religion n'a pas voulu que le jour où l'on demande à Dieu les biens de la terre fût un jour d'oisiveté. Avec quelle espérance on enfonce le soc dans le sillon après avoir imploré celui qui dirige le soleil et qui garde dans ses trésors les vents du midi et les tièdes ondées !¹⁰ ».

Les rogations sont tellement inscrites dans le rythme saisonnier et liturgique qui a fait vivre les pays catholiques pendant des siècles, que de nombreux dictons y font référence. En particulier des prédictions climatiques qui intéressent au premier chef les milieux ruraux.

9. <http://alac.larra.free.fr>

10. R. de CHATEAUBRIAND, *Génie du Christianisme*, IV^e partie, livre I, chap. VIII.

Les Rogations

*S'il pleut aux rogations le premier jour, il pleuvra pendant la fenaison ;
S'il pleut aux rogations le deuxième jour, il pleuvra pendant la moisson ;
S'il pleut aux rogations le troisième jour, il pleuvra pendant la vendaison.*

Et aussi : *le troisième jour des rogations,
en allant en procession,
Si l'on est un peu mouillé
Pour vendanger, on sera trempé.*

Dans certaines contrées, le folklore s'empare de ces coutumes ancestrales et les processions prennent un tour spectaculaire. C'est le cas en Bavière, à Bad Kötzing où des centaines de paysans suivent la procession à cheval depuis 1412. Bien que très touristique, la manifestation est ponctuée de lecture de l'Évangile et par la bénédiction des prairies¹¹. À Hotz Kirchen, depuis cinq siècles, la célébration des Rogations consiste en une procession accompagnant une bougie de 13 mètres de haut sur 75 kilomètres¹². Les rogations sont aussi l'occasion de foires connues depuis le XI^e siècle et qui se pérennisent jusqu'à nos jours. Elles sont très vivantes dans l'Ouest de la France, par exemple, à Vire, à Caen, à Briouze dans l'Orne où la piété passe au second plan après la gastronomie, et aussi en Auvergne, à Saugues.

Ces cérémonies enracinées dans le monde antique et païen n'ont pas été oubliées même si la dimension liturgique et pénitentielle a laissé souvent la place au folklore. Le mot *rogation* véhiculé par les dictons et les réjouissances locales reste familier à la population.

Bernard Berthod, né à Lyon en 1952, docteur en histoire et spécialiste de l'art liturgique, a publié plusieurs ouvrages sur le sujet : *Trésors inconnus du Vatican* en collaboration avec Pierre Blanchard (2001), *Dictionnaire des objets de dévotion* (2006) et *Histoire de l'Église de Lyon* (2008). Il est conservateur du Musée de Fourvière depuis 25 ans et consultant de la *Commission pontificale pour les Biens culturels de l'Église*.

11. La procession a lieu aujourd'hui le lundi de Pentecôte.

12. La procession s'étale sur trois jours, les vendredi, samedi et dimanche de Pentecôte.

DOSSIER
SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

André VAUCHEZ

Hagiographie et biographie le cas de saint François d'Assise

Quand on a affaire à un personnage historique situé dans un passé lointain, on se trouve généralement confronté aux problèmes que posent la rareté des sources et les lacunes de la documentation. Ce n'est pas le cas pour le Pauvre d'Assise, car peu d'hommes d'État ou de saints au Moyen Âge ont fait l'objet, dans les décennies qui ont suivi leur mort, d'un si grand nombre de Vies, de traités ou de mentions de la part de leurs contemporains et des générations suivantes¹. La riche personnalité de François, les interprétations contrastées dont il a rapidement fait l'objet au sein même de son ordre et au dehors, les nombreuses interventions de la papauté en faveur de son culte et de l'authenticité de ses stigmates ont suscité en effet, au XIII^e et dans la première moitié du XIV^e siècle, une extraordinaire floraison de textes dans lesquels s'expriment des lectures plurielles et parfois divergentes de sa vie et de son action². L'historien et le lecteur modernes ne se plaindront pas de cette surabondance d'informations, que l'on ne retrouve à la même époque que pour Frédéric II et saint Louis. De ce fait même, la tentation est grande – et beaucoup y ont cédé – de combiner les informations véhiculées par les différentes sources sans tenir compte de leur datation et de leur spécificité, comme s'il suffisait pour retrouver le « vrai » visage du Pauvre d'Assise, de mélanger des

1. Pour les références des sources et pour la bibliographie, je me permets de renvoyer à mon livre *François d'Assise entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009, 548 p. (traduction italienne : *Francesco d'Assisi tra storia e memoria*, Turin, Einaudi, 2010, 378 p.).

2. On trouvera ces divers textes et documents en traduction française, précédés d'excellentes introductions critiques, dans l'édition récente dirigée par J. Dalarun, *François d'Assise. Écrits, Vies et témoignages. Édition du VII^e Centenaire*, Paris, Éditions du Cerf-Éditions franciscaines, 2010, 2 volumes, 3 418 p.

ingrédients variés pour aboutir à une synthèse qui nous en apprend finalement plus sur la personnalité de l'auteur que sur celle du « Poverello ». François n'est pas un mythe littéraire que chacun serait libre d'interpréter à son gré. Il s'agit d'un personnage historique qu'il est possible de connaître assez bien à partir de ses écrits et des documents contemporains qui nous parlent de lui. Certes, les sources du XIII^e siècle ne nous disent pas tout ce que nous aimerions savoir sur son compte et elles tendent souvent à le présenter comme un modèle plutôt qu'à retracer les étapes de sa biographie ou à analyser ses états d'âme. Mais ce n'est que lorsqu'on a accompli un effort de mise en situation et en perspective de la documentation hagiographique que l'on peut espérer accéder à une meilleure compréhension de sa personne et de son œuvre. Il faudrait d'ailleurs, pour être complet, accorder également une place aux sources iconographiques – fresques, peintures, sculptures, vitraux, émaux – mais, dans ce domaine, la recherche est moins avancée et, dans la plupart des cas, les représentations figurées du Pauvre d'Assise dépendent des textes hagiographiques dont les artistes et surtout les commanditaires se sont inspirés.

Pour beaucoup de nos contemporains, saint François reste un mythe un peu flou, dont le contenu oscille entre une idéologie de la pauvreté proche de la théologie de la libération, un engagement en faveur de la paix entre les religions et une attitude écologique vis-à-vis de la création, en particulier du règne animal. Il y a sans doute un peu de tout cela chez le Pauvre d'Assise, mais bien d'autres aspects également, et seule une connaissance précise des sources de son époque peut nous permettre de nous tenir à distance des interprétations hasardeuses qui ont fait tant de tort à sa mémoire, ou des lectures qui banalisent sa figure sous prétexte de vouloir l'adapter aux goûts du public d'aujourd'hui. Pour comprendre François, il faut en effet à la fois découvrir ses écrits et se plonger dans la lecture des Vies et des traités qui lui furent consacrés au cours du siècle qui suivit sa mort, quand le souvenir qu'il avait laissé était encore relayé par des témoins qui l'avaient connu personnellement. Ce fut le cas en particulier du frère Léon, son secrétaire, qui avait accumulé sur ses faits et gestes une documentation de premier ordre sous forme de fiches et de notes, qui fut exploitée par d'autres jusque dans les premières décennies du XIV^e siècle. On sera peut-être étonné de constater que le Pauvre d'Assise ait suscité de son temps un tel foisonnement de textes hagiographiques, et non de véritables biographies historiques, au sens que nous donnons à ce mot aujourd'hui. En fait, comme il fut considéré déjà de son vivant comme un saint et canonisé en juillet 1228, moins de deux ans après sa mort, les principales sources qui le concernent sont des légendes (*Legenda* ou *Vita* en latin médiéval) ou des recueils de miracles, car ceux qui l'avaient connu savaient qu'il avait été un véritable disciple du Christ et un apôtre qui aspirait au martyre, donc un héros. Les textes hagiographiques se distinguent en effet des chroniques en cela qu'ils sont écrits non pour raconter l'existence d'un homme ou d'une femme de sa naissance à sa mort, mais avant tout pour inciter leurs auditeurs ou leurs lecteurs à mener une vie meilleure en leur présentant un modèle

de perfection chrétienne. Alors que les règles et les constitutions tendaient à fixer et donc à figer son expérience, le récit de la geste de François et des prodiges qu'on lui attribuait appelait à une reprise créatrice de son message. Dans ces écrits s'exprime une vérité théologique qui va au-delà de la vérité historique en mettant en évidence le fil secret de la présence et de l'intervention de Dieu dans une existence humaine.

Mais si elle ne constitue pas une écriture vraie au sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme, l'hagiographie doit cependant, pour rendre compte d'une vérité plus haute, recourir à des schémas et à des récits vraisemblables aux yeux du public auquel elle était destinée. Aussi aurait-on tort de se priver de l'apport de ces textes et de considérer la dimension hagiographique comme un élément ajouté à la biographie du saint qu'il faudrait débarrasser de cette gangue superflue pour en retrouver la réalité. Les légendes relèvent d'un genre littéraire dont il faut connaître les règles, en discernant la part d'artifice qu'il comporte. Celles de saint François ne font pas exception et présentent à nos yeux l'inconvénient d'être dans une large mesure indépendantes de la chronologie : sauf lorsqu'il est question de sa jeunesse et de sa conversion où ils sont obligés d'évoquer les faits dans leur succession, leurs auteurs ont beaucoup de peine à situer les événements les uns par rapport aux autres et ne se soucient guère de les dater. L'homme en effet les intéressait moins que son œuvre et, pour eux, les épisodes marquants de son existence étaient ceux qui pouvaient avoir une influence sur le devenir de l'ordre franciscain. Plus que la personnalité ou les étapes de la biographie du Pauvre d'Assise, ces écrits permettent de saisir l'impact de ce dernier sur les esprits et les cœurs de ses contemporains. Il appartient ensuite au lecteur d'aujourd'hui de déceler la part de vérité que recèle chaque témoignage, qui ne prend son sens que s'il est confronté à tous les autres.

La succession rapide de textes hagiographiques relatifs au « Poverello » dans le demi-siècle qui suivit sa mort ne reflète pas seulement sa popularité et le succès de son ordre ; elle correspond aussi à une série d'efforts successifs de la part de ses fils spirituels pour fixer son image ; ceux-ci furent loin d'être concluants puisque ces légendes diffusèrent des interprétations souvent contrastées de sa personne et de son œuvre. Mais, en 1266, Bonaventure, alors ministre général, fit approuver par le chapitre général des Frères Mineurs la destruction de toutes les Vies qui préexistaient à la *Legenda maior* de saint François qu'il venait de rédiger, désormais la seule dont la lecture fut autorisée au sein de l'ordre des Mineurs. Ces crispations illustrent bien l'importance de l'enjeu : à la recherche d'une identité qui n'était pas donnée au départ, ses disciples pensèrent trouver dans sa vie une réponse à leurs interrogations. Bien davantage en effet que n'importe quel autre ordre religieux, les Mineurs étaient liés à la personne de François, à ses paroles et à ses actes. « *Franciscus forma Minorum* » : cette expression latine figurant dans les textes de l'office liturgique de sa fête est difficile à rendre en français, car « forme » est trop abstrait et « modèle » serait bien insuffisant pour traduire ce mot dont le sens se situe sur le registre de la conformité. Dès lors que la référence au Pauvre d'Assise était ressentie

par ses fils spirituels comme une nécessité vitale, il est logique que ces derniers aient cherché dans ses faits et gestes la clé de leur propre histoire, alors dominée par une question fondamentale : comment l'ordre allait-il pouvoir se développer sans s'éloigner de l'esprit qui avait marqué ses débuts et de l'exemple laissé par son fondateur ? Dans les efforts passionnés qu'ils déployèrent pour capter la nouveauté franciscaine et la définir en des termes acceptables par l'Église et la société ambiante se reflètent à la fois l'écho considérable qu'eut le message de François auprès de ses contemporains et les tensions qui ne tardèrent pas à se manifester parmi ceux qui se réclamaient de lui. Aux yeux des frères clercs qui s'emparèrent du pouvoir au sein de l'ordre à partir de 1240, l'activité extérieure, c'est-à-dire l'action pastorale au sein de l'Église et à son service, devait conditionner la pratique des vertus de pauvreté, d'humilité et de simplicité ; pour les autres, qui se réclamaient du témoignage personnel laissé par le « Poverello », c'était au contraire la pratique des vertus franciscaines qui devait déterminer leur genre de vie et les modalités de leur apostolat. Les premiers s'attachèrent à mettre en évidence la continuité fondamentale qui existait entre les intentions de François et la ligne institutionnelle suivie par les Mineurs après sa disparition ; les seconds en revanche mirent l'accent sur le contraste entre l'exemple charismatique laissé par leur fondateur et le déclin progressif de la ferveur chez les Frères au fur et à mesure qu'ils s'éloignaient de la perfection des origines ; dans cette dernière perspective, le recours à l'hagiographie visait surtout à enrayer le processus évolutif que connaissent fatalement les ordres religieux en mettant l'accent sur la radicalité du projet franciscain primitif. Jusqu'au milieu du XIV^e siècle, l'hagiographie du « Poverello » fut marquée par cette tension conflictuelle entre les deux « âmes » du franciscanisme : les frères de la Communauté et les Spirituels ; elle est à l'origine de la production de textes d'inspirations divergentes, chaque biographie ou compilation répondant à la précédente pour en combler les lacunes ou s'inscrire en faux contre certaines assertions qui y figuraient.

L'importance que les Frères Mineurs attachèrent à la figure, aux paroles et aux actes de François ne peut cependant se comprendre que si l'on est bien conscient de la nouveauté de son message. Au XIX^e siècle, on a voulu voir en lui un précurseur de la Renaissance ou l'inventeur du monde moderne. C'est sans doute trop dire, mais il est historiquement exact que le Pauvre d'Assise a fait accomplir au christianisme une mutation décisive. Au delà des querelles qui pouvaient les opposer, ses fils spirituels ont été en effet d'accord pour voir en lui une figure de premier plan dans l'histoire religieuse de l'Église et de l'humanité. Aussi les hagiographes franciscains l'ont-ils qualifié tantôt de « nouvel évangeliste » et de « nouvel Élie », tantôt même de « second Christ » (*alter Christus*), désignation qui soulèvera de violentes critiques et des polémiques à partir du XV^e siècle, en particulier à l'époque de la Réforme protestante. Mais en fait, en quoi François a-t-il vraiment innové ? Tout d'abord dans et par sa relation à Dieu et au monde : comme il l'exprime admirablement dans le *Cantique de frère soleil*, l'univers, la

nature et les hommes participent à ses yeux d'une même création, à la fois belle et utile, au sein de laquelle il y a certes des degrés mais pas de ruptures ; les animaux, en particulier les oiseaux qui tenaient une grande place dans sa vie, ne sont pas pour lui des symboles ou des allégories, mais des réalités d'expérience. Comme son contemporain l'empereur Frédéric II, auteur d'un traité « Sur l'art de chasser avec des oiseaux », il s'est intéressé aux créatures et aux choses « en tant qu'elles sont ce qu'elles sont », mais en portant sur elles un regard empreint de bienveillance et en les considérant comme un témoignage de l'amour de Dieu pour les hommes.

Le même principe de réalité s'applique chez François à l'expérience de Dieu qu'il n'a jamais dissociée de sa relation avec les hommes : c'est en rencontrant les lépreux et après leur avoir « fait miséricorde », selon l'expression employée dans son testament, qu'il a senti en lui une profonde transformation intérieure. C'est alors qu'il a compris qu'en Jésus Christ Dieu s'était fait pauvre et avait erré parmi les hommes qui l'avaient rejeté, et que c'était en suivant ses traces, c'est-à-dire le chemin par lequel Dieu s'était fait « mineur » (tout petit, faible), qu'on pouvait espérer faire son salut. D'où le choix de la pauvreté et de l'humilité, c'est-à-dire du refus du pouvoir et de toute forme de domination, qui est à la base du genre de vie des Frères Mineurs et de la règle qui le codifia à partir de 1223. Avec ce Dieu incarné en Jésus et présent dans les églises, les hommes peuvent entrer en relation ici-bas à travers deux réalités concrètes : sa parole qui doit être annoncée à tous et l'eucharistie, c'est-à-dire les espèces du pain et du vin que les prêtres ont pour fonction première de consacrer et de distribuer aux fidèles.

Rien ne serait plus inexact que d'attribuer à François, comme on le fait parfois, toutes les innovations qui se produisirent au début du XIII^e siècle dans le domaine de la vie religieuse car, dans une large mesure, il fut lui-même fils de son temps. Ainsi le choix de la pénitence, c'est-à-dire d'un style de vie ascétique et pieuse menée au sein du monde, caractérise la plupart des mouvements laïcs de son temps ; ou encore l'importance donnée à la miséricorde qui peut se définir comme une attention active à toutes les formes de misère, de maladie et de marginalité qui se multipliaient dans une société occidentale en pleine expansion, où les laissés-pour compte du progrès économique étaient nombreux. Mais pour François, le processus de conversion qui amène l'homme à se reconnaître pécheur devant Dieu devait se traduire également dans une modification de ses rapports avec autrui, désormais fondés sur la non-violence et sur la recherche de la paix. Aussi son annonce de l'Évangile s'est-elle accompagnée d'actions visant à apaiser les conflits au sein des cités et entre les lignages antagonistes, et a-t-elle revêtu d'emblée une dimension sociale, une fois qu'il eut pris conscience du fait que la recherche de la paix ne pouvait se dissocier d'un effort pour promouvoir la justice dans les rapports entre les hommes. Le message évangélique était connu depuis près de douze siècles quand François entreprit d'y conformer sa vie. Il ne l'a donc pas inventé, mais il s'est efforcé de l'actualiser et d'en dégager toutes les implications concrètes dans une

société en pleine mutation dans laquelle l'argent était en train de devenir la valeur suprême. De sa vie et de ses écrits se dégage une nouvelle définition du religieux, qui cesse d'être un domaine à part, séparé du profane, pour devenir un engagement concernant tous les aspects de la personnalité humaine et de l'existence. Pour lui, le salut ne se gagne pas par l'aumône ni même, si attaché qu'il ait été à la liturgie des heures, par la célébration des rites. On y accède en vivant dans un rapport de familiarité avec Jésus, Dieu incarné, tout en cherchant à convertir le monde par la parole et par l'exemple, et en donnant le témoignage d'une cohérence aussi parfaite que possible entre la parole et les actes, l'extérieur et l'intériorité. À ses yeux, la pauvreté n'est pas une réalité négative – manquer, être privé de telle ou telle chose – : c'est d'abord reconnaître Dieu comme source de tout bien et de la joie parfaite, qui n'est pas un optimisme béat mais le refus de se laisser détourner par les épreuves et les humiliations de la certitude fondamentale d'être devenu, grâce au Christ, un pécheur pardonné et réconcilié, donc un homme sauvé pour l'éternité.

Le Pauvre d'Assise a également profondément innové en refusant pour lui et pour les siens toute forme de propriété, ce qui avait toujours paru impossible jusque-là et suscitait de vives réserves dans certains secteurs de la hiérarchie ecclésiastique. De plus, il ne considérait pas le monde comme une « vallée de larmes » ou une structure de péché qu'il faudrait fuir pour aller s'enfermer dans un monastère. Pour la première fois au Moyen Âge, François et ses compagnons ont réussi à associer une vie de prière, avec des temps de solitude et de contemplation dans le cadre des ermitages, et une annonce itinérante de la Parole de Dieu aux chrétiens et aux païens à travers une prédication simple et concrète. En fait, plus que de sermons à proprement parler, il s'agissait de harangues et de représentations faisant une large place au chant et aux gestes, à la façon des jongleurs, de façon à toucher le cœur et l'âme des « illettrés » – ceux qui étaient étrangers à la culture savante – qui constituaient la grande majorité de leurs auditeurs. La familiarité que le Pauvre d'Assise acquit avec la Bible après sa conversion lui permit de dépasser les cloisonnements qui séparaient le monde clérical de celui des laïcs et de jouer un rôle de médiateur, ou plutôt de « passeur », entre ces deux univers culturels si éloignés l'un de l'autre. Dans la plupart de ses écrits, il a eu recours au latin qu'il employait comme une langue vivante, quitte à en maltraiter la grammaire au passage ; ce faisant, il assouplit ce que la langue sacrée pouvait avoir de rigide et de solennel pour en faire un instrument de communication. Parallèlement, il ennoblit la langue vulgaire en l'utilisant dans des domaines qui lui étaient demeurés étrangers, comme la poésie et le chant religieux. À cet égard, le *Cantique de frère soleil* constitue une innovation radicale : il fallut en effet au « Poverello » une grande hardiesse pour oser s'adresser à Dieu dans son dialecte ombrien aux formes encore mouvantes et instables, et sans doute fut-il le premier homme dans l'Italie de son temps à avoir eu cette audace. Mais l'avancée qu'il réalisa dans ce domaine fut extraordinairement féconde : désormais la piété des laïcs allait pouvoir s'exprimer dans une langue qui était celle de la vie quotidienne,

avec ses joies et ses peines, à travers la poésie et la chanson. Le relais fut pris en effet par les confréries de pénitents et de flagellants qui ne tardèrent pas à se multiplier sous l'influence des ordres Mendicants, en particulier en milieu urbain. Dans leurs « laudes » en langue vulgaire en l'honneur de Dieu, de la Vierge et des saints, la rencontre du sentiment religieux et de l'émotion profane donna naissance à un répertoire poétique et lyrique qui, surtout dans les pays méditerranéens, a constitué jusqu'au XX^e siècle un élément fondamental de la dévotion populaire. Alors que le christianisme avait jusque-là surtout stimulé la réflexion rationnelle et l'activité artistique et était resté pour l'essentiel l'apanage des clercs et des élites sociales, on assista dans le sillage de François à une émergence des forces émotives qui en modifia le visage et étendit son impact à de nouvelles couches du peuple chrétien. Ce tournant décisif s'est traduit par une ouverture de la vie religieuse à la profondeur affective de l'homme, liée à une familiarité intime avec la naissance et les souffrances du Rédempteur dont François avait porté les stigmates. Il favorisa l'apparition de sentiments nouveaux comme la compassion pour les faibles, la tendresse vis-à-vis des créatures et un enthousiasme fervent pour la pauvreté et l'humilité qui trouveront une magnifique expression littéraire dans les œuvres du poète franciscain Jacopone da Todi et de Dante Alighieri au début du XIV^e siècle.

S'il est exact que saint François d'Assise a profondément marqué son époque, il n'en demeure pas moins que certains aspects de son message n'ont été ni compris ni reçus par ses contemporains. Ainsi, dès la seconde génération, la plupart des Frères Mineurs l'ont considéré comme leur fondateur et l'auteur de la règle selon laquelle ils vivaient, mais rien de plus ; et lorsque les chroniqueurs de l'époque l'évoquent dans leurs œuvres, ils se contentent le plus souvent de parler du rôle joué par les frères Mineurs dans la lutte contre l'hérésie et pour la moralisation de la société, qui n'avaient certes pas constitué des priorités pour lui de son vivant. Plus significatif encore est le fait que ce témoin de l'évangélisme du XII^e siècle égaré au temps de la théocratie pontificale se soit trouvé parfois en porte-à-faux, voire à contre-courant des tendances dominantes de son temps. Ainsi le caractère laïc de son mouvement et de sa propre spiritualité s'est heurté à l'évolution très marquée de l'Église dans le sens d'une cléricisation et d'une normalisation croissantes de la vie religieuse au cours du XIII^e siècle, ce qui l'obligea à transformer le mouvement de réveil évangélique qu'il avait lancé en un ordre religieux, dont les structures et les objectifs n'allaient pas tarder à s'aligner sur ceux des Dominicains. Vivant dans des couvents, consacrant beaucoup de temps aux études et à l'action pastorale, ce qui ne leur permettait plus de travailler de leurs mains, les Mineurs s'éloignèrent des pauvres et des incultes ; la petite minorité qui tentait de rester fidèle à l'idéal primitif fut bientôt contrainte de se réfugier dans les ermitages et réduite à dénoncer « Paris » – c'est-à-dire l'université et la science – qui avait « détruit Assise », selon l'expression de Jacopone de Todi. François n'avait accepté que des « lieux de vie » pauvres et précaires, mais les Frères se mirent bientôt à construire de belles et grandes églises – à commencer

par la somptueuse basilique qu'ils érigèrent à Assise en son honneur, loin de la Portioncule qui était le vrai berceau de l'ordre – et firent appel pour les décorer aux meilleurs artistes de l'époque. Enfin, alors que le « Poverello » avait expressément interdit dans son Testament d'ajouter des gloses à ce texte qu'il considérait comme le complément indispensable de la règle, la papauté dès 1230 dispensa les Mineurs de l'observer et, à partir des années 1240, les intellectuels franciscains commencèrent à élaborer des traités dans lesquels ils s'interrogeaient doctement sur la meilleure façon d'interpréter les prescriptions qui définissaient leur genre de vie. Sur ce point, la défaite de François fut donc totale et sans appel, tant était irrésistible la tendance qui portait alors l'Église et les ordres religieux à faire une place croissante au droit et à une exégèse rationnelle des textes, qu'ils fussent scripturaires ou juridiques. Il n'a pas lieu de s'en scandaliser ou de crier dans tous les cas à la trahison, car le charisme, s'il veut survivre, doit s'inscrire dans des institutions qui sont fatalement amenées à en faire une lecture réductrice et à s'adapter aux changements qui se produisent dans la société et dans l'Église. Mais on doit bien admettre que les familles spirituelles qui, au cours des siècles, se sont réclamées de François, ont souvent appauvri son message, comme on le voit dans le cas de la pauvreté qui, dès la seconde moitié du XIII^e siècle, était devenue pour les Mineurs avant tout une notion juridique, définie par le refus de posséder des biens, des terres et des droits, et non un style de vie proche de celui des miséreux et des marginaux. En fait, on peut dire que le Pauvre d'Assise a été de son vivant le protagoniste d'une « autre histoire », différente de celle de ses fils spirituels, qui ne pouvait sans doute pas se développer dans le contexte d'un ordre religieux placé sous la tutelle de l'Église romaine mais dont certains de ses écrits ou les textes hagiographiques inspirés par le frère Léon permettent d'entrevoir ce qu'elle aurait pu être. Et c'est précisément dans la mesure où son message contient de nombreuses virtualités qui n'ont pas pu se déployer dans le passé qu'il conserve aujourd'hui une réelle « force de contemporanéité » – pour reprendre l'heureuse expression de l'historien italien Grado Merlo³ – et qu'il nous intéresse encore.

André Vauchez, né en 1938, est spécialiste de l'histoire religieuse du Moyen Âge occidental (XII^e-XV^e s.) ainsi que de l'histoire de la sainteté et de l'hagiographie. Directeur des études médiévales à l'École française de Rome de 1972 à 1979, il a enseigné aux universités de Rouen (1980-82) et de Paris X-Nanterre (1982-1995). Directeur de l'École française de Rome (de 1995 à 2003), il est membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres depuis 1998. Dernières publications : *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009. *Christianisme. Dictionnaire des temps, des lieux et des figures*, Paris, Le Seuil, 2010. *Rome au Moyen Âge* (dir.), 2010.

3. G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assise, Edizioni Porziuncola, 2007, p. 506.

François DELMAS-GOYON

L'histoire au service de l'esprit les « Sources franciscaines »

François d'Assise (1181-1226) était un homme d'une exceptionnelle sainteté, dont le rayonnement personnel fut et est aujourd'hui encore considérable. Il est aussi le fondateur de la Fraternité mineure¹ et, durant la première décennie d'existence de celle-ci, lui et ses frères ont forgé l'une des plus remarquables spiritualités de toute l'histoire de l'Église. Ces deux composantes indissociables du franciscanisme : la figure charismatique du petit Pauvre² et la spiritualité attachée à son nom ne sont accessibles que par le biais des écrits de François, de ses « Vies » médiévales et des souvenirs, témoignages et documents juridiques concernant sa personne et son Ordre. Les sources franciscaines – expression par laquelle on désigne cet ensemble de textes – sont donc doublement précieuses. Elles sont aussi disparates, d'inégales valeurs et, pendant plus d'un siècle, ont posé de complexes difficultés d'identification et de datation. On a donné le nom de « question franciscaine » au réseau de problèmes historiques et philologiques relatifs à l'origine, à l'authenticité et aux interdépendances existant entre les diverses sources biographiques de François rédigées aux XIII^e et XIV^e siècles.

Un dossier particulièrement ardu

Les sources franciscaines ne nous sont pas parvenues en l'état. La plupart d'entre elles n'ont été retrouvées que dans la seconde moitié du XIX^e ou au XX^e siècle, au prix d'un long et patient travail de recherche dans les

1. La dénomination officielle des religieux franciscains est : « Frères mineurs ». En latin, le mot « *minor* » est un comparatif, qui signifie « plus petit ».

2. « *Poverello* » (« petit Pauvre » en français) est le surnom couramment donné à François d'Assise.

fonds médiévaux des bibliothèques européennes. Le problème est que leur redécouverte s'est opérée de manière erratique et que, souvent, ce sont des manuscrits incomplets ou dont le texte était corrompu qui ont d'abord été exhumés. Cette difficulté, somme toute habituelle, a été fortement aggravée par une péripétie spécifique à l'histoire franciscaine et probablement unique dans l'Occident latin. Il s'agit du décret du chapitre général de Paris, tenu par l'Ordre des Frères mineurs en 1266, ordonnant la destruction de toutes les biographies de François antérieures à la rédaction de la *Légende majeure* de saint Bonaventure (1263). Il faudra attendre dix ans pour que le chapitre général de Padoue (1276) fasse machine arrière et demande que soient recueillis tous les souvenirs et témoignages qui ne figurent pas dans la *Légende majeure*.

Cet étonnant décret du chapitre de Paris a pour origine la profonde mutation qu'a connue la Fraternité mineure entre, approximativement, 1220 et 1240. Jusqu'au départ de François pour l'Orient (1219), les frères menaient une vie partiellement itinérante, logeaient dans des cabanes de torchis, travaillaient comme journaliers, soignaient les lépreux et recouraient à la mendicité lorsque la nourriture leur manquait. De retour en Italie, un an plus tard, François a constaté, à son grand dam, que des maisons bâties « en dur » avaient commencé d'apparaître. Les choses se sont ensuite accélérées. Les frères exerçant un métier manuel ou soignant les lépreux sont devenus graduellement moins nombreux, tandis que la quête accédait au statut de ressource principale, puis quasi unique, de l'Ordre. Surtout, encouragés par le Saint-Siège, les Frères mineurs se sont investis de plus en plus massivement dans les études théologiques et la prédication, au point que cette dernière est devenue, vers la fin des années 1230, leur activité essentielle. Cette évolution s'est accompagnée d'un puissant mouvement de cléricalisation. Alors que la Règle n'opère aucune discrimination entre clercs et laïcs, le chapitre général de Rome (1239) a promulgué des *Constitutions* écartant les frères laïcs de toutes les fonctions de responsabilité et limitant drastiquement leur admission dans l'Ordre. Tout ceci a entraîné de sérieuses dissensions. Une partie des proches compagnons de François a rejeté cette transformation de la Fraternité mineure et l'a combattue par la parole et par l'écrit. Elle avait pour scribe frère Léon, le confesseur et secrétaire du petit Pauvre. Plusieurs textes, émanant d'autres sources, sont également apparus. Ainsi, dès le milieu du XIII^e siècle, des écrits véhiculant des images de François différentes et parfois contradictoires ont circulé à l'intérieur de l'Ordre mineur. C'est pour mettre fin à ce désordre et tenter d'éliminer la contestation que le chapitre de Paris a pris la décision évoquée plus haut.

Le décret parisien a eu un indéniable impact sur l'historiographie franciscaine. Si l'on peut espérer – sans certitude – qu'il n'a entraîné la perte d'aucun texte majeur, il a clairement contrarié la transmission de certains écrits et contribué à plonger la majorité des sources pré-bonaventuriennes dans l'oubli. C'est donc une friche largement retournée à l'état vierge que les pionniers de la recherche franciscaine ont entrepris d'explorer à la fin du XIX^e siècle. Le redoutable problème consistant à déterminer les dates et

— *L'histoire au service de l'esprit: les « Sources franciscaines »*

à établir les généalogies des « Vies » et recueils de textes dédiés à François durant le siècle qui a suivi sa mort s'est rapidement posé à eux. La « question franciscaine » était née ! Pendant plus de cent ans, elle a perduré de génération en génération sous une forme sans cesse renouvelée, au fil des découvertes de manuscrits et des débats entre spécialistes. Sa résolution, qui aurait de toute façon été longue, a été freinée par l'interférence d'un facteur idéologique. Léon contestait l'évolution de l'Ordre mineur en soulignant l'opposition de François à ce qu'il tenait pour des dérives et la souffrance que celles-ci engendraient en lui. Bonaventure, au contraire, a gommé le désaccord entre François et une portion croissante des frères et a présenté la nouvelle orientation de l'Ordre comme conforme aux désirs du petit Pauvre. Au cours des années 1280-1320, le courant dissident des Spirituels a exacerbé la polémique en s'appuyant sur les « rouleaux » de frère Léon³ pour dénoncer avec vigueur le relâchement de l'Ordre en matière de pauvreté. Ce sont donc, pour une part, des textes de combat qu'ont mis au jour les premiers chercheurs. Or le plus doué d'entre eux, le pasteur protestant Paul Sabatier, était convaincu que François avait été trahi par son successeur, frère Élie, avec le soutien et la bénédiction du Saint-Siège. Il privilégiait, bien évidemment, la tradition léonine. Cette thèse a provoqué une levée de boucliers de la part de plusieurs historiens franciscains qui, eux, privilégiaient la tradition bonaventurienne. Une controverse s'est ensuivie, qui a duré jusqu'après la Seconde Guerre mondiale et a fortement entravé la progression de la recherche. Elle n'a été définitivement close qu'avec l'accès de l'ensemble des spécialistes à une vision panoramique des sources, lequel a été grandement favorisé par l'apparition des « Sources franciscaines »⁴.

Après avoir fait couler beaucoup d'encre, la « question franciscaine » paraît aujourd'hui globalement résolue, en ce sens que les principales sources biographiques de François sont à présent identifiées et datées (avec plus ou moins de précision), qu'elles ont fait l'objet d'éditions critiques et que leurs interactions sont, dans leurs grandes lignes, clarifiées. Ainsi, plus aucun spécialiste ne met en doute l'influence de la première version de la *Légende des trois compagnons* et des fiches de frère Léon sur la *Deuxième Vie* de Thomas de Celano, alors que ce point avait fait l'objet d'après discussions au début du XX^e siècle. Le dossier qui, en fin de compte, a posé – et continue de poser – le plus de difficultés est celui du corpus léonin.

3. Léon a vécu fort longtemps, puisqu'il est mort en 1271. Il a retranscrit ses souvenirs sous forme de fiches, qu'il a ensuite commencé d'assembler en cousant ensemble celles qui relevaient d'une même thématique, constituant ainsi une série de « rouleaux ». Conrad d'OFFIDA, qui a recueilli ses écrits et les a transmis à Pierre de JEAN OLIVI et Ubertain de CASALE, les premiers chefs de file des Spirituels, semble avoir poursuivi cette activité de couture.

4. Avec un « s » majuscule et entre guillemets, l'expression « Sources franciscaines » désigne dans cet article la publication contemporaine, sous forme de recueil, des sources médiévales franciscaines.

Les compilations médiévales des souvenirs de frère Léon sont nombreuses et leur production s'étale sur près de trois quarts de siècle. C'est seulement avec la parution de la nouvelle édition francophone des « Sources franciscaines », en mars 2010, que l'on semble avoir fini d'en démêler l'écheveau. L'avenir dira si les hypothèses exposées dans cet ouvrage recevront l'aval de la communauté scientifique. La résolution de la « question franciscaine » est et demeurera toujours une reconstitution a posteriori mais, en ses grandes lignes, celle-ci semble désormais fiable. Ceci est fort important car, tout comme celle de Jésus, la figure de François ne nous est connue que par l'intermédiaire des sources, qu'il convient d'appréhender en leur totalité. Les « Sources franciscaines » constituent ainsi, tant pour les spécialistes que pour les non-spécialistes, une médiation obligée pour accéder au petit Pauvre.

L'apport historiographique des « Sources franciscaines »

En 1968, deux frères mineurs, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux, publièrent aux Éditions franciscaines un gros volume de plus de 1200 pages, intitulé : *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*. Ce livre fut un événement car, pour la première fois, les principales sources franciscaines – dont plusieurs étaient inaccessibles au grand public – se trouvaient rassemblées et traduites, accompagnées d'introductions claires et bien documentées. Sa partie la plus remarquable était les appendices, constitués d'un petit dictionnaire des sources, d'un exposé de la « question franciscaine », d'une série d'index et, surtout, de huit tables de concordance. Ces dernières, d'une grande qualité, permettaient de visualiser d'un seul coup d'œil la localisation des différentes occurrences d'un même épisode et, ainsi, de se livrer bien plus commodément à l'étude comparative des sources. Ce volume est rapidement devenu un ouvrage de référence pour l'ensemble du monde franciscanisant. Non seulement il a permis à la famille franciscaine francophone de découvrir à la racine la figure et l'esprit de son fondateur, ainsi que la lointaine histoire de ses origines, mais il s'est vite avéré un instrument de travail indispensable pour les chercheurs du monde entier.

La recherche a beaucoup progressé entre 1968 et 1980. Plusieurs sources de première importance ont bénéficié d'une édition latine critique, telles l'*Anonyme de Pérouse* (1972) et la *Légende des trois compagnons* (1974). Grâce en particulier à Théophile Desbonnets, on est parvenu à une meilleure compréhension de la genèse de ces deux textes, de leurs liens réciproques et de leur influence sur la *Deuxième Vie* de Thomas de Celano, le premier biographe officiel de François. Ce faisant, l'un des nœuds de la « question franciscaine » a été tranché. Lorsque *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies* a été réédité en 1981, ses introductions ont intégré ces diverses avancées. Quelques traductions ont,

— *L'histoire au service de l'esprit: les « Sources franciscaines »*

en outre, été refaites et deux ou trois écrits supplémentaires ajoutés. Cette nouvelle édition peut être considérée comme une réussite et a rendu, à son tour, d'éminents services. Elle aussi, cependant, a vieilli. Si le public francophone fut le premier à disposer d'une anthologie des sources, des recueils de même nature n'ont pas tardé à fleurir dans d'autres langues. Les Américains en publièrent un dès 1972. Ce fut ensuite le tour des Italiens en 1977, des Espagnols en 1978, puis des Portugais, des Polonais et, tout récemment, des Allemands. Certains de ces ouvrages ont connu des rééditions. S'inspirant de la formule française, les entreprises étrangères se sont efforcées d'améliorer le volume de Desbonnets et Vorreux. Des textes que ceux-ci n'avaient pas retenus ont été ajoutés; de nouveaux progrès de la recherche ont permis de mieux situer certains écrits. Victime de sa précocité, *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies* en est venu à offrir aux lecteurs francophones un ensemble quelque peu dépassé, comparé à ses analogues américain ou italien. Ses traductions ont également commencé à dater. Jusque dans les années 1970, les qualités premières d'une traduction étaient la correction grammaticale et la fluidité du style; depuis, un recentrage sur les textes originaux s'est opéré et l'on s'attache avant tout à restituer au plus près leur vocabulaire et leur syntaxe. Les éditions de 1968 et 1981 des « Sources franciscaines » s'inscrivaient dans la première perspective, avec pour conséquence que leurs traductions étaient rédigées dans une belle langue, agréables à lire, mais trop éloignées des textes latins... et parfois infidèles. Les deux exemples les plus significatifs, à cet égard, sont le choix de traduire systématiquement les mots « *locus* » (lieu) par « couvent » et « *religio* » (religion) par « ordre ». Moyennant quoi, le lecteur avait l'impression que, dès l'arrivée des premiers frères, François avait formé le projet de fonder officiellement un ordre religieux, ce qui n'était nullement le cas. Une nouvelle édition des « Sources franciscaines » francophones, remaniée en profondeur, s'avérait de plus en plus nécessaire au fil du temps.

Au début des années 2000, les Éditions franciscaines se sont engagées dans un étroit partenariat avec les Éditions du Cerf. Cette heureuse initiative a permis au modeste éditeur franciscain et à l'imposante maison d'édition dominicaine de lancer, en 2005, un projet de co-édition d'une nouvelle version des « Sources franciscaines », totalement rénovée. La première étape consistait à trouver un maître d'ouvrage capable de piloter le projet. Jacques Dalarun, directeur de recherche au CNRS et médiéviste de renommée internationale, a accepté d'assumer cette lourde tâche. Une équipe d'une douzaine de traducteurs a alors été constituée. Ces derniers n'étaient plus, comme dans le cas des éditions précédentes, des frères mineurs, mais, à une exception près, tous des laïcs. En l'espace de trois ans et demi, les textes ont été entièrement retraduits et leurs notes considérablement développées. Bon nombre de nouveautés ont été ajoutées, parmi lesquelles les pièces liturgiques composées en l'honneur de saint François, la *Légende ombrienne* de Thomas de Celano, les traités des miracles de Thomas de Celano et Bonaventure, les principales bulles pontificales

adressées à l'Ordre des Frères mineurs et trois passionnantes chroniques rédigées dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Les célèbres *Fioretti* ne figurent plus dans cette édition, mais le lecteur ne perd pas au change car leur traduction a été remplacée par celle des *Actes du bienheureux François et de ses compagnons*, leur original latin. Chaque traduction a fait l'objet de deux relectures ; le vocabulaire et la syntaxe originels ont été constamment respectés, les choix de traduction harmonisés et le niveau de langue de chaque texte restitué. Ainsi, il est désormais possible d'observer le travail de réécriture du latin rugueux de frère Léon auquel s'est livré Thomas de Celano dans sa *Deuxième Vie*. Les introductions, dont plusieurs sont dues à des auteurs étrangers, ont été intégralement réécrites et exposent le plus récent état de la recherche. La chronologie, les tables de concordances, le dictionnaire des sources et l'index onomastique ont été soigneusement révisés. Les traductions étant toutes inédites et les nouveaux écrits couvrant près d'un tiers de *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, l'index analytique exigeait d'être entièrement refait ; comme cette tâche considérable aurait par trop retardé la publication de l'ouvrage, initialement prévue pour fin 2009, cet index a été supprimé. Son absence dommageable devrait être palliée par la parution espérée d'un CD-Rom incluant les originaux latins, leur traduction française et, peut-être, certaines traductions étrangères, qui permettrait d'effectuer aisément toutes les recherches lexicales. Au final, c'est un ouvrage comportant 3420 pages, réparties en deux tomes, qui est sorti en mars 2010 sous le titre : *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*. Malgré le défaut d'index analytique et les imperfections inhérentes à ce type d'entreprise, cette nouvelle édition des « Sources franciscaines » offre au public francophone le plus à jour des outils franciscains existant à l'heure actuelle, et assurément l'un des plus performants.

Comme les autres versions des « Sources franciscaines », *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages* fonde ses traductions sur les meilleures éditions critiques disponibles des textes présentés. Pour la *Première Vie*, la *Légende de cœur* et le *Traité des miracles* de Thomas de Celano, les écrits de Julien de Spire, le *Sacrum commercium*, l'*Anonyme de Pérouse* (qui s'intitule désormais : *Du Commencement de l'Ordre*), la *Légende des trois compagnons*, les principales sources léonines et bonaventuriennes et les *Actes du bienheureux François*, les textes latins utilisés sont ceux figurant dans le recueil des *Fontes franciscani*⁵. En revanche, la traduction des *Écrits* du petit Pauvre s'appuie sur la nouvelle édition critique publiée par Carlo Paolazzi fin 2009⁶ et celle de la *Deuxième Vie* de Thomas

5. *Fontes franciscani*, E. MENESTÒ et S. BRUFANI dir., Edizioni Porziuncola, Assisi, 1995.

6. FRANCISCI ASSISIENSIS *Scripta*, C. PAOLAZZI éd., coll. « Spicilegium Bonaventurianum », Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata (Roma), 2009. Cette nouvelle édition des *Scripta* de François diminue l'intérêt des *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium* publiées par Giovanni BOCCALI, qui se référait à l'ancienne édition critique de Kajetan Esser, parue en 1976.

— *L'histoire au service de l'esprit : les « Sources franciscaines »*

de Celano retranscrit les variantes des deux manuscrits existant et non le douteux amalgame opéré par la version des *Fontes*. Par ailleurs, un nombre significatif de sources apparaissant dans *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages* sont absentes des *Fontes franciscani*, en particulier : la *Légende ombrienne* de Thomas de Celano, les bulles pontificales, les chroniques de Thomas d'Eccleston, Jourdain de Giano et Salimbene d'Adam, le *Traité des miracles* de Bonaventure, les fragments de Pierre de Jean Olivi, Ubertain de Casale et Ange Clareno et les témoignages extérieurs à l'Ordre mineur. Bien que *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages* ne propose que des traductions – une version bilingue excéderait 5 000 pages –, par le biais de son appareil critique cet ouvrage devrait faire progresser la recherche franciscaine dans au moins trois domaines. Premièrement, les introductions des légendes liturgiques apportent un éclairage inédit sur ces textes peu étudiés. Deuxièmement, l'inclusion de la *Légende ombrienne*, qui ne figure dans aucun autre recueil des « Sources franciscaines », et les diverses introductions aux écrits de Thomas de Celano permettent une meilleure intelligence d'ensemble du corpus célanien. Troisièmement, les introductions aux écrits léonins et à la *Compilation d'Assise*, en identifiant les diverses phases d'élaboration des principales compilations des souvenirs de frère Léon et en mettant en lumière les interactions existant entre ces dernières, offrent une vision organique et crédible de la formation du corpus léonin.

L'importance spirituelle des « Sources franciscaines »

Les pages qui précèdent suffisent à mettre en lumière la valeur historique des « Sources franciscaines ». Leur intérêt spirituel n'est pas moindre. François, à l'instar de Jésus, a été victime de son succès. Au gré des idéologies et des modes, il a été décrit comme une figure tour à tour romantique, ascétique, contestataire, écologique... et la liste n'est sûrement pas close. Chez beaucoup de chrétiens, la crédulité dévote et le sentimentalisme ont altéré la compréhension de son existence et dénaturé son message. En donnant accès aux textes originels, les « Sources franciscaines » démasquent les fausses représentations de François et découvrent au lecteur, autant qu'il est possible, sa vie et sa pensée véritables. Tout le monde ou presque, dans l'Église comme dans la famille franciscaine, croit bien connaître le petit Pauvre ; or *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages* révèle un François beaucoup plus complexe, libre et déconcertant que l'image simpliste qu'offre de lui une certaine tradition hagiographique, fort répandue.

Un autre apport majeur des « Sources franciscaines » est de permettre de situer avec justesse le rapport existant entre François et l'Ordre des Frères mineurs. Si François fut indiscutablement le maître à penser de la Fraternité mineure pendant ses dix premières années d'existence, cela ne signifie pas qu'il soit, pour autant, le concepteur exclusif de la spiritualité franciscaine. Ainsi que l'a montré l'historien David Flood, cette dernière

est essentiellement le fruit d'une expérience collective. Les « Sources franciscaines » préviennent, en outre, toute idéalisation du petit Pauvre, comme on le voit fréquemment. Sans rien ôter à l'extraordinaire sainteté de François, qu'elle éclaire sous un jour intime, la *Compilation d'Assise* oblige à reconnaître que certains de ses actes et paroles sont marqués par la rancœur, voire la violence.

Enfin, l'expérience franciscaine ne peut être réellement comprise en dehors du contexte dans lequel François et la première génération de Frères mineurs ont vécu. La croissance démographique et urbaine, le développement du commerce et le pouvoir grandissant de l'argent, l'essor des communes, les répercussions de la réforme grégorienne, l'effervescence évangélique de la seconde moitié du XII^e siècle... ont modelé les traits du mouvement franciscain. La réussite de ce dernier tient avant tout au fait que François et ses frères ont répondu, de manière inventive et profonde, aux attentes de leur époque, comme l'attestent de nombreux extraits des « Sources franciscaines ». Le témoignage ci-après, tiré de l'*Histoire de Salone* de Thomas de Split, est d'une richesse remarquable, car à la fois il dresse un portrait physique de François, décrit la vénération que lui témoignait la population italienne, expose la façon dont il prêchait sur les places publiques et, surtout, montre à quel point ses discours étaient concrets et gouvernés par le souci de répondre aux besoins réels des gens :

« La même année [1222], le jour de la fête de l'Assomption de la Mère de Dieu, comme j'étais à Bologne au *studium*, je vis saint François prêcher sur la place, devant le palais public, où presque toute la cité avait conflué. L'exorde de son sermon fut : "Les anges, les hommes, les démons". Sur ces trois esprits rationnels, il parla en effet si bien et avec tant d'éloquence que, pour beaucoup de lettrés qui étaient là, le sermon de cet homme inculte devint un sujet de grande admiration. Toutefois, il ne s'en tint pas à la manière d'un prédicateur, mais parla comme un harangueur politique. Or toute la matière de ses paroles traitait de l'arrêt des hostilités et du renouvellement des accords de paix.

Son habit était sordide ; toute son apparence méprisable et son visage ingrat, mais Dieu conféra à ses paroles tant d'efficacité que de nombreuses factions des nobles – parmi lesquelles la fureur féroce d'antiques inimitiés avait fait rage avec une énorme effusion de sang – étaient prêtes à négocier la paix. Il y avait envers lui une si grande révérence généralisée et une telle dévotion qu'hommes et femmes se précipitaient en masse vers lui, se bousculant soit pour toucher la frange de son manteau, soit pour arracher un morceau de ses vêtements⁷. »

Ce récit illustre l'engagement de François en faveur de la paix sociale, dont témoignent plusieurs autres passages des « Sources franciscaines », telles la narration de l'expulsion des démons d'Arezzo ou celle de la

7. FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits, Vies, témoignages*, J. DALARUN dir., Éditions franciscaines/Éditions du Cerf, Paris, 2010, t. II, pp. 3074-3075.

— *L'histoire au service de l'esprit: les « Sources franciscaines »*

réconciliation de l'évêque et du podestat d'Assise. L'action réconciliatrice de François ne s'est pas adressée qu'aux habitants des cités ; elle s'est aussi exercée en faveur des lépreux, des brigands et même des animaux. Elle a pour source la fraternité qui, aux yeux de François, unit tous les hommes et, plus largement, l'ensemble des créatures. Ce lien fraternel représente le signe distinctif de la spiritualité franciscaine, dont nous voudrions esquisser une brève présentation avant de clore cet article.

François n'était pas un théoricien et il n'a rédigé aucune synthèse doctrinale. Sa pensée, nourrie par son expérience mystique et sa pratique de la vie fraternelle, n'en était pas moins fermement structurée autour de quelques axes, que l'analyse de ses écrits met en lumière. Nous en distinguerons trois. Le premier, qui constitue le soubassement de toute la spiritualité franciscaine, est la conviction que Dieu est le Bien souverain, de qui procède tout bien et à qui appartient tout bien. Du Père, nous recevons « la vie, le mouvement et l'être », pour parler comme saint Paul, toutes les réalités dont nous jouissons ou usons et le salut que nous a acquis son Fils, Jésus Christ. La seule chose qui nous appartient en propre est notre péché, qui n'a pas Dieu pour origine, mais nous-mêmes. Les deux autres axes correspondent à ce que l'on peut nommer les dimensions verticale et horizontale de la spiritualité franciscaine, à savoir, d'une part, la relation à Dieu et, d'autre part, la relation aux autres et à la création.

La première réponse que François et ses frères apportent à la bonté suréminente du Père consiste dans la louange et l'action de grâces. Les écrits de François témoignent que la prière franciscaine est d'abord une prière de louange et, en ce domaine, le petit Pauvre a atteint une prolixité et une exubérance inégalées. Par ailleurs, la spiritualité franciscaine est fortement johannique, en ce sens que François voit toujours Jésus comme le Fils de Dieu, le Verbe-fait-chair, et jamais simplement comme un homme. Son rapport au Christ ne s'exprime pas, comme on l'a longtemps cru, en termes d'imitation – les mots « imitatio » et « imitare » sont absents de son vocabulaire –, mais de suite du Christ ou, plus précisément, de « suite des traces du Christ ». Une telle démarche n'est possible que si l'Esprit Saint habite en notre cœur et que nous le laissons agir. Il convient, enfin, de signaler la grande dévotion de François à l'eucharistie, qui constitue, avec l'Écriture sainte, le « lieu » par excellence de la présence du Christ à l'Église et de son don de soi aux fidèles.

La deuxième réponse, existentielle, que François et ses frères apportent à la bonté du Père réside dans la désappropriation, c'est-à-dire dans l'attitude consistant à « s'exproprier » – pour reprendre une formule de François – de tous les biens et à en restituer la propriété à Dieu. La désappropriation concerne tous les registres de la vie humaine. Les notions clés de pauvreté, de minorité, d'humilité et d'obéissance expriment, pour François, les différents aspects qu'elle revêt. La pauvreté désigne la désappropriation dans le rapport aux biens matériels ; la minorité, dans le domaine des relations sociales ; l'humilité, dans le rapport individuel à Dieu et à autrui ; l'obéissance, envers sa propre volonté. La désappropriation a pour contrepartie le

service de Dieu et des autres, sans lequel elle demeure stérile. Son fruit n'est autre que la fraternité, qui est la marque de l'«être-au-monde» franciscain. L'individu désapproprié, en effet, est libéré de la peur de l'autre : le pauvre ne craint pas qu'on le dépouille, car il n'a pas de biens à sauvegarder ; le mineur ne craint pas le regard et l'agir des autres, car il n'a pas d'image de soi à promouvoir ni de pouvoir à défendre ; l'humble n'est pas dominé par le souci de soi mais reçoit tout de Dieu et s'en émerveille. Réciproquement, l'individu désapproprié n'apparaît comme un rival pour personne, car il ne menace ni l'avoir, ni le prestige, ni le pouvoir de quiconque. La confiance mutuelle peut advenir.

Le stade ultime de la fraternité consiste à regarder toute créature comme sortant des mains du Père et à voir en elle un frère ou une sœur. C'est ce qu'a fait François, pour qui le monde resplendissait et bruissait de la présence divine. Certes, comme nous le rappellent Max Weber et Marcel Gauchet, notre propre monde est désenchanté, mais la désappropriation et la louange n'ont rien perdu de leur valeur ni de leur nécessité. Telle est l'actualité du message de François, à qui nous empruntons, pour terminer, cette brève exhortation qu'il vaut la peine de méditer :

« Bienheureux ce serviteur qui ne s'exalte pas davantage du bien que le Seigneur dit et opère par lui que de celui qu'il dit et opère par un autre. Il pèche, l'homme qui veut recevoir davantage de son prochain qu'il ne veut donner de soi au Seigneur Dieu⁸. »

François Delmas-Goyon, né en 1963, marié, études de commerce, maîtrise de théologie (Centre Sèvres) est diplômé de l'École Pratique des Hautes Études. Actuellement formateur pour le diocèse de Versailles, il prépare une thèse de doctorat : l'influence des écrits de François d'Assise sur la philosophie et la théologie franciscaines médiévales. Publication : *Saint François d'Assise le frère de toute créature*, coll. « Cahiers de l'École cathédrale » n° 85-86, Paris, Éditions Parole et Silence, 2008 ; il a traduit le *Sacrum commercium* et la Compilation d'Assise dans la nouvelle édition des « Sources franciscaines » : *Saint François d'Assise, Écrits, Vies, documents*, Jacques Dalarun éd., Paris, Éditions franciscaines / Éditions du Cerf, 2010.

8. *Admonition 17*, *ibid.*, t. I, p. 291.

Chronologie franciscaine

- **1181/1182.** – À Assise, naissance de François, fils du marchand Pierre de Bernardone.
- **1206** (fin de l'hiver). – Assigné par son père à comparaître devant l'évêque d'Assise, François renonce à tous ses biens et consacre sa vie à Dieu.
- **1208** (avril). – Trois compagnons rejoignent François: Bernard, Pierre et Gilles.
- **1209** (mai). – François et ses onze premiers frères se rendent à Rome pour soumettre à Innocent III leur forme de vie, que le pape approuve oralement.
- **1212** (mars). – Claire, une jeune noble d'Assise, s'enfuit de chez elle et se consacre à Dieu entre les mains de François. Elle fondera l'Ordre de Saint-Damien (Clarisses).
- **1217** (mai). – Le nombre des Frères mineurs est de l'ordre du millier. Envoi de frères en France, en Espagne, en Allemagne, en Hongrie et en Syrie.
- **1219** (automne). – Profitant d'une accalmie dans les combats, François rencontre le sultan d'Égypte al-Malik al-Kâmil en pleine V^e croisade.
- **1220** (fin septembre). – François renonce au gouvernement de la Fraternité mineure.
- **1223** (29 novembre). – Honorius III approuve officiellement la Règle des Frères mineurs.
- **1223** (nuit de Noël). – François met en scène la Nativité de Jésus à Greccio.
- **1224** (septembre). – Lors d'une retraite sur le mont Alverne, François reçoit les stigmates de la passion du Christ.
- **1225** (mars-avril). – François compose le *Cantique de frère Soleil*.
- **1226** (soir du 3 octobre). – mort de François. Les frères sont plus de cinq mille.
- **1228** (16 juillet). – Canonisation de François par le pape Grégoire IX.
- **1228-1229.** – Thomas de Celano écrit la *Vie du bienheureux François*.
- **1240/1241.** – Frère Jean, disciple de frère Gilles, écrit le *Du commencement de l'Ordre* (ex-Anonyme de Pérouse).
- **1244** (4 octobre). – Le chapitre général de Gênes demande aux frères ayant connu François de donner par écrit leur témoignage concernant sa vie et ses miracles.
- **1244/1246.** – Première rédaction de la *Légende des trois compagnons*.
- **1246** (11 août). – Léon, Rufin et Ange envoient leurs souvenirs au ministre général.
- **1246/1247.** – Rédaction de la *deuxième Vie* par Thomas de Celano.
- **1263** (mai). – Le chapitre général de Pise approuve la *Légende majeure* de Bonaventure.
- **1266** (mai). – Le chapitre général de Paris ordonne la destruction de toutes les légendes consacrées à saint François antérieures à la *Légende majeure*.
- **1276.** – Le chapitre général de Padoue décide de recueillir tous les souvenirs sur François qui ne sont pas contenus dans la *Légende majeure*.
- **1310/1311.** – Copie de la *Compilation d'Assise* (recueil des souvenirs de frère Léon).
- **1327/1337.** – Rédaction des *Actes du bienheureux François et de ses compagnons*, original latin des *Fioretti*.

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

- Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi:*
CROIRE ET CÉLÉBRER
- Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi:*
DISCERNER ET AGIR
- Claude Dagens: **PASSION D'ÉGLISE**
- Fiorenzo Facchini: **LES DÉFIS DE L'ÉVOLUTION:**
HARMONIE ENTRE SCIENCE ET FOI
- Jean-Luc Marion: **LE CROIRE POUR LE VOIR**
- Jean-Marie Lustiger: **L'EUROPE À VENIR**
- Stephen Green: **VALEUR SÛRE**
*Réflexions sur l'argent et la morale
dans un monde incertain*
- Michel Sales: **LE CORPS DE L'ÉGLISE**
suivi de *Pour introduire à la lecture
de La Promesse du cardinal Lustiger*
- Peter Dembowski: **DES CHRÉTIENS**
DANS LE GHETTO DE VARSOVIE:
épitaphe pour des morts oubliés

Vient de paraître dans la collection
Communio

Peter Dembowski:
DES CHRÉTIENS DANS LE GHETTO DE VARSOVIE

L'épisode micro-historique qui fait l'objet de ce livre (et que beaucoup ignorent) est la destinée de quelques paroisses catholiques qui ont fonctionné dans le « quartier spécial » de Varsovie (le mot *ghetto* ne figure pas dans les documents allemands) entre octobre 1939 et juillet 1942. À cette dernière date fut déclenchée l'*Aktion*, c'est-à-dire la déportation de 300 000 Juifs du ghetto vers Treblinka.

Ces Juifs catholiques, comment étaient-ils considérés par les Juifs demeurant « juifs » du ghetto ? Et comment les Juifs fidèles à leur identité apparaissaient-ils aux yeux des chrétiens issus de leur communauté ? Peter Dembowski creuse ces questions qui ont été pour lui difficiles à penser, difficiles à vivre, plus difficiles à raconter. Mais il a estimé que c'était pour lui un devoir de laisser ce témoignage.

Plus de soixante-dix ans nous séparent de ces événements. Les relations entre le monde juif et le monde chrétien ont évolué. Cependant le poids de ces *années quarante* se fait toujours sentir. En septembre 1942, les Juifs du ghetto ont été déportés ensemble vers Treblinka, chrétiens ou pas, et au printemps 1943, ceux qui restaient se sont soulevés ensemble. Presque tous sont morts. Finalement les trois églises ont été rasées, comme l'avaient été les synagogues. Il ne resta du « quartier » qu'un vaste amas de gravats, aujourd'hui déblayé et rebâti.

Peter Dembowski est professeur émérite à l'Université de Chicago (département de langues et littératures romanes). Né en 1925 à Varsovie, il s'engagea à dix-sept ans dans l'armée secrète polonaise. Arrêté par les Allemands lors d'une rafle en avril 1944, détenu à la sinistre prison Pawiak, et relâché le 3 mai, après que son organisation a réussi à soudoyer un gestapiste corrompu, il participa à l'insurrection de Varsovie du 1^{er} août au 2 octobre 1944; après la capitulation, fait prisonnier de guerre (Stalag XB Sandbostel), libéré par les Anglais, il continua de se battre, dans l'armée polonaise en Italie. Émigré au Canada en 1946 comme travailleur agricole, il poursuivit ensuite ses études à Paris et aux USA. Devenu professeur, il fit sa carrière universitaire à Chicago.

Hans Urs von BALTHASAR

Dieu et le drame du monde¹

Mesdames et Messieurs – je voudrais ajouter : chers amis, parce qu'en effet je n'ai jamais eu un auditoire semblable devant moi, je sens l'amitié de Milan chaque fois que je me trouve chez vous –, je vous remercie d'être venus. J'espère ne pas trop vous décevoir, parce que je dirai des choses extrêmement simples ; des choses qui ne sont pas dans ce grand cadre de philosophie et de culture qui vient de vous être indiqué.

À l'intérieur du thème proposé « Dieu et le drame du monde », je voudrais considérer plus précisément *comment Dieu entre dans le drame de ce monde*. Il ne s'agit donc pas de la tragédie de notre culture ou de l'histoire humaine en général. On pourrait dire à ce sujet une infinité de choses très pertinentes, mais ce serait des choses immanentes, purement humaines. Tandis que le drame pour moi consiste au contraire justement dans l'intervention de Dieu dans le monde.

Pour traiter un sujet aussi immense, je ne peux absolument rien inventer. Je ne peux que me tenir au plus près possible de la révélation, surtout du Nouveau Testament. C'est là que Dieu dit ce que lui-même décide de nous faire savoir, sur son intervention dans le monde, et sur ce que, au contraire, il ne veut pas nous dire.

Il y a des choses sur lesquelles Dieu maintient un silence divin que nous devons respecter. Nous ne devons pas croire, par exemple, que nous pouvons savoir, à travers nos spéculations, ce que le Créateur et Juge du monde fera de nous. Ceci concerne tout particulièrement le jugement final.

1. *Conférence tenue au Centro culturale San Carlo de Milan, le 21 avril 1983. Publication autorisée par l'auteur, texte non revu par lui. Voir Tramvai, n° 1, maggio 2003. Traduction française et sous-titres par A. Birot. Titre original : Dio e il drama del mondo.*

Nous voudrions le connaître par avance : le tout de cette histoire « dramatique » aura-t-il un « happy-end », ou pas ?

Je pense qu'une seule réponse chrétienne est possible à une telle question qui nous presse et nous tente : c'est le cadeau que Dieu nous fait, l'espérance.

L'espérance n'est pas quelque chose de vague. Elle est pour le chrétien une vertu théologale, c'est-à-dire quelque chose qui émane de l'intime même de Dieu. On parle de vertus infuses, avec une image quelque peu grossière, avec toutefois quelque chose de juste. C'est à l'intérieur du cœur de Dieu que l'espérance, la foi et la charité nous sont données, comme participation à quelque chose qui est en Dieu même.

Je ferai ici allusion au merveilleux livre de Péguy sur la deuxième vertu, qui nous fait voir que notre espérance émane au fond de l'espérance de Dieu même, de l'espérance du Christ de retrouver la brebis perdue, de l'espérance du père de retrouver le fils perdu qui finalement lui reviendra. Tout ceci est magnifiquement décrit par Péguy, et je vous renvoie à cette œuvre fondamentale.

Donc le cadeau le plus beau n'est pas une espèce de spéculation sur la fin du monde, mais cette chose bien plus vivante qu'est l'espérance, l'espérance en tant que participation à l'espérance de Dieu.

Je voudrais subdiviser mon exposé en deux parties. Une première partie se demande : Qui est le Dieu qui est en rapport avec le drame du monde ? Quelle est la figure de ce Dieu ? La seconde partie s'occupera du rapport du monde avec Dieu ; en d'autres termes : Que signifie ce monde pour Dieu ?

I. Quel est le Dieu qui, pour nous chrétiens, intervient en ce monde ?

Transcendant, et pourtant pas seulement spectateur

Vous connaissez tous, au moins superficiellement, l'œuvre théâtrale de Calderon « *Le grand théâtre du monde* ». Dieu veut s'octroyer une espèce de divertissement. Il voudrait assister à une représentation théâtrale, et au terme donner un jugement sur la représentation et les acteurs en particulier. C'est une œuvre grandiose, une œuvre baroque, qui a ses limites, dont nous allons parler. Nous ne voulons pas la décrire dans les détails. Quoi qu'il en soit, il y a une distribution des rôles : les âmes sont toutes égales au début ; c'est le monde qui leur donne des attributs divers : le roi par exemple, le riche, le pauvre, la beauté, la sagesse... A lieu ensuite la confrontation entre ces personnes, et c'est la représentation qui advient dans le monde. Dans la seconde partie de la pièce – très émouvante – il y a l'apparition de la mort. Les personnes disparaissent alors l'une après l'autre : d'abord le roi, puis le riche, etc. Ne demeurent plus que trois ou quatre personnages, et pour finir seulement deux. La représentation se termine sur le triomphe de la mort. Alors, toutes les âmes qui ont pris part à la pièce se retrouvent dénudées, dépouillées de leurs attributs, et Dieu émet son jugement final.

Il s'agit donc ici d'un Dieu majestueux, assis sur son trône, comme une sorte de spectateur du monde. C'est le Créateur, on le dit au début ; mais il est aussi celui qui établit les règles du jeu, et celui qui juge à la fin.

Cette œuvre est un *auto sacramental*, c'est-à-dire un acte de vénération du Très Saint Sacrement – ces drames étaient représentés à l'occasion de la fête du *Corpus Domini* –, où tout finit avec une invitation à l'Eucharistie – autrement dit, à la participation au festin divin ; la sainte Eucharistie étant précisément le contenu de ce festin.

Or, vous voyez, le problème est que Jésus-Christ n'entre pas du tout dans la représentation. Il apparaît seulement comme la récompense finale.

Quel est donc ce Dieu spectateur, qui toutefois donne aussi la loi ?

La loi est en effet l'un des personnages de la pièce, qui, dans tous les moments critiques du spectacle, chante « *Obra bien, que Dios es Dios* » (Agis bien, car Dieu est Dieu). C'est la conscience, c'est la crainte de Dieu, le fait de savoir ce qui est bien et ce qui est mal. Avec cette loi donnée, le Dieu de Calderon ressemble exactement au Dieu de l'Ancien Testament : à Celui qui du haut des cieux regarde ce qui arrive sur la terre.

Pourtant on ne peut pas dire que Yahvé, le Dieu de l'Ancien Testament, soit indifférent à ce qui arrive sur la terre : à côté de sa justice en effet, il y a toujours sa miséricorde. Il y a des moments très forts, où Dieu vit une espèce de drame intérieur entre sa justice et sa miséricorde, qui parfois apparaissent dans d'autres pièces de Calderon comme deux personnages qui dialoguent. Chez le prophète Osée, Dieu sait qu'au fond il devrait punir ; mais il se dit à lui-même : il y a quelque chose en moi qui se rebelle, quelque chose dans mes entrailles (et c'est le cœur de l'Ancien Testament ; pensez aux entrailles de la femme) qui s'oppose à cette punition ; et Dieu dit : « Je suis Dieu et non pas homme, donc je peux absoudre ».

On peut voir par conséquent que ce Dieu de Calderon, ce Dieu de l'Ancien Testament, est déjà sur le point de s'engager beaucoup plus profondément en ce drame.

À ce point il faut se demander : ce Dieu peut-il vraiment entrer sur la scène de ce monde ? Ne risque-t-il pas, en effet, de devenir par là un personnage plus ou moins tragique ?

Un Dieu qui s'engage dans le drame ne devient-il pas tragique ?

Les images de Dieu sont nombreuses dans les religions des peuples, les religions que nous appelons « païennes ». En certaines de ces religions, la création déjà est une lutte entre l'ordre et le chaos. Par exemple Mardouk, le Dieu de Babylone, au commencement vainc Tiamat, c'est-à-dire le chaos ; de cette victoire, tire son origine l'ordre du monde. Cette victoire doit être représentée tous les premiers de l'an, parce qu'avec une telle représentation l'ordre du monde est à nouveau rétabli.

Il y a d'autres divinités qui meurent et renaissent, ou ressuscitent avec les saisons de la nature. Des cultes de ce type étaient célébrés jusque dans

le temple de Jérusalem ; le prophète Ézéchiél nous le rapporte, témoin de semblables horreurs que Dieu lui montre dans le temple.

Mais au fond, n'est-ce pas là quelque chose de très humain, que de se représenter de la sorte une participation véritable de Dieu, située à l'intérieur du drame cosmique ? Dieu ne pouvant rester totalement insensible à toute la douleur, à l'injustice omniprésente, à toute la souffrance des innocents ou des peu-coupables ?

Autrement, s'il était insensible, pourrait-on encore croire qu'il est bon ?

Un jugement final, comme dans la pièce de Calderon, ne suffit pas à nous le rendre compréhensible. Il faudrait une espèce de participation de Dieu à tout ce qui arrive.

Mais alors, Dieu ferait partie de cette souffrance, il serait un Dieu qui change ? Mais ceci est une contradiction : il serait en effet, en ce cas, un Dieu dépendant de la liberté de ses créatures ; il aurait perdu sa supériorité divine pour devenir un élément de « ce » monde.

Dieu est ainsi, dans une grande partie des religions dont j'ai parlé : dans l'ancienne Égypte, à Babylone, etc. ; de même que dans les dieux de l'Olympe.

Il demeure tel aussi en beaucoup de systèmes de pensée modernes. Dans le système de Hegel par exemple, Dieu ne devient absolu qu'en traversant toutes les tragédies du monde ; celles-ci doivent être intégrées pour que l'absolu puisse s'élever au-dessus de ce devenir. Hegel nous le dit textuellement : Dieu ne peut être compris comme amour parfait, s'il n'assume pas tout ce qu'Hegel appelle le négatif, la souffrance, le travail ; autrement son amour ne serait pas sérieux, il ne serait qu'un jeu qui se déroule dans l'éternité, et ne serait pas réel. Cette théorie a une large diffusion encore aujourd'hui.

Comment donc concilier ces deux conceptions de Dieu : un Dieu vraiment libre face au monde, et un Dieu qui entre dans le drame du monde ? Il y a là deux perspectives nécessaires, mais qui semblent inconciliables.

Au-delà de l'aporie : le Dieu trinitaire

On ne peut rien comprendre au christianisme si l'on ne part pas et si l'on ne finit pas dans le dogme trinitaire. Dieu est en lui-même trine. Le Dieu trinitaire est en lui-même absolu : il est libre, il n'a pas besoin du monde – contrairement à ce qu'affirme Hegel – pour être l'amour, et un amour sérieux, absolu. Voici ce que nous croyons. Et Dieu démontre au monde, avec l'envoi de son Fils éternel qui souffre pour nous et avec nous jusqu'à la mort, qu'il est l'amour pour nous.

Ce Dieu est en même temps *au-dessus* et *à l'intérieur* du drame.

Ceci semble être une contradiction, que nous devons chercher à résoudre.

Mais déjà nous voyons que l'idée d'un Dieu trinitaire est absolument indispensable pour une approche du mystère de la tragédie ou du drame du monde. Le Saint-Esprit, la troisième personne en Dieu, constitue le lien entre le Père et le Fils, montrant qu'il n'y a pas deux formes de dieux, l'un

impassible et l'autre passible, mais qu'un même amour se manifeste dans les deux.

La Trinité explique avant tout qu'il puisse y avoir un monde.

Qu'il puisse y avoir un monde différent de Dieu, cela présuppose déjà que Dieu soit Trinité

Les plus grands scolastiques énoncent ce principe, qui est au fondement de toute la création : « Si Dieu n'était pas en trois personnes, il ne pourrait y avoir le monde ».

C'est la pensée de saint Thomas d'Aquin et de saint Bonaventure : c'est une bonne chose qu'il y ait quelque chose d'autre en Dieu, parce qu'en Dieu il y a quelqu'un qui est Autre que le Père et quelqu'un qui est Autre que le Père et le Fils. « *De necessitate si est productio dissimilis, praeintelligitur productio similis* », dit saint Bonaventure (*in Hexaemeron*, XI, 9). C'est-à-dire : Nécessairement, s'il y a une production de dissemblable à Dieu – et nous tous nous ne ressemblons que très lointainement à Dieu : nous sommes bien des images de Dieu, mais nous sommes *dissimiles*, dissemblables, nous n'avons pas une similitude avec Dieu –, alors, est pré-intelligée une production de semblable – il faut d'abord qu'il y ait une altérité en Dieu, un Autre en Dieu qui soit le même Dieu.

Bonaventure dit encore : « *inaequalitates oriuntur ex aequalitate* » (les inégalités sont issues de l'égalité. *Ibid.*). Et c'est une chose très importante, à laquelle la scolastique malheureusement n'a plus pensé ensuite.

Au fond, c'est ce qu'affirme saint Paul, quand il dit dans la lettre aux Colossiens que tout a été créé dans le Fils, par le Fils, et pour le Fils ; ou ce que dit saint Jean dans le prologue : que rien n'a été créé en dehors de lui, et que tout en lui était vie et lumière.

C'est la seule explication pour un monde qui ne soit pas en soi la négation de l'absolu, donc quelque chose d'inférieur, de déchu ; comme par exemple dans le bouddhisme où existe l'être vrai mais tout ce que nous sommes ici-bas n'est qu'illusion. L'absence de l'idée trinitaire fait que le monde, dans ces religions, devient le négatif de Dieu. Nous trouvons la même vision chez Plotin, avec l'unité parfaite de Dieu, et toute la pluralité du monde qui ne vaut rien mais doit rentrer dans l'Un.

Ce sont donc les présupposés grâce auxquels nous pourrions maintenant faire quelques pas en avant.

La Trinité, donc, nous permet d'entrevoir – de manière purement formelle pour le moment – que Dieu peut être en même temps transcendant à la représentation cosmique (Père), et participer intérieurement à la représentation (Fils). Les deux, comme je disais, sont liés par la médiation de l'Esprit Saint, qui est une émanation du Père et du Fils, l'unité d'un amour producteur (celui du Père) et d'un amour qui reçoit (celui du Fils). Ceci est une première approche.

L'engagement divin – trinitaire – précède la création.

Maintenant que le problème crucial est posé, voyons les deux versants. Si le Fils s'incarne, et récite avec nous sur la scène cosmique, ceci peut-il laisser le Dieu transcendant, *le Père éternel*, indifférent ? Ou bien l'engagement du Père, la miséricorde de Dieu avec ses créatures, ne seront-ils pas plus profonds avec le christianisme qu'avec l'Ancien Testament ? Comme nous dira saint Paul dans l'épître aux Romains : « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils... ». Une pensée semblable, toutefois, doit éliminer toute inclusion mythique de Dieu dans le drame du monde : Dieu n'est pas une des forces de ce monde, il est fondamentalement libre de prendre part ou pas à la représentation.

Mais une chose est tout autant fondée, et depuis toujours, dans l'Écriture : c'est que *le Fils*, de toute éternité, s'est offert, s'est engagé librement, pour que la création que Dieu veut faire réussisse. Il entend s'engager jusqu'à la mort, et c'est un engagement absolument libre. Nous trouvons ceci clairement dans la première lettre de saint Pierre, qui dit : « Avec un sang précieux comme celui d'un agneau sans défaut et sans tâche, le Christ, connu d'avance avant la création du monde, et manifesté dans la suite des temps pour vous » (1 *Pierre* 1, 19). Le risque de Dieu, qui laisse partir à la dérive toute la liberté humaine, se fonde sur ce libre engagement qui précède la création ; pour autant il précède aussi la liberté de l'homme, et la chute naturellement prévue. Il y a donc en premier lieu un abandon libre du Fils, qui ira jusque dans l'abîme, dans la gueule de la mort. C'est un libre engagement, comme le rapporte saint Jean : « Personne ne me prend ma vie, mais je la donne de moi-même. Et j'ai le pouvoir de la donner » (*Jean* 10, 18). Et encore, dans l'Apocalypse : J'ai le pouvoir sur la mort et sur l'enfer : « J'ai les clefs de la mort et de l'enfer » (*Apocalypse* 1, 18). Une telle liberté du Fils devant la mort est à l'origine de tout : ensuite seulement, il y aura les libertés créées, et tous les abandons volontaires dans les filets de la voracité de l'injustice, de la concupiscence, de la maladie et de la mort, à commencer par la nature – les poissons les plus gros qui dévorent les plus petits – pour continuer ainsi dans l'histoire humaine.

L'histoire naturelle, qui est aussi l'histoire humaine, est fondée sur cette première décision trinitaire. Autrement elle se serait pour toujours tournée contre Dieu.

Cet engagement révèle Dieu comme Amour

Le risque de Dieu, qui est à l'origine de tous les risques – le Père qui risque son propre Fils – n'est pas seulement le fondement de la création ; il est aussi la révélation tout entière de soi opérée par Dieu, l'auto-révélation de Dieu. Il n'y en a pas d'autre. Pour reprendre la citation, « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accorderait-il pas tout ? » (*Romains* 8, 32). Dans cette donation du Fils, Dieu ne se réserve plus rien, il n'y a plus rien en arrière qui serait caché. Dieu, dans cette offrande du Fils, montre tout ce qu'il est.

Mais que signifie pour le Fils : « donner sa vie pour le monde » ? Que signifie ce que nous dit saint Jean : « La lumière entre dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas saisie » ?

Ce que vit l'Amour, engagé à reprendre le monde par-dessous.

Cela signifie ultimement, nous le savons par le Christ crucifié, expérimenter divinement l'abandon complet du Père.

« Eli, Eli, lama sabachtani » (*Matthieu 27, 46*). « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

Cette parole est une parole certainement authentique. On a cru que le Christ se tournait vers le prophète Élie, et on lui aura donné l'éponge imbibée pour qu'il puisse vivre plus longtemps ; on verrait alors si Élie viendrait le libérer. En réalité le Christ se tourne vers le Père ; et ces ultimes paroles du Christ contiennent un point d'interrogation, parce qu'il ne sait plus. Cet abandon enlève tout sens. Le Christ doit passer à travers ces ténèbres de l'insensé, du sens qui n'est plus compris, parce qu'il doit assumer ce monde. Il doit passer pour ainsi dire en dessous de tout ce qu'il peut y avoir de ténébreux en ce monde. Ce passage en dessous est précisément sa liberté. On ne peut dire qu'il expérimente l'enfer, parce qu'il expérimente quelque chose qu'aucune simple créature ne peut éprouver : ce que signifie être abandonné par le Père, de qui il vit éternellement. C'est beaucoup plus bas que tout enfer, quel qu'il soit. Cette expérience, là où elle est vécue, dans les interrogations qu'elle pose, est atemporelle. En ce point d'interrogation il n'y a aucune espérance. Le Crucifié ne peut se dire à lui-même que, trois jours après, tout sera fini et qu'il sera ressuscité. Mais le Fils vit ce naufrage sans temps parce qu'il a déposé son espérance auprès du Père et s'est dépouillé de tout pour ne plus être que pure obéissance par amour.

Il y a de nombreux mystiques chrétiens qui nous témoignent de la possibilité d'une semblable « éternité » vécue et expérimentée. La *Nuit obscure* de saint Jean de la Croix par exemple nous dit sans ambiguïté que cette expérience de l'abandon de Dieu est atemporelle : ça a toujours été ainsi, et ça le restera toujours – puisque l'espérance est cachée ; elle est voilée, elle est auprès de Dieu.

Cette expérience embrasse par-dessous, en allant au-delà, tout enfer possible, quel qu'il soit.

Je le répète, seul le Fils peut avoir expérimenté ce que signifie avoir perdu Dieu pour l'éternité.

Nous pouvons maintenant affirmer que l'enfer est un état possible seulement à l'intérieur de cette « diastase », cet écartement entre le Père et le Fils qui se manifeste dans la Croix. Ceci ne signifie pas, soyons bien attentifs, qu'il n'y ait personne en enfer. Ce n'est pas une déduction possible. Cela signifie plutôt que ce feu qui dévore celui qui refuse l'amour de Dieu, est un feu qui est en lui-même. C'est la pure contradiction entre l'ordination de la créature à Dieu et la négation de cette ordination interne. Et c'est cette négation de ce qui est proprement en l'homme qui dévore le damné. Dieu n'a besoin de damner personne : qui ne veut pas Dieu, se condamne par soi-même.

Le centre de notre foi

Cette expérience du Christ est la puissance de prendre sur soi les ténèbres, c'est-à-dire le péché du monde. Cet abandon souffert *pro nobis*, pour nous, est le centre de notre foi. Il y a des théologiens qui ne veulent plus entendre cette parole ; ils ont égaré le centre de la foi.

Et il est nécessaire que le Christ ait su pourquoi il mourrait. Il y a des théologiens qui le nient aujourd'hui. Mais un Christ, qui ne saurait pas que c'est pour moi et pour vous qu'il meurt, ne le ferait pas.

C'est donc sur cette extrême preuve de l'amour que repose la création, son drame, et sa résurrection.

Toute *sequela*, toute marche à la suite du Christ signifie alors porter le poids du monde pour les autres ; avec les autres, mais surtout pour les autres ; de quelque manière qu'on le fasse.

Mais il nous faut poser encore une question : quel intérêt Dieu a-t-il à créer un monde aussi difficile, pour le sauver avec tant d'effort ?

C'est la seconde partie de mon exposé, qui sera beaucoup plus brève que la première.

II Que signifie le monde pour Dieu ?

Nous avons déjà réfuté la thèse de Hegel. Le monde n'est pas un accomplissement pour Dieu, Dieu ne s'accomplit pas à travers le monde. Nous devons exclure tout autant une seconde hypothèse, qu'on peut trouver dans certains livres catholiques, d'après laquelle Dieu voudrait se procurer avec la création du monde une gloire plus grande : Dieu a sa gloire intérieure, mais il voudrait qu'elle lui soit aussi reconnue de l'extérieur, par la créature ; et il se crée ainsi une gloire nouvelle. Une telle manière de penser nous semble très limitée.

Il n'y a, au fond, que le mystère de la Trinité qui nous permette un accès à cette question : que signifie le monde pour Dieu ?

La vie interne de Dieu comme événement, échange d'amour

Nous devons dire deux mots, très brefs et sommaires, sur la vie interne de Dieu dans l'éternité : une vie qui est simplement le contraire d'une immobilité, où tout serait fixé d'avance.

Une vie est un événement perpétuel. Tout être vivant est constamment dans le devenir de ce qu'il est. Nous ne voulons pas utiliser le terme « devenir » en Dieu ; mais il faut utiliser le terme d'« événement perpétuel ». L'engendrement du Fils est un événement perpétuel. Et de même la spiration de l'Esprit-Saint, qui a lieu en tout instant. (Ce ne sont pas des événements temporels ; dans nos instants temporels, ils ont lieu en tout instant.)

Cette vie en Dieu n'est pas seulement un événement, elle est exactement un échange entre les personnes, avec tout ce qu'il y a de positif dans l'expérience humaine d'échange. Ceci est très important, parce que Dieu

nous offre une participation à sa joie même, à cet échange toujours renouvelé: la joie de se donner réciproquement et de s'accepter réciproquement. L'amour est toujours plus grand que le savoir. On peut dire paradoxalement que le savoir divin est éternel, mais que son amour est plus éternel. C'est-à-dire qu'il y a en Dieu une joie toujours nouvelle de connaître le Père, de connaître le Fils, et d'avoir l'Esprit qui anime cet amour éternel du Père et du Fils. « L'amour est toujours plus »: c'est une définition de l'amour. Il n'est jamais inclus dans un concept, mais déborde toujours le concept. Ce toujours-plus est une forme immanente de la vie divine, qui est infiniment plus vivante et plus aimante que notre vie et que notre amour.

C'est à partir de ceci, je crois, que l'on peut dire quelque chose sur le sens du monde. On peut dire, et même il faut dire, que le monde, tel qu'il est créé, est en définitive un objet de donation et d'échange entre les personnes divines.

Le monde en Dieu: objet de donation mutuelle dans l'échange d'amour

Le Père, dit l'épître aux Éphésiens, veut montrer toute la grandeur du Fils (*Éphésiens* 1, 10). Il convoque tout ce qui est sur la terre et dans le ciel, pour montrer que le Fils est la tête de tout cela, et que tout ce corps cosmique n'est autre qu'une manifestation de la gloire du Fils.

Le Fils, à son tour, veut montrer combien grande est la bonté du Père qui permet cela. Et il doit régner jusqu'à ce qu'il ait amené le monde entier aux pieds du Père, pour montrer que Dieu le Père est tout en tous. Le Fils est venu en ce monde pour la gloire du Père.

L'Esprit, qui est l'amour mutuel, ne veut rien faire d'autre que manifester au monde quel est l'amour du Père et du Fils, qui est l'amour éternel.

– Chacune des personnes divines a un point de vue sur le monde, mais c'est un point de vue trinitaire, qui offre le monde à Dieu. Il y a une donation perpétuelle en Dieu. On peut dire qu'il y a une adoration mutuelle en Dieu. Puisque le Fils est Dieu, pourquoi le Père ne l'adorerait-il pas ?

Il y a donc *une décision trinitaire* :

– Le Fils, depuis toujours, s'offre pour porter le monde à son accomplissement. *Le Père* accepte depuis toujours cette offrande d'amour du Fils, et peut donc disposer de cet amour du Fils; il peut « placer » le Fils dans un état d'obéissance, nous montrant par là ce qu'est le véritable amour du Père, et donc le véritable amour de la créature à l'égard de Dieu, et que cette obéissance que nous devons au Père est au fond l'amour.

– Le Père, disais-je, peut disposer de cet amour éternel du *Fils*: « Je veux tout ce que tu veux. Si tu veux le monde, je suis prêt à le conduire à toi ». C'est la preuve qu'en Dieu, pour les personnes divines, le monde acquiert toute sa valeur en tant qu'objet de cette mutuelle donation.

– Et *l'Esprit*, disais-je, est le sceau de l'unité entre ces deux formes de l'amour; et il est prêt à le porter jusqu'à son accomplissement, jusqu'à la Croix. Il a son rôle dans la Croix: quand se vérifie cette diastase entre le

Père et le Fils, le Père ne doit pas intervenir dans cet abandon ; le Fils doit expérimenter cet abandon ; et l'Esprit agit entre les deux.

Conclusion

L'engagement dans le drame du monde n'a pas changé Dieu

Je conclus avec une pensée qui me semble absolument nécessaire : le monde est une manifestation de ce qui en Dieu est depuis toujours déjà présent, une manifestation de ce qui en Dieu est réel. Encore contre la pensée de Hegel : Dieu réalise des possibilités d'amour qui sont depuis toujours déjà incluses en Dieu. Elles sont déjà incluses depuis toujours en mode « fini » dans l'amour « infini » de Dieu. Donc le monde ne présuppose aucun changement en Dieu. Rien n'est en dehors de Dieu. Il est impossible qu'il y ait quelque chose en-dehors de lui, puisque Dieu est tout.

La kénose exprime la logique trinitaire éternelle de l'amour

Nous parlons alors de *kenosis*, c'est-à-dire du fait que le Fils dépose ses attributs éternels en les laissant au ciel, et devient homme jusqu'à l'obéissance de la Croix. Cette kénose, cet abandon, est quelque chose qui est depuis toujours déjà présent en Dieu, parce que le Fils a déjà depuis toujours rendu au Père tout ce qu'il était. Il a depuis toujours reposé son être dans le cœur du Père. « Il est tourné vers le sein du Père », dit saint Jean dans son prologue. Seule la théologie catholique peut dépasser tout ce qui est contenu chez Hegel et tout ce qui dérive de Hegel, par exemple Marx. Ce n'est pas un problème de logique, comme le pensait Hegel ; mais un problème d'amour, qui a en chaque cas sa logique propre. Selon la logique, $A = A$. Mais dans la logique de Dieu, $A = B$. « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » Comment peut-on être auprès de Dieu et Dieu en même temps ? Voici le début de la logique de Dieu. La logique de l'Amour dépasse la logique de la dialectique hégélienne.

L'issue du drame est dans les mains de Dieu

Reste, pour conclure, un dernier grand problème : et si l'œuvre de Dieu échouait, parce que l'homme se refuse à la grâce ? Dieu ne peut contraindre l'homme à accepter la grâce ; il doit permettre que celui-ci se damne, s'il le veut. Ce n'est pas Dieu qui damne ; c'est l'homme qui veut s'en aller.

Question : la liberté de l'homme est-elle plus forte que celle de Dieu ? C'est le dernier aspect du drame. C'est le fond du drame. Une liberté en effet ne peut être contrainte de l'extérieur, assujettie par une force plus grande.

Que dire ? Il n'y a aucune théorie qui précède le jugement final de Dieu. Nous ne pouvons pas dire à Dieu : « Si tu veux être logique, tu dois trouver

la manière de pardonner à tous». Nous ne savons rien sur le jugement final de Dieu et sur la possibilité d'une damnation. Nous ne savons pas si l'enfer est vide ou pas.

Je reviens donc à ce que je disais au début : ce qui nous reste, c'est l'espérance ; l'espérance pour tous les hommes.

Prier pour tous – espérer pour tous

Il y a une histoire de l'espérance chrétienne qui est assez triste. Saint Augustin, contre ceux qui croyaient pouvoir prouver que tout homme doit être sauvé, répondait : « Non ! il y a toutes les paroles de l'Écriture qui nous disent qu'il y a un péché qui ne sera pas pardonné dans le monde futur ». C'est une ombre qui couvre une large partie de la théologie de l'occident. Saint Augustin a dit une fois : « Je ne peux espérer que pour moi seul ». C'est une pensée terrible que saint Thomas d'Aquin a un peu adoucie en disant : « Je peux espérer pour tous ceux qui sont mes semblables, avec lesquels je me sens uni ». Mais ceci est-il suffisant ?

Nous avons d'autres raisons pour espérer. Nous avons des déclarations de l'Écriture, du Nouveau Testament. Les passages qui parlent explicitement de l'enfer sont avant tout des phrases du Christ antérieures à la Passion, tandis que les grandes théologies d'après la Passion – celle de saint Paul en premier lieu, puis celle de saint Jean – ont des passages qui englobent la totalité : « Quand je serai exalté sur la Croix, j'attirerai tout à moi ». Et « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » ; c'est pour cela que l'Église doit « prier pour tous les hommes » – pour chaque homme –, comme dit saint Paul dans la première lettre à Timothée (1 *Timothée* 2, 1-4). Il y aurait d'autres passages encore à ce sujet. Qu'il suffise d'avoir rappelé qu'il y a une prescription de prier pour tous les hommes ; ce serait dès lors une contradiction si Dieu nous demandait de prier pour tous, tout en nous disant avec certitude que cette prière ne sera pas exaucée. Ceci est impossible.

Toujours à propos de ce thème, il y a une idée sur laquelle il me plait de réfléchir : c'est que le damné voudrait être abandonné par Dieu, il voudrait être seul avec lui-même ; mais y a-t-il la possibilité, pour celui qui voudrait être seul avec soi-même, de l'être vraiment ? Ne rencontrera-t-il pas toujours celui qui est l'Abandonné par Dieu sur la Croix ? N'y aura-t-il pas alors, pour celui qui veut être un monologue avec lui-même, la nécessité de parler avec Dieu dans la faiblesse extrême de la Croix ? Ce ne sera pas une force d'en-haut qui le contraindra à se convertir ; mais ce sera le Faible à côté de lui, qui lui montrera qu'il ne peut être seul.

Limitons-nous donc à ces raisons d'espérance, et laissons les certitudes à Dieu. Nous avons une sainte magnifique pour cette sorte d'espérance, qui est la petite Thérèse de l'Enfant Jésus. Relisez ce qu'elle dit sur l'espérance : « On n'a jamais trop de confiance en Dieu ». Elle a un passage dans lequel Dieu dit qu'il sera toujours au-delà de tout ce que l'on peut espérer de lui.

SIGNETS ————— **Hans Urs von Balthasar**

Je voudrais souligner comme conclusion la nécessité pour tout mouvement ecclésial, comme pour toute réflexion théologique, de plonger ses propres racines dans la révélation de la Trinité, de la Croix et de l'abandon, de même que dans l'Église, qui est fondée dans la communion trinitaire. Ici seulement nous pouvons porter avec Dieu le poids du monde. Et la libération qui nous sera donnée, de ce poids que nous portons, sera non seulement notre libération mais aussi celle des autres.

Claudiel conclut son magnifique drame *Le soulier de satin* avec les paroles : « Délivrance aux âmes captives ! ».

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988, fut membre de la Commission théologique internationale et membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*, Cardinal en 1988. Sa bibliographie compte 119 ouvrages, 532 articles (partiellement repris dans *Skizzen zur Theologie, 5 volumes*) 110 traductions. Dernière publication en français : *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Cerf, 2008.

Thomas ALFERI

S'ouvrir/s'offrir Benoît XVI invite le monde de la culture au dialogue aux Bernardins

S'agissant d'un discours public, les manuels de rhétorique nous enseignent l'importance de la phrase finale. En effet, la dernière phrase d'un discours peut fortement marquer les auditeurs. En politique, on peut trouver des cas où elle a marqué les auditeurs plus que les autres parties du discours. La phrase finale s'avère capable de susciter des sentiments vifs chez les auditeurs qui, en quittant la salle, se souviennent de l'orateur et de son message. Il faut se garder de minimiser la portée herméneutique de ces sentiments. Ils peuvent être décisifs. Les sentiments qu'un discours suscite peuvent faire office d'une porte qui donne ou qui ne donne pas sur la juste compréhension de ce que l'orateur a voulu dire¹. Chose délicate, surtout quand il s'agit d'un discours de quelqu'un que l'on ne connaît pas bien ou dont on ne partage pas forcément les points de vue. Ici, tout peut se perdre ou se gagner. Évidemment, beaucoup d'orateurs, conscients de ces propriétés de la phrase finale, s'en servent pour en venir à l'essentiel de leurs propos. C'est dans cette optique que je vous invite à vous approcher du discours que Benoît XVI a tenu le 12 septembre 2008 au collège des Bernardins à Paris ; un discours adressé *au monde de la culture*, en d'autres termes : adressé à un public composé de savants, d'académiciens, de politiciens, d'artistes, de quelques chefs d'entreprise, un public qui était donc hétérogène et surtout séculier.

1. Voir une remarque de Benoît XVI tirée de la préface de *Jésus de Nazareth*. « Il est clair que je n'ai pas besoin de dire expressément que ce livre n'est en aucune manière un acte du magistère. [...] Aussi chacun est-il libre de me contredire. Je prie simplement les lectrices et les lecteurs de me faire le crédit de la bienveillance sans lequel il n'y a pas de compréhension possible. » BENOÎT XVI, RATZINGER, J. *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion 2007, 17. *Mutatis mutandis*, ces lignes pourraient s'appliquer au discours aux Bernardins.

« Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable². » La phrase finale du discours de Benoît XVI clôt une communication exigeante qui semble avoir pour sujet principal les particularités de la culture monastique, notamment celle des Cisterciens. À cet égard, l'intention du Saint-Père pourrait se résumer de la manière suivante : rappeler à ses auditeurs que la culture européenne d'aujourd'hui s'enracine dans la culture monastique et qu'elle ne peut que perdre en qualité en s'en éloignant. Finalement, Benoît XVI suggère à ses auditeurs, le *monde de la culture* réuni dans l'ancien collège des Cisterciens à Paris, de garder un certain lien avec ses origines monastiques. Concrètement, il leur conseille de ne pas exclure la question de Dieu, ou le phénomène religieux de leur champ de vision.

Les phrases finales, on le sait, sont capitales. Comme souvent, *le diable se cache dans les détails*. Quels sentiments la phrase finale du discours du Pape aux *Bernardins* aurait-elle pu susciter ? Comment aurait-elle sonné à l'oreille d'un auditeur qui se consacrerait depuis un certain temps au dialogue entre l'Église et le monde de la culture ? « Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable.³ » À réentendre cette phrase ainsi, on note une tonalité surprenante. Quelque part, elle semble marquer un point de rupture avec les propos que le magistère de l'Église a adressés auparavant au monde de la culture⁴. Toujours dans des nouveaux contextes, on y a repris un message essentiel de *Gaudium et Spes*. Au chapitre 59, les Pères conciliaires avaient insisté sur l'autonomie de la culture. « La culture, en effet, puisqu'elle découle immédiatement du caractère raisonnable et social de l'homme, a sans cesse besoin d'une juste liberté pour s'épanouir et d'une légitime autonomie d'action, en conformité avec ses propres principes⁵. » Ainsi le Concile avait-il posé des jalons pour un futur dialogue entre l'Église et le monde de la culture – un dialogue respectueux entre deux domaines indépendants et libres dont l'Église affirmait même avoir besoin afin de mieux percevoir et présenter « la vérité révélée⁶ ». Au regard de ces énoncés conciliaires, on peut se demander

2. BENOÎT XVI, *Rencontre avec le monde de la culture au Collège des Bernardins le 12 septembre 2008 à Paris*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/index_fr.htm, date de téléchargement : 7 juin 10, désignation brève : *Bernardins*.

3. *Ibid.*

4. Voir entre autres « Le monde est une réalité autonome, il a son autonomie. Cela concerne également l'autonomie de la culture et, avec celle-là, celle de l'art », JEAN PAUL II, *Discours à des artistes et à des journalistes, 19 novembre 1980 à Munich* ; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/november/index_ge.htm, date de téléchargement : 7 juin 2010.

5. GS 59.

6. Voir GS 44.

si l'idée de l'autonomie du monde des cultures et par la suite celle d'un dialogue entre ce monde et l'Église ne seraient plus chères à Benoît XVI dont on colporte déjà partout le goût pour le catholicisme des années 50. Parlant d'une « culture véritable », mieux : d'une culture qui devrait remplir quelques critères – la recherche de Dieu, et la disponibilité à l'écouter – pour être « véritable », Benoît XVI semble aller à l'encontre de l'idée que le monde culturel a, selon *Gaudium et Spes*, « ses propres principes »⁷. Souligner l'enracinement de la culture européenne dans le monachisme, ne correspondrait pas tout à fait à l'idée de *Gaudium et Spes* selon laquelle la culture « découle immédiatement du caractère raisonnable et social de l'homme »⁸. En conséquence, on pourrait craindre que, pour le Pape, le dialogue avec le monde des cultures ne doive se muer dorénavant en un enseignement doctrinal que l'Église seule serait en droit d'assurer. Est-ce la bonne compréhension de la phrase finale ? Quand on examine une communication similaire que Benoît XVI a donnée tout récemment au monde de la culture à Lisbonne, elle s'avère court-circuitée.

« L'Église se fait dialogue » – citant cette belle phrase de l'encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI, le Saint-Père met ici en avant que l'Église ne veut pas du tout se soustraire à un « dialogue sans ambiguïté et respectueux » avec le monde de la culture⁹. Et il poursuit ses réflexions sur le dialogue avec le monde de la culture : « Étant donné la diversité culturelle, il faut faire en sorte que les personnes non seulement acceptent l'existence de la culture de l'autre mais aspirent aussi à s'en enrichir et à lui offrir ce que l'on possède de bien, de vrai et de beau¹⁰. » Retenons que pour Benoît XVI le dialogue avec le monde de la culture, un monde autre et donc autonome, est d'une très grande importance. Cependant, il lui donne une accentuation propre. À Lisbonne, le Saint-Père fait valoir que l'idée du dialogue présuppose que les partenaires s'ouvrent réciproquement. Selon lui, un dialogue authentique exige que les partenaires se laissent enrichir par ce que l'interlocuteur respectif apporte, par sa beauté et par sa vérité propre. Loin d'abandonner l'idée du dialogue avec le monde de la culture, dialogue entre deux domaines autonomes, Benoît XVI envisage de la pousser à un niveau supérieur et à un niveau plus exigeant. En clair, il fait ressortir sa conviction profonde selon laquelle un dialogue implique un engagement d'amour. Une telle conviction peut se repérer déjà dans ses écrits théologiques¹¹ et on peut la rattacher aisément à certains passages de sa première

7. *Ibid.*

8. *Op. cit.*

9. Voir BENOÎT XVI *Rencontre avec le monde de la culture. Centre culturel de Belém, 12 mai 2010 à Lisbonne*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_benxvi_spe_20100512_incontro-cultura_fr.html, date de téléchargement : 7 juin 2010.

10. *Ibid.*

11. Voir par ex. RATZINGER, J. *Les principes de la théologie catholique, Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1982, 377 s.

encyclique *Deus Caritas est*¹². Dans le dialogue, on s'engage à s'ouvrir à autrui, à sa beauté et à sa vérité propre et, en même temps, à lui offrir ce que l'on possède soi-même de bien, de vrai et de beau. Bref, à lui offrir son identité, à s'offrir. *S'ouvrir/s'offrir* – un principe qui me paraît bien résumer l'idée qui, pour le pontife romain, devrait sous-tendre tout dialogue avec le monde de la culture. *S'ouvrir/s'offrir* – noté avec une barre oblique au milieu, il ne s'agit pas d'une dichotomie, mais plutôt d'un principe unique et quelque part paradoxal. À mon sens, on ne devrait pas en faire abstraction dans l'interprétation du discours que le Saint-Père a tenu au Collège des Bernardins. Mais comment ce discours-là en est-il modelé ?

D'abord, un *s'ouvrir*. Certes, un *s'ouvrir* plutôt gestuel, mais tout aussi parlant. Car pour les Papes, ce sont aussi les gestes qui comptent¹³. Ici, un geste discret exprimant l'hospitalité : ouvrir largement les portes d'un centre de culture et de formation chrétienne et y inviter les *fleurons* de la culture séculière. Il ne faut pas sous-estimer la valeur herméneutique de la situation. Au contraire. Il importe de considérer que le cadre général de ce discours de Benoît XVI fait exception parmi toutes les communications pontificales habituellement intitulées *Au monde de la culture*. Pour être clair, le Pape n'a pas été invité. On ne peut parler d'une rencontre qui se serait passée sur un terrain séculier comme à Lisbonne ou à Prague, ou du moins sur un terrain *mixte* comme à Ratisbonne. Le Pape n'a pas été invité. C'est lui qui invite. Le discours au Collège des Bernardins est le discours d'une réception. Benoît XVI reçoit le monde de la culture. Il le reçoit dans un ancien monastère cistercien transformé aujourd'hui en centre de culture et de formation catholique. Il le reçoit donc *chez lui*. Une réception respectueuse où ce cadre exceptionnel entre en ligne de compte quand on veut bien comprendre son discours. Ajoutons que le respect paraît mutuel. Manifestement. Pourquoi ne pas prendre la présence du monde de la culture séculière française dans ce fief de la culture chrétienne catholique elle aussi comme un signe de son profond respect envers cette dernière ? Certes, la France est une société douloureusement sécularisée dans son histoire, profondément marquée par la séparation de l'Église et de l'État, une société enfin qui prend part aujourd'hui aux tendances individualistes – une caractéristique de tous les pays occidentaux. Tout de même, la réception d'un Pape peut encore occasionner des rassemblements. Du côté du Pape, la *surprise* et la réjouissance se trouvent là : une élite culturelle de ce monde séculier est venue à sa réception. Elle paraît intéressée par son point de vue. La situation est bien propice à l'exposé qu'il va aborder. Le *s'ouvrir* initié par le Pape au profit du *monde de la culture* sera suivi par un *s'offrir*.

12. Voir BENOÎT XVI, *Dieu est Amour*, Paris, Bayard, 2006, 37 s. (surtout chap. 16-18).

13. À propos des gestes de Benoît XVI, voir les observations de VERWEYEN, H. *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI Die Entwicklung seines Denkens* Darmstadt, WBG 2007, 23, 135.

S'offrir, c'est-à-dire exposer l'identité de la culture chrétienne. Mais d'abord le Pape tient à présenter ce qui spécifie la culture monastique qui pour lui imprègne toujours l'atmosphère du bâtiment dans lequel il a la joie de donner sa réception. Une mise au point de ce qui constitue la culture monastique est donc de mise. Sans vouloir être exhaustif, il évoque uniquement des moments constitutifs. Sa présentation peut se subdiviser selon plusieurs thèses d'ordre anthropologique. Seulement, la question *qu'est-ce que l'homme?* y est légèrement modifiée. En effet, Benoît XVI entreprend dans son discours de relever ce qui est propre à l'homme monastique, au moine. Une telle anthropologie monastique n'est toutefois pas sans rapport avec l'anthropologie générale. Tout au contraire. Car *premièrement*, « *quaerere Deum* », l'homme est à la recherche de Dieu. *Homo religiosus* dirait Mircea Eliade, entre autres. Cependant, pour ce qui est du moine, cette recherche de Dieu est motivée par les Écritures Saintes, par une révélation donnée qui lui a été transmise. *Deuxièmement*, l'homme est un être social. *Zoon politikon*, dirait Aristote. Cependant, pour ce qui est du moine, son côté social se réalise dans le fait qu'il se retrouve d'emblée dans la communauté avec d'autres croyants qui « cheminent avec lui dans la foi »¹⁴. *Troisièmement*, l'homme est un être esthétique. *Homo aestheticus*, dirait entre autres Luc Ferry. Cependant, pour ce qui est du moine, les œuvres d'art n'ont pas leur fin en elles-mêmes. Pratiquant de l'art, le chant des psaumes en premier lieu, il cherche plutôt à imiter humblement l'esthétique divine, la beauté avec laquelle le Dieu créateur a marqué sa création. *Quatrièmement*, l'homme lit et il cherche à comprendre ce qu'il lit. *Homo lector*, aurait pu dire Roland Barthes. Cependant, pour ce qui est du moine, l'herméneutique de la Bible qu'il lit et étudie s'effectue toujours dans une tension féconde entre l'intelligence du texte et l'amour pour la Parole du Seigneur qui, pour le moine, transparait à travers les signes. *Cinquièmement*, l'homme travaille. *Homo laborans* ou *homo faber*, diraient Hannah Arendt, Max Frisch et d'autres. Cependant, pour ce qui est du moine, le travail n'a pas une fin en soi. Le travail monastique est plutôt à considérer comme une collaboration avec Dieu qui, dès la création, « continue d'œuvrer dans et sur l'histoire des hommes »¹⁵.

Si le Saint-Père avait terminé sa communication à ce moment-là, on aurait pu la confondre aisément avec un genre de « visite guidée ». On aurait alors pu dire que c'était une présentation bien érudite de la culture monastique. Le public aurait pu en « accepter l'existence », pour le dire dans les mots par lesquels Benoît XVI a dénoncé au Portugal un dialogue superficiel et inauthentique. Le *s'offrir* que le Pape envisage aux *Bernardins* n'en restera pas là. Benoît XVI fait sortir ses auditeurs du cadre monastique pour leur exposer le cœur même de la théologie chrétienne à laquelle la culture monastique ne fait que participer. En effet, ce qui entre en jeu dans son discours, c'est l'identité chrétienne tout court. Dans ce sens, le Pape considère que le *quaerere Deum*, la recherche chrétienne de Dieu a déjà été *posée*

14. *Bernardins* 2.

15. *Ibid.*, 5.

sur les rails par une prédication, une annonce, finalement par une « parole reçue »¹⁶ dans une rencontre : « Dieu va à la rencontre de l'homme pour lui permettre de venir à Sa rencontre »¹⁷ – belle formule brève de la révélation qui aurait pu être directement tirée de *Dei Verbum*¹⁸, la Constitution dogmatique sur la révélation divine dont la rédaction est largement redevable à J. Ratzinger. En réponse à une telle révélation-rencontre, la foi chrétienne ne peut rester affaire privée. Elle renvoie les chrétiens au monde parce que la « parole reçue » revendique la vérité universelle. En fin de compte, elle s'adresse à tous les hommes. Inversement, elle présuppose que tous les hommes puissent y avoir accès.¹⁹ Une référence faite à l'évangile de Jean permet à Benoît XVI de préciser qu'une telle « parole reçue » égale le Logos. Elle égale donc la raison suprême à laquelle tous les êtres humains participent, aux yeux du Pape²⁰. Dès lors, l'homme en tant qu'*animal rationale* ou *homo rationalibus* est engagé de plein droit quand il croit à la « parole reçue ». Que le Saint-Père désigne la révélation comme « un fait rationnel »²¹ – reprenant ainsi la doctrine théologique de la *puissance obédientielle* –, ceci peut d'ailleurs gêner plus d'un esprit, qu'il soit hors de l'Église ou à l'intérieur, selon l'habitude bien répandue en France d'opposer la foi de l'Église et la raison philosophique. Or la foi chrétienne considère la raison humaine comme étant profondément ouverte à la révélation-rencontre. Autrement dit, la raison en tant que telle peut l'entendre et elle peut aller aussi à la rencontre de Dieu. Elle peut accueillir celui qui « vient à la rencontre de l'homme »²², Dieu lui-même qui *s'ouvre/s'offre. S'ouvrir/s'offrir* – un principe de dialogue qui est ancré dans la logique de la révélation et de la foi elle-même.

L'ouverture de la raison envers la parole divine que Benoît XVI donne à penser doit se traduire dans des postures concrètes que le monde de la culture pourrait mettre en œuvre. Il n'a pas perdu de vue ses auditeurs. Le Saint-Père les invite plutôt à se mettre à l'écoute de l'être et de ses mystères, à apprendre à s'en étonner à nouveau et ainsi à se rendre disponible à d'éventuelles rencontres qui pourraient bouleverser une vie. Je cite : « Regarder au-delà des réalités pénultièmes et se mettre à la recherche des

16. *Bernardins* 5.

17. *Ibid.*, 5.

18. Voir par ex. DV 1.

19. Voir ainsi : « Paul n'annonce pas des dieux inconnus. Il annonce Celui que les hommes ignorent et pourtant connaissent : l'Inconnu/Connu. C'est Celui qu'ils cherchent, et dont, au fond, ils ont connaissance et qui est cependant l'Inconnu et l'Inconnaissable. » *Ibid.*

20. Benoît XVI part de l'idée d'une raison universelle dont le geste réflexif s'accomplit dans le Christ – *logos en plénitude*. Il reprend la doctrine de la *puissance obédientielle*, l'homme dont la raison est conçue comme étant à l'écoute de la grâce ou du Verbe. Son discours s'apparente plus particulièrement à l'apologie de Justin Martyr. Voir FISICHELLA, RINO, Art. *Puissance obédientielle*, dans : *Dictionnaire de Théologie fondamentale* Paris, 1992, 994 s., JUSTIN MARTYR, *Apologie II*, Paris, Cerf, 2006, 8 s.

21. *Bernardins* 6.

22. *Ibid.*, 5.

réalités ultimes qui sont vraies²³. » Dans le même sens, *Gaudium et Spes* stipulait : « [...] l'Église rappelle à tous que la culture doit être subordonnée au développement intégral de la personne [...]. Aussi convient-il de cultiver l'esprit en vue de développer les puissances d'admiration, de contemplation [...]»²⁴. Le Pape expose donc clairement la perspective selon laquelle l'Église se focalise sur le monde de la culture. Il ne lui propose rien de plus et rien de moins que de *s'ouvrir/s'offrir* aussi, au mystère de l'être. Aucun critère à remplir. Plutôt une posture à adopter : dépasser le positivisme qui pense avoir déjà toujours compris et pour qui le monde a arrêté d'être un mystère. Et la phrase finale ? « Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable²⁵. » Évoque-t-elle le monachisme en tant que tel ? On peut en douter. Car le *quaerere Deum* monastique s'effectue à partir d'une rencontre concrète : la révélation du Christ. Il n'en est pas question ici. La spécificité dont se démarque la culture monastique et chrétienne de la recherche de Dieu en général n'est pas thématifiée. Délibérément, me semble-t-il. La finesse avec laquelle la phrase finale a été composée fait plutôt supposer que Benoît XVI vise l'anthropologie générale, et non l'anthropologie monastique en particulier. *Homo religiosus*, dirait Mircea Eliade. La phrase finale ne me semble pas non plus se prononcer sur l'acte même de la foi chrétienne. Le Saint-Père est loin de vouloir la prescrire comme fondement de la culture contemporaine. La foi est toujours une libre réponse à l'appel d'un Dieu qui *s'offre/s'ouvre* librement. À mon sens, avec sa phrase finale, Benoît XVI ne fait que résumer les conditions anthropologiques d'une telle foi : chercher Dieu, Lui être disponible, autrement dit, être ouvert à l'autre, mieux : au mystère de l'être. C'est dans cette attitude qu'une culture véritable est fondée. En vérité, que deviendrait une expression culturelle, qui voudrait s'en passer ?

Thomas Alferi
LUNAM-Université,
Université Catholique de l'Ouest
UCO, 3 place André Leroy, BP 10808,
49008 ANGERS CEDEX 01.

Thomas Alferi, né en 1973, allemand, marié, un enfant, maître de conférences en théologie fondamentale à la faculté de Théologie. Dernières publications : « Worüberhinaus Größeres nicht "gegeben" werden kann. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion », Freiburg : Alber 2007, *Theologie im Zeichen des Poststrukturalismus*, dans : Lepper, M. ; Siegel, S., Wengerscheid, S. [Éd.] *Jenseits des Poststrukturalismus. Eine Sondierung*. Frankfurt a.M. : Peter Lang Verlag 2005, 167-186.

23. *Bernardins* 5.

24. GS 59.

25. *Bernardins* 6.

William SHOMALI

L'expérience de l'Assemblée Spéciale du Synode des évêques pour le Moyen-Orient

Rome, 10-24 octobre 2010

«La multitude de ceux qui étaient devenus croyants
avaient un seul cœur et une seule âme.»

(Actes 4, 32)

La situation des chrétiens du Moyen-Orient est complexe et diversifiée. Leur nombre diminue notablement car ils font face à des difficultés et à des tensions parfois graves. Le dernier massacre perpétré dans l'Église de Notre-Dame du Bon Secours à Bagdad en est l'illustration la plus dramatique. Dans un tel contexte, il était apparu nécessaire et même urgent d'apporter notre soutien en tant que pasteurs en menant une réflexion d'ensemble. Le Saint-Père, lors de ses récents voyages au Moyen-Orient (Turquie, 2006 ; Jordanie-Israël-Palestine, 2009 ; Chypre, 2010), s'est mis à l'écoute de toutes ces nécessités et souffrances. Il a entendu le désir des chefs des Églises du Moyen-Orient de se réunir ensemble pour prier, se connaître, parler des problèmes communs de leurs fidèles et tenter de trouver des solutions.

Lors d'une rencontre avec le Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient (CPCO), à Castel Gandolfo, le 19 septembre 2009, le Pape s'est adressé aux chefs des Églises du Moyen-Orient pour leur annoncer l'Assemblée Spéciale du Synode des Évêques pour le Moyen-Orient. Il lançait ainsi une initiative inédite dans l'histoire de l'Église : réunir tous les évêques catholiques du Moyen-Orient dont la plupart appartiennent aux Églises orientales *sui juris*. Une image utilisée par Jean-Paul II aide à illustrer la situation. L'Église, dit-il, doit respirer par ses deux poumons, l'Occident et l'Orient, preuve de l'importance des Églises d'Orient, sans lesquelles le Corps du Christ ne peut être considéré comme entier.

Une initiative ambitieuse

C'est vrai qu'il y a eu au cours des dernières années un Synode pour le Liban et un autre pour la Terre Sainte. Aussi, au lieu d'une Assemblée pour tout le Moyen-Orient, pourquoi ne pas avoir organisé un Synode particulier pour chaque pays qui ne l'avait pas encore fait ? Pourquoi le Liban et la Terre Sainte devaient-ils recommencer le même travail ? La réponse est que le nombre et la complexité des problèmes et des défis qui existent au Moyen-Orient sont trop grands pour être traités par les divers diocèses et Églises séparément. Dans le même temps, de grandes questions transversales touchent l'ensemble de nos pays : l'émigration, la coexistence avec d'autres religions majoritaires, et particulièrement l'Islam, l'unité dans la diversité. Notre monde globalisé rendait indispensable un Synode traitant globalement tous les problèmes communs sous l'autorité du Souverain Pontife, « *cum Petro et sub Petro* ».

Nous sommes partis pour le Synode avec appréhension. Le nombre de pays concernés était immense et les problèmes à traiter plus nombreux encore. Qu'ont en effet en commun des pays comme Chypre et l'Iran d'un côté, ou l'Arabie Saoudite et la Turquie de l'autre ? Et quels problèmes partagent l'Égypte et le Liban ou la Jordanie ? Par ailleurs que penser du dialogue interreligieux alors qu'existent plusieurs types d'Islam et que la situation politique entre Palestiniens et Israéliens pourrait handicaper le dialogue avec le judaïsme ?

Il s'agissait de donner un nouveau souffle aux Églises d'Orient, de leur permettre de vivre véritablement la communion. L'Église latine a vécu ce changement durant le concile Vatican II qui a révolutionné la liturgie et l'ecclésiologie. Les Églises orientales ont besoin d'une telle révolution, qui leur soit propre, afin de répondre aux besoins de leurs fidèles aujourd'hui.

Il nous semblait tellement difficile de faire converger des réalités aussi diverses et de produire un message commun. Mais c'était sans compter sur la présence vivifiante et puissamment active de l'Esprit Saint, toujours à l'œuvre dans son Église.

Entrer dans le Synode comme au Cénacle

Les cent soixante évêques du Moyen-Orient, les représentants des Conférences Épiscopales de tous les continents, les experts, les délégués fraternels, nous sommes tous entrés dans la salle du Synode comme au Cénacle. « D'un seul cœur, ils participaient fidèlement à la prière, avec quelques femmes dont Marie, mère de Jésus, et avec ses frères » (*Actes 1, 14*) : telle fut exactement notre situation, priant et espérant la venue du Saint-Esprit sur nous tous, afin qu'Il soit au cœur de notre assemblée et fasse notre unité. Comme au Cénacle, nous étions dans l'attente, mais surtout pleins de peur et de crainte, face à nos diversités, à nos contradictions et surtout à l'immensité de la tâche à mener à bien. Mais comme au Cénacle également,

— *L'expérience de l'Assemblée Spéciale du Synode des évêques*

nous comptons sur l'Esprit Saint, sur la force la prière avec laquelle nous commençons nos sessions, et sur l'intercession de Marie qui sera invoquée, à la fin du Synode, comme la patronne du Moyen-Orient.

Le 10 octobre dernier, au milieu de nos peurs et de nos divisions, cette affirmation de l'homélie du Saint-Père a résonné dans le cœur de tous les Pères synodaux : « La Pentecôte est l'événement originaire, mais est aussi un dynamisme permanent, et le Synode des Évêques est un moment privilégié dans lequel peut se rénover, dans le chemin de l'Église, la grâce de la Pentecôte, afin que la Bonne Nouvelle soit annoncée avec franchise et puisse être accueillie par toutes les foules. »

Vivre, prier et réfléchir ensemble

Au cours des deux semaines de travaux synodaux, nous étions ainsi réunis chaque jour autour du Saint-Père. Nous nous sommes écoutés mutuellement et nous avons appris à nous connaître. Le fait de « vivre ensemble », de savoir les noms de chacun, de partager des moments fraternels en dehors des séances de travail au sens propre : tout cela a contribué à créer des rapports cordiaux voire d'amitié entre les Pères synodaux, et ainsi à faire grandir la communion entre les différentes Églises du Moyen-Orient.

La présence de Benoît XVI a été d'une grande importance : il s'est vraiment mis à l'écoute. Il était serein, assistait tous les jours à la prière du matin et revenait souvent l'après-midi. Ses deux homélies, l'une lors de la messe d'ouverture du Synode, l'autre en conclusion, ainsi que la méditation qu'il a tenue – sans papier – lors de la première Congrégation générale, ont été des moments de profonde réflexion, qui ont aidé tous les Pères à entrer dans une véritable optique de la foi. Il a en effet invité les participants à regarder l'Histoire selon la « perspective de Dieu », rappelant qu'au centre de tous les événements humains se trouve l'incarnation de Jésus-Christ.

Le Pape a également pris le temps de rencontrer personnellement tous les participants.

Pères, délégués fraternels et experts

Le déroulement du Synode prévoyait quatorze Congrégations (Assemblées) générales et six sessions de carrefours pour préparer les « propositions » que les Pères ont remises au Pape Benoît XVI en vue de la rédaction de son exhortation apostolique post-synodale. De nombreux sujets cruciaux et parfois douloureux ont été abordés : quel sera l'avenir des chrétiens d'Irak ? Faut-il envoyer, aux côtés des évêques latins travaillant dans les Pays du Golfe, des éparques orientaux pour servir les fidèles orientaux, surtout ceux de rite syro-malabar, qui représentent une bonne partie de la population catholique de la région ? Faut-il faire allusion à la

situation politique au Moyen-Orient, surtout en ce qui concerne le conflit israélo-palestinien ?

Mais notre travail ne se limitait pas aux séances de l'Assemblée. Nous faisons avancer la réflexion lors de nos déjeuners, lors de nos pauses, en petits groupes informels. Nous parlions souvent des sujets du Synode. Peu à peu les idées se confrontaient, avançaient, mûrissaient et convergeaient.

Après deux semaines d'interventions et de réunions marquées par une grande sincérité et une véritable liberté de parole, les Pères synodaux sont parvenus à rédiger un message d'espérance adressé aux fidèles du Moyen-Orient ainsi que quarante-quatre propositions concrètes afin de traduire dans la pratique les nouvelles orientations.

Le message au peuple de Dieu

Pour rédiger le message final (Nuntius), le Saint-Père a voulu la création d'un comité ad hoc. Il en a nommé personnellement le président, Mgr Cyrille Salim Bustros, archevêque de Newton (États-Unis) des Grecs-melkites, ainsi qu'un vice-président, moi-même. Avec les dix autres membres de la commission, la plupart d'entre eux élus par l'Assemblée et représentatifs de l'ensemble du Conseil des Patriarches du Moyen-Orient, nous avons rédigé un brouillon au terme de la première semaine de travaux. Ce premier brouillon fut fort critiqué par les Pères, étant incomplet et encore prématuré. Lors de la rédaction de la version définitive, chaque mot a été pesé et débattu lors de la session de la commission. Cela a été un travail véritablement démocratique, où chacun a pu exposer son point de vue. Finalement, lors de la séance du 22 octobre, le message final, lu en français, considéré comme langue officielle du Synode avec l'arabe, fut bien accueilli, non sans avoir reçu quelques amendements.

Nous avons cherché à écrire dans le Message, qui compte douze pages, ce dont les gens ont besoin, pas tant ce que les gens attendent : il s'agit non pas de plaire aux hommes et d'attirer les applaudissements, mais de faire la volonté de Dieu, en cherchant la vérité pour le bien de l'Église du Moyen-Orient. C'est un Message d'espérance, d'ouverture et d'invitation au dialogue. Ces deux documents sont les bases d'un véritable renouveau pour nos Églises, même si l'Exhortation apostolique du Saint-Père sur ce Synode ne sera publiée que dans plusieurs mois.

Dans la conclusion du message, nous avons reconnu que nous, responsables du Peuple de Dieu, avons un réel besoin de faire une conversion personnelle avant de la prêcher aux fidèles. Nous avons senti notre grande responsabilité pour que la présence chrétienne au Moyen-Orient soit la lumière et le sel de ces terres que le Seigneur a choisies pour être le berceau du christianisme et le lieu de rencontre entre l'histoire et la géographie du Salut.

Pour un renouveau de l'Église au Moyen-Orient

Le Message et les quarante-quatre propositions portent sur cinq axes principaux :

- le renouvellement de la foi des chrétiens, basée sur la lecture quotidienne de la Parole de Dieu ;
- la communion entre Églises catholiques orientales *sui juris* ;
- l'œcuménisme ;
- le dialogue interreligieux ;
- l'émigration.

Nous sommes conscients que c'est du premier axe dont dépendent les quatre autres. En effet, sans une profonde conversion personnelle et collective, et sans une foi profonde il n'y aura ni communion entre nous, ni dialogue œcuménique ou interreligieux, ni force pour rester enracinés dans nos pays respectifs. Notre présence dans ces régions n'est pas une pure coïncidence, mais une vocation de Dieu à être un signe de l'Évangile au sein de sociétés majoritairement musulmanes, ou juive dans le cas d'Israël.

Des propositions fortes ont été formulées, comme par exemple l'unification de la date de Pâques entre catholiques et orthodoxes, qui serait un grand signe d'union chrétienne pour le monde.

Nous ne prétendons pas avoir offert des solutions préfabriquées à tous les problèmes de nos fidèles. La situation de chaque Église, voire de chaque fidèle est particulière, unique. Trois pistes importantes sont à retenir.

Tout d'abord, il s'agit de former les chrétiens à lire et à vivre la Parole de Dieu. Il y a beaucoup de religiosité au Moyen-Orient, et la Bible n'est pas assez connue. C'est le terreau des sectes, qui fleurissent. Les Écritures devraient être au cœur de la vie de la communauté et de chaque fidèle. La Providence a voulu que la publication de l'exhortation apostolique *Verbum Domini* suive de près la conclusion du Synode sur le Moyen-Orient : ce n'est pas anodin. L'Église nous invite véritablement à replacer la Parole au centre de notre vie, car elle est une vérité actuelle et agissante, dans laquelle chaque homme peut se retrouver et entrer en relation avec le Père.

En second lieu, il convient d'évoquer l'invitation faite aux chrétiens à la réconciliation et au pardon, dans des pays où les blessures sont nombreuses. « Il n'y a pas de justice sans pardon », disait Jean-Paul II : ces éléments sont la base de l'ouverture à l'autre, du dialogue et, par conséquent, du témoignage rendu à Jésus-Christ.

Enfin, il faut former les chrétiens à considérer leur présence ici comme une vocation et non une fatalité, et les encourager à y vivre leur foi avec conviction, joie et sérénité. Ils doivent y vivre comme des citoyens libres et collaborer à construire leurs sociétés respectives, évitant la mentalité du ghetto et du renfermement sur soi.

Le Synode de Rome s'est conclu il y a plusieurs semaines, mais c'est maintenant, dans nos diocèses et paroisses, que commence le véritable travail. Partout dans le Moyen-Orient, et particulièrement en Terre Sainte, les pasteurs transmettent les résultats du Synode aux fidèles.

SIGNETS _____ **William Shomali**

Une semaine après la conclusion de l'Assemblée, la communauté syrienne catholique d'Irak a été éprouvée par le massacre de plusieurs dizaines de fidèles et de deux prêtres. Cette tragédie a été l'occasion non seulement de vivre la communion de nos différentes Églises, unies dans la douleur et s'en remettant à Dieu, mais nous a aussi montré qu'il y a vraiment urgence à mettre en application les initiatives du Synode, et surtout le dialogue interreligieux.

Puisse la Bienheureuse Vierge Marie, étoile de l'Orient, nous guider dans cette tâche, dont dépend l'avenir de cette terre, berceau de l'histoire du Salut.

Consacré évêque auxiliaire pour Jérusalem à 60 ans (le 3 juin 2010), Mgr Shomali, fut d'abord curé de paroisse en Jordanie, puis Recteur du Séminaire de Jérusalem et Administrateur général du Patriarcat Latin. Il est aujourd'hui le troisième évêque palestinien de l'histoire. Sa devise : «Demandez la paix pour Jérusalem».

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél.: 01 42 78 28 43
communio@neuf.fr**

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous:

Nom Adresse

- Je commande les numéros suivants, port 2 € pour l'ensemble de la commande:
 12 € simple, 18 € double

Montant du règlement à joindre*

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire.

Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse:

Compte Guy Bedouelle-*Communio*
 Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03

Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC: PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75900 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet: www.communio.fr

Date:

Signature:

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	62 €	116 €	« La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	90 FS	170 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
		62 €	116 €	
	Soutien	110 FS	200 FS	
		75 €	140 €	
Autres pays	Économique	64 €	120 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et soutien	75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet: www.communio.fr

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL.. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Guy Bedouelle (Angers), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

Librairies distribuant COMMUNIO

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS :

Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON :

Chevassu
119, Grande-Rue

BLOIS :

Librairie Siloë Notre Dame
9, rue de Vauquois

BOULOGNE :

La Procure Jicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST :

La Procure
2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
île Saint-Honorat

CAEN :

Librairie Publica
44, rue Saint-Jean

CASTRES :

Librairie Siloë Saint-Jean
16, rue Victor-Hugo

CAYENNE :

Librairie Siloë – Sel Et Lumière
Thérèse Lecante

CHÂLON-SUR-SAÛNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CHARTRES :

La Procure Maison Renier
16, rue du Cheval-Blanc

CHESSY :

Siloë Esplanade
24, place d'Ariane

CHOLET :

Librairie Prologue
67, rue du Commerce

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

ÉPINAL :

Librairie Siloë Panorama 88

ÉVREUX :

La Procure Le Nouveau Monde
21, rue Charles-Corbeau

FRIBOURG (Suisse) :

Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP :

Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE :

Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA-ROCHE-SUR-YON :

Librairie Siloë
58, rue Joffre

LAUSANNE :

Payot Libraire SA

LAVAL :

Librairie Siloë Médiapole
5, rue du Général-de-Gaulle

LE BEC-HELLOUIN :

Les Ateliers Bec Helloin

LE MANS :

Siloë Le Mans Saint-Julien
38 bis, place Comtes-du-Maine

LE-PUY-EN-VELAY :

Siloë Jeanne d'Arc
18, rue Chaussade

LILLE :

Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES :

– Les Bons Livres
74, rue Grotte
– Librairie Catholique Internationale
79, rue du Bourg

LYON :

– Emmanuel
20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

METZ :

Librairie Office Catéchétique
10 bis, rue de la Gendarmerie

MONTPELLIER :

Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

MOULINS :

Librairie Saint-Joseph
5, rue Diderot

MULHOUSE :

Alsatia
4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES :

Siloë LIS
2 bis, rue Georges-Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE :

La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES :

Biblica
23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Paternelle
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e :

Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure Bernardins
18, rue de Poissy
– La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
– La Procure
3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 16^e :

Guettier
66, avenue Théophile-Gautier

PAU :

Saint-Joseph
2, place de la Libération

POITIERS :

Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER :

La Procure
9, rue du Froot

REIMS :

Largerion
23, rue Carnot

RENNES :

Matinales
9, rue de Bertrand

RODEZ :

Maison du Livre
Passage des Maçons

ROUEN :

La Procure
54, rue du Grand Pont

SAINT-BARTHÉLEMY-D'ANJOU :

Éditions Crer
19, rue de la Saillerie

SAINT-QUENTIN :

Librairie Cognet
21, rue Victor-Basch

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG :

Librairie Gutenberg – Siloë
10, place Saint-Étienne

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

TOULOUSE :

Jouanaud
19, rue de la Trinité

3, rue Croix-Baragnon

VALENCE :

Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VANNES :

La Procure
55, rue Mgr Thréhiou

VERSAILLES :

Siloë CLR
16, rue Mgr Gibier

VILLEURBANNE :

Saint-Paul Siloë
79, rue Saint-Pierre-Voyan

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, PO. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

**ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura
Communio**

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Ołtarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal : février 2011 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-36-1 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 12084
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®