

revue
catholique
internationale



communio

Notre Père I

« Lorsque nous parlons au Père avec la prière que le Fils nous a enseignée, nous sommes plus facilement écoutés. »

Cyprien de Carthage [v.200-258], *Sur la prière du Seigneur*

« Il faudrait que chaque être humain parvienne à réciter parfaitement le Notre Père : ce serait l'apparition du Royaume. ».

Jacqueline Rastoin (1934-2008), *La Torah sculpte le Christ. Réflexions et aphorismes*, Éditions du Carmel, 2013, p. 33.

Bien que souvent interprétée comme la *velatio*, le « voilement » d'une vierge consacrée, la fresque représente en fait trois états de la défunte : à gauche, le mariage, béni par l'évêque (Ignace d'Antioche [vers 35-107 ou 113], *Épître à Polycarpe*, 5 : « Il convient que les noces soient célébrées avec le consentement de l'évêque »). L'époux tient un voile blanc ourlé de rouge, le *flammeum*, qui va recouvrir la tête de la nouvelle épouse ; elle tient en main un rouleau à demi-déplié, le *volumen*, qui contient les droits et devoirs des époux selon le droit romain, repris par l'Église. À droite, la même femme tient un enfant sur ses genoux. Au centre enfin, en position d'orante, elle monte au ciel. Datée de la seconde moitié du III^e siècle, cette fresque appartient au grand ensemble décoratif de la catacombe romaine de Priscille, sur la Via Salaria.

Notre Père I

Ce n'est pas avec une littérature de vulgarisation, fût-ce la plus intelligente et la mieux adaptée, qu'on fera jamais une pensée chrétienne, et dans la mesure où manque une pensée chrétienne, dans cette même mesure l'œuvre d'adaptation ne peut elle-même se faire. Or, une pensée chrétienne n'existe nulle part en soi. Elle n'a pas la substance objective de la doctrine. Elle ne peut naître que par l'effort de pensée du chrétien, et l'effort de pensée fourni par nos Pères ne nous dispense pas d'un effort analogue. Car la pensée ne se thésaurise pas. Elle est quelque chose de vivant - et qui se fige, se sclérose, et meurt très vite.

Henri DE LUBAC, *Paradoxes*, Éditions du livre français, 1946, p. 60

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, *L'Argent*, 1913
Œuvres en prose (1909-1914) Paris, Gallimard, 1961, p. 1134

Éditorial

- 9 Jean-Robert Armogathe : Traditionnelle et originale, une prière unique

Thème Notre Père I

- 14 Charles de Foucauld : Méditation sur le Notre Père
À Rome, le 23 janvier 1897, le bienheureux Charles de Foucauld rédigea une paraphrase du Notre Père. Il se préparait à quitter la Trappe pour partir à Nazareth.
- 17 Olivier Artus : Dieu « réside-t-il » dans les cieux ?
Éléments d'une « géographie théologique » de la Bible hébraïque
Distancé ou proche ? « Les cieux » de la Bible hébraïque soulignaient la distance entre Dieu et les hommes ; dans la prière dominicale, le Fils nous invite à nous rapprocher d'un Père céleste qui se met à notre portée.
- 31 Jean-Robert Armogathe : Le Père qui est là-haut
L'arrière-plan liturgique juif est essentiel : il permet aussi de saisir l'originalité de « l'appel » de la prière que Jésus enseigne à ses disciples.
- 41 Jan-Heiner Tück : « Sans le Fils, le Père ne serait pas Père »
Remarques sur la révolution opérée au concile de Nicée sur la notion de Père
L'affirmation du Père est essentielle à la Trinité. Contre l'arianisme du IV^e siècle et ses avatars modernes, elle maintient la divinité du Fils sans rien réduire de son humanité.
- 57 Piergiuseppe Bernardi : Quelle visibilité pour l'invisible ? L'Hypostase du Père
Le Père reste invisible, mais il se rend visible dans le Fils. Cette constante de la théologie trinitaire doit évidemment gouverner les tentatives de l'iconographie chrétienne : à quelles conditions l'art peut-il faire voir l'invisible dans le visible ? Le regard contemporain garde-t-il encore les capacités de le voir ?
- 77 Pavel Vojtěch Kohut : « Père dans le secret » (*Matthieu 6,6.18*)
La proximité insaisissable du Père des évangiles dans l'expérience chrétienne
Dieu intime et proche reste insaisissable, mais la relation de filiation permet un rapport particulier qui respecte la distance et accepte l'intimité, comme en témoignent les mystiques du Carmel.

SOMMAIRE

Dossier In memoriam : Yves-Marie Hilaire

98 Olivier Chaline : Au-delà de la tristesse, l'action de grâces Yves-Marie Hilaire (1927-2014)

Le propos de ce dossier est de mettre en évidence, sans prétention à l'exhaustivité, quelques traits majeurs de l'apport d'Yves-Marie Hilaire à Clio et à l'Église.

101 Xavier Boniface : Yves-Marie Hilaire et le Nord

107 Gérard Cholvy : Yves-Marie Hilaire et l'Histoire religieuse

115 Jacques Prévotat : Yves-Marie Hilaire, historien de la Papauté

Signets

125 Paul Guillon : Peindre le Dieu caché

Poussin, peintre de paysages, alternant thèmes religieux et profanes, mêlant parfois dieux de l'Antiquité et sujets bibliques, est parfois présenté comme un peintre syncrétique ou panthéiste. La foi chrétienne de Poussin est pourtant prise au sérieux par l'exposition « Poussin et Dieu » qui se tient actuellement au Louvre. En écho à ce titre, l'auteur médite sur la discrétion avec laquelle Dieu le Père est figuré dans l'œuvre du peintre, et montre que Poussin se tient bien au cœur de la tension propre à l'art chrétien : éviter l'idolâtrie tout en représentant un Dieu incarné, qui révèle sa divinité en la cachant.

135 Robert Spaemann : « Substantiation »
Ontologie du changement eucharistique

Pour nommer ce qui se produit dans le changement eucharistique, ni le terme traditionnel de transsubstantiation, ni celui, plus récent, de transsignification ne sont adéquats. La transsubstantiation insiste trop sur l'aspect matériel du changement, alors que la transsignification y insiste trop peu, risquant ainsi de déréaliser ce changement. Le terme substantiation serait plus juste. Il indique que le pain devient substance seulement dans le pain eucharistique, pain véritable, c'est-à-dire nourriture de vie éternelle.

Dossier Les quarante ans de Communio

- 142** Hans Urs von Balthasar : Un programme : Communio
 À quelles conditions les chrétiens, qui doivent sans cesse repenser leur situation entre Dieu et le monde, peuvent-ils entrer en relation avec ce dernier ? Réfléchissant à la notion de communio, Balthasar, fondateur de la revue, expose, en 1972, dans cet article programmatique, le principe, la portée de l'entreprise et l'exigence ainsi requise.
- 158** Joseph Ratzinger : Communio : un programme
 À l'occasion de l'anniversaire des vingt ans de Communio, le cardinal Ratzinger, en 1992, rappelle les circonstances de la naissance de la revue, et le sens de la communio dont elle se veut porteuse. Il s'agit, dans ces années placées sous le signe de Vatican II, de comprendre le Concile à travers l'ensemble de la Tradition et d'insister sur une idée alors méconnue: l'Église d'ici-bas n'est telle que par sa communio à celle d'en-haut. Ce n'est que par la diffusion, l'explication et l'illustration de ce message que la revue pourra espérer être fidèle à son nom.
- 170** Jean-Luc Marion : Communio, 40 ans après : comment et pour quoi ?
 Celui qui fut le premier rédacteur en chef de l'édition francophone de la revue rappelle ici le contexte qui vit naître cette entreprise, évoque ses débuts, et précise la perspective : la pensée chrétienne innove d'autant plus qu'elle s'enracine dans l'accomplissement originel du Christ ressuscité. Esquissant un examen de conscience, il s'interroge sur l'avenir.
- 180** Cardinal Angelo Scola : Les tâches nouvelles et la mission de Communio au vingt et unième siècle
 Plus de quarante ans après les origines, vingt-cinq ans après la mort de Hans Urs von Balthasar, un « deuxième souffle » paraît nécessaire. Pour permettre cette reprise, le cardinal Scola, coordinateur de l'ensemble des revues Communio, propose cette note à la réflexion des différentes rédactions. Elle pourrait constituer comme un manifeste pour fixer les objectifs ecclésiaux des revues, dans la fidélité au renouveau conciliaire et dans un engagement missionnaire renouvelé.

Thème

Ce premier des cinq cahiers consacrés au Notre Père porte sur l'appel (« notre Père des cieux »), dont chaque mot demande une interprétation approfondie :

« notre » : est-ce la prière de Jésus ou celle des disciples ?

« Père » : quel est le sens du mot lorsqu'on s'adresse à Dieu ?

« Des cieux » : que signifie cette indication topographique ?

Enfin, entre intimité et distance, où se trouve le fidèle qui prononce ces paroles ?

Chacun des cinq auteurs – deux Français, un Allemand (qui réside à Vienne), un italien et un Tchèque (qui enseigne en Afrique) – s'efforce de répondre à ces questions. Mais la compréhension la plus adéquate est peut-être celle qui sort du cœur de Charles de Foucauld dans sa paraphrase de 1897.



Traditionnelle et originale, une prière unique

La prière commune des chrétiens présente un caractère très original : la tradition scripturaire la présente en effet comme un texte créé par Jésus et destiné à servir de prière à ceux qui se reconnaissent pour ses disciples. La prière quotidienne des chrétiens passe ainsi pour avoir été composée par le fondateur — d'où son appellation d'« oraison dominicale », de « prière du Seigneur ».

La question est moins simple qu'il n'y paraît : elle figure bien dans deux des trois Évangiles synoptiques, chez Matthieu et chez Luc, mais elle s'y trouve dans deux contextes différents et avec quelques variantes majeures. Dans *Matthieu*, la prière survient dans une longue succession de « discours » (*Matthieu* 7, 28 : « après que Jésus eut achevé ces discours... ») ou « enseignements » aux disciples (*Matthieu* 5, 2 : « Jésus les enseigna et dit... »). Jésus énumère les différences entre « ce qui a été dit aux anciens » et son propre enseignement ; une série de *logia* (de « dits ») concerne l'aumône, la prière et le jeûne. Jésus oppose ici son enseignement au comportement des païens, et non plus à celui des Juifs : « en priant, ne multipliez pas les vaines paroles, comme les païens, qui s'imaginent qu'à force de paroles, ils seront exaucés. Ne leur ressemblez pas, car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez. Voici donc comment vous devez prier : ... » (*Matthieu* 6, 7-9).

On notera que « votre Père » apparaît dès le verset d'introduction, où est évacué le besoin de la prière de demande.

Le contexte du Pater est différent chez Luc (11, 1-4). Jésus n'enseigne pas, il prie. « Lorsque il eut achevé, un de ses disciples lui dit ». Il s'agit ici d'une demande adressée par un disciple à Jésus, et non pas d'un enseignement spontané de Jésus. La demande est motivée expressément : « Seigneur, enseigne-nous à prier, comme Jean a enseigné à ses disciples ». On notera que la demande ne porte pas sur une prière spécifique, mais sur l'enseignement à la prière : comment faut-il prier ? À cette demande pour ainsi dire méthodologique, Jésus répond en donnant un formulaire de prière : « quand vous priez, dites ».

Éditorial ● La complexité de la question du Pater provient d'abord de la différence des contextes, mais cette complexité s'accroît lorsqu'on constate les différences qui affectent les textes dans les deux versions, celle de Matthieu et celle de Luc (les variantes principales du texte de Matthieu sont en italiques).

Nous nous contentons de rappeler ici les deux textes : l'étude de chaque demande, dans les prochains cahiers de la revue, permettra l'examen des variantes.

Évangile selon Matthieu 6, 9-13

Évangile selon Luc 11, 2-4

Notre Père *qui es au cieux,*
 Que ton nom soit sanctifié,
 Que ton règne vienne,
Que ta volonté soit faite
Sur la terre comme au ciel.
 Donne-nous aujourd'hui notre
 pain quotidien,
 Pardonne-nous nos offenses,
comme nous aussi nous pardon-
nons à ceux qui nous ont offensés,
 Ne nous induis pas en tentation,
mais délivre-nous du Malin,
Car c'est à toi qu'appartiennent
dans tous les siècles
le règne, la puissance et la gloire,
 Amen!

Père,
 Que ton nom soit sanctifié,
 Que ton règne vienne.
 Donne-nous chaque jour notre
 pain quotidien,
 Pardonne-nous nos péchés,
 car nous aussi nous pardonnons à
 quiconque nous offense,
 Et ne nous induis pas en tentation

Laissant donc l'examen des variantes aux cahiers suivants, nous nous bornerons ici à un seul aspect controversé : la prière qui nous a été transmise est-elle celle de Jésus ou celle des disciples ?

Jésus priait. Cette prière de Jésus est un grand mystère, au sens où nous ne la connaissons jamais en cette vie. La louange interne que le Fils adresse au Père dans l'intimité de la Trinité devenait visible dans la prière personnelle et publique de Jésus. Jésus priait. Si la religion est bien comme son nom l'indique *ce qui lie*, ce qui relie l'homme au Dieu invisible, la prière est la fonction religieuse essentielle. Des paroles servent de support, de médium, pour transmettre à Dieu le message des hommes. Ce ne sont que des paroles, des paroles d'homme, mais leur fonction médiatique, d'intermédiaire entre les hommes et Dieu, leur assure une autre dimension que notre humanité. Le destinataire déteint en quelque sorte sur le médium, et ces paroles ne sont plus des paroles quelconques : elles sont prière.

La prière est donc au cœur de toute religion. C'était le cas du judaïsme, et, dans le judaïsme, de chaque groupe réuni par quelque personnage pieux, comme l'était ce prophète du désert qui plongeait les pécheurs dans les eaux du Jourdain, ce Jean qu'on surnommait pour cela « le Baptiste ». Il n'enseignait pas seulement une formule, il apprenait à ses disciples comment prier : on ne connaît pas la prière que partageaient les disciples du Baptiste ; on devait y retrouver son enseignement, la conscience du péché, l'appel au repentir, la proximité de la rédemption. Les fidèles réunis autour de son cousin Jésus attendaient de lui une démarche identique : un comportement intérieur, une attitude de l'âme dans le recueillement, des paroles aussi qui permettaient au groupe de se distinguer des autres, de prier en commun, de retrouver en quelques mots le cœur de l'enseignement du Maître. Or les paroles que Jésus leur donne vont refléter l'ambiguïté et le paradoxe de son enseignement.

C'est la prière qu'il donne à ses disciples : « quand vous priez, dites », mais c'est aussi le centre même du mystère de son Incarnation, vrai Dieu tout autant que vrai homme.

C'est la prière des disciples : il leur est demandé de louer Dieu et de convertir leur cœur, il leur est rappelé qu'ils ont des dettes envers Dieu, et qu'ils peuvent être soumis à la tentation, être captifs du Malin. C'est une prière de confiance, mais c'est une confiance qui est lucide et qui connaît le cœur des hommes, encombré par le péché et victime facile et souvent consentante des embûches du Mal.

La forme rapportée par l'Évangile de Matthieu semble bien être une forme déjà fixée, un formulaire inclus dans une action liturgique (en témoigne la doxologie finale : « car c'est à Toi qu'appartiennent... »). Cela rend bien difficile tout effort de restituer les paroles mêmes de Jésus. Peu d'exégètes ont suivi l'hypothèse, défendue par Jean Carmignac, d'un substrat hébreu, la langue de la liturgie. Jésus répond à ses disciples par un enseignement en araméen, langue de la prière privée. Laquelle des deux versions, celle de Matthieu ou celle de Luc, est la plus ancienne, la plus proche des paroles du Maître ? Certains ont cru voir dans *Luc* la première formulation, qui aurait été amplifiée dans *Matthieu* par l'inclusion d'une prière déjà fixée pour la liturgie. D'autres, au contraire, ont soutenu que le texte le plus ancien, qui serait celui de Matthieu, enchâssé dans un « encadrement » liturgique, aurait été abrégé par Luc — sans compter ceux qui envisagent deux sources différentes et autonomes pour chacun des deux textes ! C'est cette dernière hypothèse que nous sommes portés à privilégier, compte tenu du contexte différent du *Pater* dans les deux Évangiles, qui visent eux-mêmes des auditeurs différents.

Éditorial ● Chez Matthieu, les chapitres 5 à 7 rassemblent comme des « enseignements sur la montagne » un ensemble hétéroclite de *logia*, et ceux qui nous intéressent ici sont introduits de façon paradoxale, nous l'avons dit : « Votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez. » Puis, avec une curieuse coordination de conséquence : « Voici donc comment vous devez prier ».

Tout se passe comme si le rédacteur, ayant introduit « votre Père » au verset 8 — dans une affirmation de la sollicitude paternelle de Dieu que l'on retrouve ailleurs chez Matthieu (7, 11 ; 18, 10) —, s'était souvenu de la prière liturgique qui invoquait Dieu comme Père et l'avait introduite à cet endroit, sans trop se soucier de l'apparente contradiction que soulevait cette inclusion. Au rabâchage des païens, le texte de Matthieu oppose une prière juive (dès le premier verset : « qui es aux cieux »), fortement charpentée, construite comme les prières de la synagogue, qui s'opposent à celles des païens de façon générale, tout particulièrement dans ce cas par son rythme, sa construction et sa concision qui réunit en sept demandes, si j'ose dire, tout un traité de théologie dogmatique et morale !

La situation du *Pater* dans *Luc* est tout autre : Jésus est en prière, et c'est en le voyant prier que ses disciples en viennent, quand il eut fini, à lui demander comment il faut prier. L'enseignement du *Pater* n'est pas compris dans un ensemble de préceptes, à côté du jeûne et de l'aumône : il s'agit directement de prière. Les disciples veulent savoir comment Jésus s'y prend pour prier. Et la réponse de Jésus consiste à leur dire : « Quand vous priez, dites », autrement dit, il ne donne pas des « conseils d'oraison » pour le recueillement de l'âme – attitude si essentielle à la prière juive –, il donne un formulaire, ici encore provenant d'un contexte liturgique, qui n'est plus le contexte palestinien de Matthieu, mais celui de la diaspora d'Asie Mineure (c'est en ce sens que nous verrions volontiers pour nos deux textes deux origines différentes, liées à des *ordres liturgiques* différents).

Dans le contexte de la prière personnelle de Jésus où il est situé chez Luc, l'enseignement du *Notre Père* prend un nouveau relief. Sans doute, c'est la prière des disciples, ce ne peut pas être la prière de Jésus. Et pourtant, ces quelques demandes rassemblent l'essentiel de son enseignement ; plus encore : elles ne sauraient constituer la prière intratrinitaire du Fils, mais elles sont les mots du Fils dans la chair et la parole des hommes. En faisant prier ainsi ses disciples, Jésus prie lui-même dans son abaissement, comme dans les annonces de sa Passion ou dans l'agonie du Jardin : « Que cette coupe, Père, s'éloigne de moi ! ». En étant tenté au désert, il rend l'humanité capable de résister à la tentation. En pardonnant à ses bourreaux, il arrache au Père le

pardon pour le monde. En s'offrant en sacrifice, il donne aux hommes le pain de chaque jour.

Sur les lèvres des disciples, la prière que Jésus leur a confiée devient aussi la sienne. Jésus priait. Cette prière de Jésus est un grand mystère, au sens où nous ne la connaissons jamais en cette vie. Mais en nous donnant notre prière, c'est encore lui qui prie aujourd'hui par nos lèvres : « C'est faire au Seigneur une prière amie, familière et dévote », dit saint Cyprien, « que de s'adresser à lui en reprenant ses propres paroles. »

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille (1947), prêtre (Paris, 1976), directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses, Sorbonne), correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, membre du comité de rédaction de Communio depuis la fondation. Dernière publication : Correspondance de Descartes, 2 vol., Gallimard, 2013.

Bibliographie

- Monica DORNEICH (Hg.) *Vater unser* — Bibliographie, Freiburg 1982.
- Reinhold SCHNEIDER *Das Vaterunser*, Colmar 1941 — Freiburg 1957.
- Joseph RATZINGER *Das Vaterunser - Meditationen über das Gebet des Herrn aus Jesus von Nazareth*, Herder Vlg.
- Marc PHILONENKO, *Le Notre Père : de la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, 2001.
- Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, Letouzey et Ané, 1969.
- Joachim JEREMIAS, *Abba : Studien z. neutestamentl. Theologie u. Zeitgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966 (= *Abba, Jésus et son Père*, Paris, Seuil, 1966).
- Oscar CULLMANN, *Das Gebet im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, 1997 (= *La Prière dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1996).

Charles de
Foucauld



Méditation sur le Notre Père

« Notre Père »

Mon Dieu, que Vous êtes bon. Vous qui nous permettez de Vous appeler « Notre Père » ! Qui suis-je, pour que mon Créateur, mon Roi, mon Maître souverain me permette de l'appeler « Mon Père » ? Et non seulement me le permette, mais me l'ordonne ? Mon Dieu, que vous êtes bon ! Combien je dois me souvenir, tous les moments de ma vie, de cet ordre si doux ! Quelle reconnaissance, quelle joie, quel amour, mais surtout quelle confiance, il doit m'inspirer. Puisque Vous êtes mon Père, mon Dieu, combien je dois toujours espérer en Vous ! Mais aussi puisque Vous êtes si bon pour moi, combien je dois avoir pour tout homme, quel qu'il soit, quelque mauvais qu'il soit, les sentiments d'un tendre frère !

Thème

Donc confusion, reconnaissance, confiance, et espérance inaltérable, amour filial envers Dieu et fraternel envers les hommes.

Notre Père, notre Père, apprenez-moi à avoir ce nom sans cesse sur les lèvres avec Jésus, en Lui et par Lui, puisque pouvoir le dire est mon plus grand bonheur ...

Notre Père, notre Père, puissé-je vivre et mourir en disant : Notre Père ; et par ma reconnaissance, mon amour, mon obéissance, être vraiment votre fils fidèle, un fils qui plaise à votre Cœur. Amen.

« Notre Père qui êtes aux cieux »

Pourquoi choisissez-Vous cette qualification, plutôt que toute autre, plutôt que Père juste, Père saint ? ... C'est sans doute, mon Dieu, pour élever mon âme, dès le commencement de la prière, bien haut au-dessus de cette pauvre terre, et la placer, dès le début, où elle doit toujours être dans cette vie et dans l'autre, au ciel sa Patrie... C'est aussi pour nous placer dès les premiers mots de nos prières, dans l'espérance et dans la paix : Notre Père est dans les Cieux : comment avec la confiance, n'aurions-nous pas espérance et douce paix ? ...

C'est aussi pour nous mettre, dès le début, dans la joie, en pensant que Notre Père, notre Dieu, notre Bien-aimé, Celui que nous aimons de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit et de toutes nos forces, jouit pour l'éternité d'un bonheur infini.

*Charles
de Foucauld*

Charles de Foucauld (1858-1916), en religion Charles de Jésus, religieux trappiste (1890), prêtre (Viviers, 1901), fut béatifié par Benoît XVI en 2005. La Méditation sur le Notre Père se trouve dans les Œuvres spirituelles, Paris, Seuil, 1959, p. 585-593.

Dieu « réside-t-il » dans les cieux ? Éléments d'une « géographie théologique » de la Bible hébraïque



Olivier
Artus

Dans quel contexte la Bible hébraïque recourt-elle au terme « *shamayim* – cieux », comment le comprend-elle, et que signifie le fait que de nombreuses traditions désignent les cieux comme résidence de Dieu, ou, au moins, établissent un lien étroit entre les « cieux » et la présence divine ? L'usage de l'expression « Bible hébraïque », dans la formulation de cette question, peut donner l'impression qu'il s'agit d'un corpus inamovible, déployant une compréhension univoque de l'univers et de sa relation avec Dieu. Même si la réception canonique du texte biblique le fixe dans un état donné, elle ne doit pas faire perdre de vue à son lecteur qu'il résulte d'un long processus de « canonisation », au cours duquel les traditions bibliques ne cessent d'être réécrites, enrichies de commentaires qui reflètent les évolutions de la situation historique des communautés croyantes, de leur réflexion théologique et de la manière dont elles appréhendent Dieu lui-même¹.

La compréhension et la présentation des « cieux » dans la Bible hébraïque sont donc plurielles. Nous envisagerons dans cette contribution le processus qui conduit à établir, dans le texte biblique, un lien entre la notion de « cieux » et la présence divine, puis nous tenterons de rendre compte de la tension qui existe entre les traditions bibliques qui mettent en relief la proximité de Dieu et son action dans l'histoire des hommes, et celles qui envisagent son éloignement « géographique », voire son inaccessibilité dans les cieux. Enfin, nous essaierons de mettre au jour la manière dont la Bible hébraïque tente d'articuler la compréhension de Dieu comme « Dieu proche » et l'affirmation de sa transcendance qu'exprime de manière symbolique sa résidence céleste.

1. Le « ciel », les « cieux » et la présence de Dieu

Si la Bible hébraïque ne connaît que le pluriel « *shamayim* », la traduction grecque des Septante (LXX) utilise le singulier « *ouranos* »

1 Concernant la notion de « proto-canon », voir SANDERS 1991, p. 203-217.

(ainsi en *Genèse* 1,1.14.17) et le pluriel *ouranoi* (voir par exemple *Deutéronome* 32,43 LXX; *Psaumes* 18,2; 49,6 LXX; *Isaïe* 44,23; *Ézéchiel* 1,1; *Tobie* 8,5). Cependant, l'usage du singulier ou du pluriel ne correspond pas à un sens spécifique du substantif, puisque le singulier *ouranos* est utilisé aussi bien pour la traduction de textes qui associent « le ciel » (singulier) à la présence de Dieu, (ainsi *2 Rois* 2,11; *Isaïe* 63,19; 66,1; *Psaumes* 115,16 / LXX 113,24), que dans des traditions ayant pour unique objet la description du cosmos – ainsi le récit de *Genèse* 1, qui ne lie pas « le ciel » à la présence de Dieu.

Les cieux comme élément du cosmos

Le récit de *Genèse* 1 met en place les différents éléments spatio-temporels qui structurent l'univers. Ce texte est considéré par la majorité des commentateurs comme l'introduction de l'écrit sacerdotal dont la rédaction est exilique, ou, plus probablement, date du début de l'époque post-exilique. La délimitation de l'écrit sacerdotal est débattue depuis une vingtaine d'années, mais la plupart des auteurs considèrent qu'il met en relation trois éléments narratifs principaux : un récit de création, un récit mettant en relief l'abandon du projet divin par les créatures et leur éloignement de Dieu, conduisant au déluge (*Genèse* 6,6-9,17), enfin, un récit de construction et de mise en service d'un Temple (*Exode* 25-40; *Lévitique* 1-9) qui représente le seul lieu de contact possible entre Dieu et l'humanité, moyennant la médiation d'une communauté sacerdotale : Israël². La trame narrative qui relie un récit de création à la construction d'un temple est classique dans le Proche-Orient ancien, mais l'originalité du récit sacerdotal est de séparer ces deux éléments par la « fracture » que représente le déluge, qui efface la différenciation entre « sol sec » et « océan » et qui constitue un véritable épisode de « décréation », conséquence des crimes de l'humanité (voir *Genèse* 6,12-13). Dans le récit sacerdotal, la victoire sur l'Égypte est présentée narrativement comme une « nouvelle création », au cours de laquelle Israël sort d'Égypte sur le « sol sec » (*yabbashah* : *Genèse* 1,9; *Exode* 14,22). Cette « création » de la communauté d'Israël débouche sur la construction d'un Temple, selon les règles énoncées en *Exode* 25ss³.

L'histoire de la composition du récit de *Genèse* 1,1-2,3 est complexe, et le texte actuel, rythmé par des refrains qui y délimitent six journées décrivant l'action de Dieu, ne représente sans doute que l'ultime

2 Concernant la délimitation de l'écrit sacerdotal, voir POLA 1995; E. OTTO 1997, p. 1-50; C. NİHAN 2007, p. 20-110.

3 Ainsi, dans la cosmogonie babylonienne de l'*Enuma Elish*, le sanctuaire dédié à Mardouk est achevé

un an exactement après sa victoire sur *Tiamat* (Ee VI, 60-61), de même que le temple dédié à YHWH est achevé un an après l'Exode, présenté par le récit sacerdotal comme nouvelle création (*Exode* 14,22; 40,17).

Thème

rédaction d'un récit de création plus sommaire⁴, moins théologisé, et assez proche des mythes mésopotamiens dont il reprend la « géographie » cosmique. En particulier, l'idée d'eaux originelles qui se regroupent pour laisser apparaître le sol sec (*Genèse* 1,9) est très proche du récit babylonien de création — l'*enuma elish*. L'originalité du récit biblique réside dans la théologie de la parole qu'il déploie, mais le récit prend bien soin de n'assigner à Dieu aucune proximité avec l'un quelconque des éléments créés. Dieu ne peut être confondu avec aucune partie du monde créé, comme le souligne particulièrement le récit extrêmement bien construit du 4^e jour (*Genèse* 1,14-18)⁵, qui présente le soleil et la lune, divinisés dans le Proche-Orient, comme deux « objets », deux « luminaires » au firmament du ciel (*birqi*^{3a} *hasshamayim*). L'insistance du texte est donc essentiellement anti-idolâtrique.

Si, selon *Genèse* 1,1-2,3, Dieu n'entretient aucun lien avec les éléments qui structurent spatialement l'univers, il est en revanche mis en relation avec la temporalité. *Genèse* 2,2-3 relie en effet de manière explicite le repos de Dieu au calendrier de la création, et ces versets font de manière évidente allusion à la liturgie du sabbat. Comme l'exprime de manière éclairante Th. Römer, le sabbat se substitue au Temple : « l'espace sacré est transformé en temps sacré ». « On peut vénérer Dieu par une liturgie qui s'inscrit dans une temporalité sans que le Temple soit indispensable⁶ ». Dans le récit sacerdotal (et post-sacerdotal) de *Genèse* 1,1-2,3, les cieux constituent donc un élément du cosmos, qui n'est pas relié à la présence de Dieu. La voûte céleste retient les eaux du chaos (voir le récit du deuxième jour en *Genèse* 1,6-8), mais peut s'ouvrir pour leur permettre de se déverser sur la terre et sur les êtres vivants — ainsi dans le récit du déluge, en *Genèse* 7,11.

Olivier
Artus

Les cieux comme résidence de Dieu

L'expression « Dieu du ciel » (ou « Dieu des cieux ») — *élohey hasshamayim* représente la formulation la plus sobre présupposant un lien particulier entre le Dieu d'Israël et « les cieux ». Ses occurrences se concentrent dans des textes assez tardifs, des III^e et II^e siècles avant n.è. : *Esdras* 5,12 ; 6,9.10 ; 7,12.21.23 (araméen) ; *Daniel* 2,18.19.37.44 (araméen). Dans les livres d'*Esdras-Néhémie*, l'expression est reprise en hébreu (*Esdras* 1,2 ; *Néhémie* 1,4.5 ; 2,4.20) avec, en apposition, le tétragramme permettant d'éviter toute équivoque dans l'interprétation d'une formule qui pourrait refléter les représentations religieuses du monde perse.

4 Voir sur ce point Th. KRÜGER 2011, p. 125-138.

5 Voir en particulier P. BEAUCHAMP 2005², p. 92ss.

6 Th. RÖMER 1998, p. 23.

L'affirmation de la résidence céleste de Dieu emprunte parfois des images monarchiques, comme celle du trône de Dieu : *Psaumes* 11,4 ; 103,19. Le *livre de Job*, quant à lui, met en scène une véritable cour céleste (*Job* 1,6ss.), qu'évoquent également le Psaume 89,6 ou le Psaume 103,20. Plusieurs remarques doivent être effectuées pour rendre compte de ces formulations et de ces images.

- Il apparaît aujourd'hui probable que non seulement à Samarie, mais aussi plus tardivement à Jérusalem, le culte de Yahvé, lié au Temple, ait comporté la vénération d'une statue. Celle-ci, à Jérusalem, siégeait probablement sur un trône⁷. Yahvé est ainsi représenté comme « roi de Juda ». La destruction du temple met un terme à cette forme de représentation divine, qui sera, à l'époque perse, fortement critiquée par la littérature deutéronomiste (voir *Deutéronome* 4,16 prohibant non seulement les idoles, mais toute représentation – *t'munah* – de $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ lui-même). L'hypothèse que l'image d'un trône céleste se substitue, à l'époque perse, à la réalité d'un trône terrestre, mérite donc d'être évoquée.

Thème

- Après l'exil, l'influence des pratiques religieuses perses sur les formulations utilisées dans le contexte de la religion de $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ demeure difficile à cerner, en particulier parce que l'histoire de la composition de la littérature religieuse perse est elle-même débattue. Retenons néanmoins qu'Ahura-Mazda, qui n'est pas un dieu unique, mais le chef du panthéon, est présenté comme « grand dieu qui a créé cette terre ici, créé le ciel là-bas, qui a créé l'homme, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui m'a créé moi Darius⁸ ».

Ainsi, les traditions bibliques de l'exil et de l'époque perse semblent proposer différentes alternatives au culte de $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ qui prévalait dans le premier temple : l'impossibilité de rendre un culte à Dieu dans un sanctuaire conduit à faire du septième jour le « sanctuaire de Dieu » dans la temporalité. D'autre part, à la représentation concrète de $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ sur son trône succède l'image du trône céleste de $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$, et l'affirmation que les cieux constituent la résidence de Dieu.

Une troisième évolution – majeure – caractérise le passage de la religion du premier temple à la théologie d'Israël après l'exil : l'affirmation de la souveraineté universelle de $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$, seul Dieu créateur de l'univers.

7 Voir Th. RÖMER 2014, p. 187-211 ss.

8 Inscription de Gandj Nameh, traduction P. LECOQ, 1997, p. 217.

Yahvé Dieu de l'univers

La religion d'Israël avant l'exil demeure une religion nationale, jusqu'à la chute de Juda. Le culte rendu à YHWH l'est dans un temple unique, à Jérusalem. À la différence des royaumes qui entourent Juda, YHWH est un Dieu unique et non pas le « premier » d'un panthéon. Cette évolution vers le « monoyahvisme » est classiquement reliée à la réflexion théologique des auteurs du *Deutéronome*, dont la racine remonte peut-être au règne d'Ezékias⁹. Les données archéologiques récentes montrent cependant que l'idée d'un culte exclusif rendu à YHWH a éprouvé des difficultés à s'imposer, comme l'illustrent les très nombreuses statuette de la divinité féminine *asherah* des VII^e et VI^e siècles avant notre ère, retrouvées en Juda¹⁰.

L'exil constitue une rupture dans la compréhension de l'identité de Dieu : à un Dieu national unique résidant dans un Temple, qui est peut-être représenté par une statue, succède un Dieu dont est affirmée la souveraineté universelle, souveraineté qui s'exprime par la création de tous les éléments du cosmos. Cependant, les formulations exprimant le rapport du Dieu d'Israël à l'univers sont très diverses :

- Un premier type d'expressions concerne la présence et la souveraineté universelles et exclusives de YHWH (voir par exemple : *Deutéronome* 4,39 – *C'est YHWH qui est Dieu, dans les cieux au-dessus, sur la terre en dessous. Il n'y en a pas d'autre. Voir également Deutéronome* 10,14 ; *Josué* 2,11 ; 2 *Chroniques* 20,6, *Psaume* 148,13).

Olivier
Artus

- D'autres traditions mettent l'accent sur l'œuvre créatrice de YHWH , auteur de la création de l'ensemble du cosmos. C'est le point de vue de la théologie sacerdotale, présumé par des textes plus tardifs, comme *Genèse* 14,19.22 (*Le Dieu très-haut qui crée ciel et terre*), point de vue également exprimé dans la littérature psalmique (*Psaume* 89,12 – *À toi les cieux, et à toi la terre. Le monde et ce qui le remplit, toi tu les fondas – ; Psaume* 135,6).

- Enfin, certains textes lient de manière exclusive les cieux au Dieu d'Israël : *Psaume* 136,26 – *Rendez grâce au Dieu des cieux* – voir également *Genèse* 24,7. La formulation de *Jonas* 1,9 est remarquable, puisqu'elle lie l'expression Dieu du ciel, et la mention de l'œuvre créatrice de Dieu : *Je crains YHWH Dieu du Ciel, qui a fait mer et sol sec.*

9 Voir par exemple F. CRÜSEMANN 1992, p. 235-322. 10 Voir R. KLETTER 1996.

Que pouvons-nous retenir de ce bref parcours ? L'affirmation de la souveraineté universelle du Dieu d'Israël s'impose à l'époque perse. Elle peut emprunter des formulations qui sont influencées par les traditions perses, mais elle est tout à fait originale sur le plan théologique, puisque YHWH , dans toutes les traditions (sacerdotale et post-sacerdotale, deutéronomiste et post-deutéronomiste, prophétique, hymnique) est présenté comme le seul Dieu d'Israël, créateur et maître de l'univers.

Cette affirmation théologique va parfois de pair avec la description d'une « résidence » céleste du Dieu d'Israël. Ce symbolisme « spatial » (l'affirmation : « Dieu est aux cieux »), met l'accent sur la *distance* qui sépare Dieu lui-même de la terre et de l'humanité. La mise en relation des « cieux » et du personnage divin contribue donc à mettre en valeur, de manière imagée, la *transcendance* divine.

Cependant, l'affirmation de cette transcendance et la mise en place d'une distance « géographique » entre Dieu et l'humanité semblent loin de faire l'unanimité. Plusieurs traditions du Pentateuque mettent au contraire l'accent sur la proximité de Dieu, et sur sa participation active à l'histoire des hommes.

Thème

2. Un Dieu distant ou un Dieu proche ?

Le lecteur du livre de la *Genèse* ne peut que constater le contraste saisissant qui existe entre le récit sacerdotal des origines (*Genèse* 1,1-2,3), selon lequel Dieu crée par sa parole et laisse le monde créé à distance, et le récit non sacerdotal de *Genèse* 2,4b-25, selon lequel YHWH Dieu apparaît comme un véritable « artisan » de l'univers et de l'humanité, plantant un jardin et modelant l'homme. Dans le récit de *Genèse* 3, comme en *Genèse* 4, Dieu entre en conversation avec les créatures – Adam et sa femme, puis Caïn. Au Dieu distant du récit sacerdotal succède donc un Dieu proche ou familier, comme le soulignent les nombreux anthropomorphismes du récit.

Il n'existe aucune unanimité sur la datation respective des récits de *Genèse* 1 et de *Genèse* 2-3, ni sur l'antériorité de l'un vis-à-vis de l'autre¹¹, mais la majorité des auteurs s'accorde pour estimer que la composition la plus tardive du récit de *Genèse* 2-3 date de l'époque perse¹².

11 Voir sur ce point M. VERVENNE 2001, ici pp. 61-64; O. ARTUS 2007, p. 395-404.

12 Voir J. TITUS 2011.

Le contraste qui existe entre *Genèse 1* et *Genèse 2-3* est retrouvé en *Exode 14* : le récit sacerdotal met l'accent sur la parole créatrice de Dieu qui, par sa souveraineté sur les éléments du cosmos, permet la victoire sur l'Égypte. Toute autre est la perspective du récit parallèle non sacerdotal qui présente $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ comme un chef militaire, observant le camp des ennemis, enrayant leurs chars, avant de les anéantir (voir *Exode 14,24-25*).

En somme, tandis que la tradition sacerdotale semble insister sur la transcendance divine, et sur la distance qui sépare Dieu de l'humanité, puis de la communauté d'Israël, les traditions non sacerdotales de la *Genèse* et de l'*Exode* mettent en évidence l'implication de Dieu dans l'histoire, et son intervention directe sur les hommes et les événements. Pourtant, malgré ce contraste apparent, ces deux grands courants littéraires de l'époque perse (sacerdotal d'une part et d'autre part non-sacerdotal, probablement influencé par les auteurs deutéronomistes) envisagent une question qui leur est commune, même si les réponses qu'ils y apportent sont très contrastées : il s'agit de la question des modalités de la communication entre Dieu et les hommes.

3. La relation entre Dieu et les hommes : la mise en place de médiations

Olivier
Artus

3.1 La géographie du Sinaï et de l'Horeb et le rôle de Moïse

Dans les traditions non sacerdotales de l'*Exode*, le peuple libéré d'Égypte parvient au mont Sinaï, où Dieu lui transmet la Loi, dans le cadre de la conclusion d'une alliance avec le peuple d'Israël (*Exode 19,5* ; *24,7-8*). La géographie même du récit situe Dieu dans les « hauteurs », puisqu'Il « descend » (*yârad*) sur le mont Sinaï (*Exode 19,11*). Moïse monte sur la montagne pour rencontrer le Dieu d'Israël, ce qui conduit implicitement à envisager les cieux comme l'espace réservé de Dieu. D'autre part, Moïse est présenté par le récit comme le seul médiateur accrédité par Dieu, et susceptible de recevoir ses paroles et de transmettre ses lois. Le récit parallèle de *Deutéronome 5* partage la même compréhension des relations entre $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ et Israël. L'alliance de l'Horeb (*Deutéronome 4,13* ; *5,2*), passe par le don de la loi (*Deutéronome 5,6-21*), transmise par la médiation de Moïse, seul habilité à monter sur la montagne pour préserver le peuple des dangers d'une rencontre directe avec le Seigneur (*Deutéronome 5,4-5*). Ainsi, dans l'*Exode* comme dans le *Deutéronome*, Moïse apparaît comme un personnage à part, dont l'autorité et la responsabilité sont particulièrement mises en valeur : *Exode 19-24* et *Deutéronome 5* ont en commun de présenter Moïse comme le médiateur incontournable de la relation entre Dieu

et son peuple. La valorisation du personnage de Moïse constitue un trait spécifique de la rédaction d'ensemble du Pentateuque¹³, dont la conclusion, en *Deutéronome* 34, insiste sur le caractère unique et sans égal de Moïse, figure prophétique par excellence : « *Il ne s'est plus levé en Israël de prophète comme Moïse, que YHWH connaissait face à face* » (*Deutéronome* 34,10)¹⁴.

En clôturant le Pentateuque, le récit de *Deutéronome* 34 invite donc à lier l'ensemble de ce corpus au personnage de Moïse et à son autorité prophétique. Cette autorité ne cesse d'être mise en valeur tout au long du récit, depuis le livre de l'Exode jusqu'au *Deutéronome* :

- *Exode* 3 fait le récit de la révélation spécifique dont bénéficie Moïse, auquel YHWH communique son nom.

- La conclusion du récit de victoire sur l'Égypte, en *Exode* 14,31, présente Moïse comme l'objet de l'adhésion de « foi » du peuple d'Israël. La syntaxe du verset est remarquable, puisque YHWH et Moïse sont les compléments d'objet du même verbe *aman* : « *le peuple craignit YHWH, et il crut en YHWH et en Moïse, son serviteur.* »

Thème

- Les récits d'*Exode* 32,7-14 et de *Nombres* 14,11-20 mettent l'accent sur l'intercession efficace de Moïse qui conduit YHWH à renoncer à la sanction qu'il avait envisagée à l'encontre d'Israël.

- Selon *Exode* 33,11 Moïse voit YHWH face à face, tandis que selon *Exode* 34,30, son visage rayonne de la gloire de Dieu.

- Enfin, comme *Deutéronome* 34,10, *Nombres* 12,7-8 souligne le statut particulier de Moïse qui surpasse celui de tous les autres prophètes.

L'ensemble de ces textes contribue à une présentation nouvelle de la figure de Moïse, différente de celle qui prévaut dans la théologie deutéronomiste, selon laquelle Moïse est certes une figure prophétique, mais aura un successeur – Josué – qui poursuivra son œuvre (voir *Deutéronome* 18,15 ; 34,9). Pour reprendre le vocabulaire de l'exégète allemand Eckhard Otto, une « rédaction pentateucale » unifie les traditions du Pentateuque autour de la figure de Moïse, maintenant présenté comme « super-prophète », médiateur unique et incontournable entre YHWH et son peuple Israël. La géographie des différents récits contribue également à souligner l'autorité de Moïse, puisque

sa relation avec le Dieu d'Israël requiert des séjours successifs sur la « montagne » où Dieu descend (*Exode* 19,11 ; 24,12 ; 34,29 ; *Deutéronome* 5,5). Ces traditions non sacerdotales considèrent donc implicitement les cieux comme la résidence, le domaine réservé de Dieu.

3.2 Les rites sacerdotaux comme lieux d'articulation entre « familiarité et transcendance » divines¹⁵

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'écrit sacerdotal, qui débute par un récit de création, s'achève par la construction et la mise en service d'un Temple. *Lévitique* 1-7 énonce les lois culturelles qui régissent les rites d'offrandes sacrificielles dans le Temple, rites qui requièrent l'intervention du sacerdoce aaronide. En étudiant de manière précise les rituels sacrificiels de la Bible hébraïque, et plus particulièrement les rituels sacerdotaux, Alfred Marx¹⁶ a mis en évidence les éléments qui, dans le culte sacrificiel, évoquent les rites humains d'hospitalité, tels que les relatent les traditions de la Bible hébraïque. En effet, de la même manière que les repas d'hospitalité (voir par exemple *Genèse* 18,1-8), les rites sacrificiels nécessitent de la nourriture animale et végétale. Certaines traditions vont jusqu'à souligner la proximité entre repas et sacrifice¹⁷. Pour autant, les rites sacrificiels ne sont pas totalement superposables, dans leur déroulement, aux traditions d'hospitalité : la nourriture préparée pour les sacrifices comporte une part réservée à Dieu. Celle-ci ne peut lui être présentée que par les prêtres, sélectionnés en fonction de leur appartenance au clan aaronide, et de leur conformité à des exigences précises de pureté (voir *Lévitique* 21). La disposition même de la Demeure distingue clairement les lieux où se tiennent ceux qui offrent le sacrifice – et qui préparent les offrandes qui y sont destinées –, et l'autel sur lequel le prêtre répand le sang, et consume les offrandes, « mets d'agréable odeur pour YHWH » (*Lévitique* 1,9). La fumée qui s'élève vers le haut est ainsi censée rejoindre Dieu — ce qui présuppose une vision du cosmos selon laquelle Dieu réside dans les cieux.

Olivier
Artus

Surtout, les sacrifices permettent la communication entre deux espaces qui sont ordinairement séparés : l'espace de la vie des hommes, et l'espace réservé à Dieu. Par leur proximité avec les rites de l'alimentation, par la possibilité donnée à ceux qui les offrent d'en consommer une part devant Dieu (voir *Lévitique* 7,15), les sacrifices disent la familiarité de Dieu avec une activité essentielle de la vie humaine : l'alimentation. Cependant, l'obligation de réserver certaines parties

15 Voir J. TITUS 2011.

16 Concernant une rédaction pentateucale valorisant le personnage de Moïse, voir : E. OTTO 2000 et 2002.

17 Concernant la composition de *Deutéronome* 34, voir : K. SCHMID 2007, p. 183-197.

des animaux offerts à Dieu, la nécessité de recourir aux prêtres, dans un espace réservé qui entoure l'autel, et enfin la consommation totale de certains sacrifices – les holocaustes – (*ôlôt*) qui, comme leur nom l'indique, « montent » vers Dieu, servent à exprimer la *transcendance* divine.

Le rite auquel se prête le Dieu d'Israël dans les liturgies sacrificielles ne se confond pas avec un banal rite d'hospitalité : le centre du rituel sacrificiel est constitué par la consommation des offrandes qui fument sur l'autel, et qui a pour objectif d'entrer en communication avec le Dieu d'Israël, qui réside dans les cieux.

En somme, le rituel sacrificiel (dans sa description sacerdotale de *Lévitique* 1-7, mais également dans les traditions non sacerdotales comme celles de *Juges* 6, 11s. ; *Juges* 13 ; 1 *Samuel* 9) articule deux dimensions, deux « pôles » que nous avons retrouvés – séparés – dans les récits des origines : le sacrifice exprime la « familiarité de Dieu », qui, par ce rituel, se rend proche du monde des hommes, de la même manière qu'il en apparaissait proche en *Genèse* 2-4. Mais les rites sacrificiels expriment dans le même temps la « transcendance » divine, c'est-à-dire, selon les représentations spatiales utilisées par la Bible hébraïque, la distance infranchissable qui sépare Dieu de l'humanité qu'il a créée.

Thème

3.3 De l'Ancien au Nouveau Testament

Au-delà de leur diversité, les traditions de la Torah présupposent donc la résidence céleste de Dieu, même si elles ne l'expriment pas d'une manière aussi claire que certains Psaumes de la liturgie du second Temple, ou encore les livres plus tardifs d'Esdras et de Néhémie. Cette représentation spatiale de la résidence de Dieu — dans les cieux — contribue à l'affirmation de sa transcendance, qui rend d'autant plus nécessaire les médiations qui permettent d'entrer en communication avec lui :

1° Les traditions deutéronomistes et post-deutéronomistes de la Torah mettent en valeur la figure de Moïse, présenté comme prophète, voire comme prophète sans égal. L'autorité de Moïse a comme corollaire l'autorité de la Torah qu'il met par écrit (voir *Deutéronome* 31,24). En mettant en valeur le personnage prophétique de Moïse, les dernières rédactions du Pentateuque affirment que ce corpus de textes acquiert l'autorité d'une Torah, d'un canon ayant pour fonction d'exprimer de manière achevée la foi d'Israël : le Pentateuque est l'expression de la révélation divine, transmise par l'intermédiaire de Moïse.

2° Les traditions sacerdotales déploient quant à elles des lois culturelles qui décrivent un système sacrificiel exprimant la proximité du Dieu transcendant vis-à-vis de la communauté d'Israël, grâce à la médiation sacerdotale.

Les traditions du Nouveau Testament montrent comment Jésus *accomplit* par sa vie, par son ministère, par sa passion et sa résurrection les traditions d'Israël (voir *Matthieu* 5,17 ; *Luc* 24,25-26,44). Ainsi, l'identité de Jésus intègre les figures qui structurent la foi d'Israël, parmi lesquelles la figure mosaïque et la figure sacerdotale qui viennent d'être présentées, dans la compréhension qu'en ont les traditions de la Torah, à l'époque perse. *L'Évangile de Jean* emprunte le vocabulaire sacerdotal pour exposer la mission de Jésus¹⁸ (voir *Jean* 17,17-19). La *lettre aux Hébreux* montre comment Jésus est le grand prêtre définitif venu « achever » l'économie sacrificielle du Temple (*Hébreux* 8,1-6). Les Évangiles synoptiques, et particulièrement *l'Évangile de Matthieu* déploient la figure mosaïque : le discours de *Matthieu* 5-7 est construit en référence à la péricope du Sinaï, et Jésus devient, comme le fut jadis Moïse, le pédagogue d'une relation avec le « Père des cieux » (*Matthieu* 6,9).

Olivier
Artus

C'est en Jésus-Christ que se croisent désormais les pôles de « familiarité » et de « transcendance » que les traditions de la Torah cherchaient à articuler : par Lui, le Père « transcendant », le « Père des cieux » devient définitivement « familier » et proche de l'humanité.

Olivier Artus, prêtre (Sens-Auxerre), docteur en médecine, docteur en théologie, professeur HDR, membre de la Commission Biblique Pontificale (2001-2008 ; 2009-2014), vice-recteur de l'Institut catholique de Paris. Dernières publications : *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, coll. « *Lectio Divina* » 200, Paris, Cerf, 2005 ; *Le Pentateuque, Histoire et Théologie (avec Ferry Joëlle)*, coll. « *Cahiers Évangile* » 156, Paris, Cerf, 2011 ; « *Dei Verbum et les Études bibliques : d'une réception partielle à une tentative de réception « plénière » de la Constitution conciliaire* », in Jacques-Noël Pérès (éd.), *La réception du Concile Vatican II : en cinquante ans, quels effets pour les Églises ?*, coll. « *Théologie à l'Université* » 29, Paris, DDB, 2014, p. 153-171.

18 Voir sur ce point J. RATZINGER -BENOÎT XVI 2011, p. 108-113.

Bibliographie

- O. ARTUS 2007, « Le récit de Gn 2,4b-3,24 : l'œuvre d'un Antiquarian Historian? » dans : *Regards Croisés sur la Bible. Études sur le Point de Vue* (RRENAB, éd.), Paris, Cerf.
- P. BEAUCHAMP 2005², *Création et Séparation, Étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, Paris, Cerf.
- F. CRÜSEMANN 1992, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des Alttestamentlichen Gesetzes*, München, Chr. Kaiser.
- R. KLETTER 1996, *The Judean Pillar-Figurines and the Archeology of Asherah*, British Archeological Reports International Series, 636, Oxford.
- Th. KRÜGER 2011, « Genesis 1,1-2,3 and the Development of the Pentateuch », dans : *The Pentateuch* (Th Dozeman, K. Schmid, B.J. Schwarz, éd.), Tübingen : Mohr Siebeck
- P. LECOQ 1997, *Les Inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Gallimard.
- A. MARX 1992, « Familiarité et Transcendance : la fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament » dans : *Studien zu Opfer und Kult im AT* (A. SCHENKER, éd.), FAT 3, Tübingen, Mohr Siebeck.
- A. MARX 2005, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament : formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, SVT 105, Leiden – Boston, Brill.
- C. NIHAN 2007, *From Priesly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe 25, Tübingen, Mohr Siebeck.
- E. OTTO 1997, « Forschungen zur Priesterschrift », *Theologische Rundschau* 62.
- E. OTTO 2000, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch : Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT, 30), Tübingen, Mohr Siebeck.
- E. OTTO 2002, *Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium*, BZAR 2, Wiesbaden, Harrassowitz.
- T. POLA 1995, *Die Ursprüngliche Priesterschrift, Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg*, Neukirchen-Vluyn.
- J. RATZINGER, BENOÎT XVI 2011, *Jésus de Nazareth, II*, Paris, Rocher.
- Th. RÖMER 1998, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Essais bibliques 27, Genève, Labor et Fides.
- Th. RÖMER 2014, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil.
- J.A. SANDERS 1991, « Stability and Fluidity in Text and Canon », dans : *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* (OBO 109), Norton, Gerard J. - Pisano, Stephen (éds), Fribourg, Ed. universitaires.
- K. SCHMID 2007 « Der Pentateuchredaktor: Beobachtungen zum theologischen Profil des Torahschlusses in Dtn 34 » dans : *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (Th. RÖMER & K. SCHMID, éd.), Leuven.
- J. TITUS 2011, *The Second Story of Creation (Gn 2,4-3,24). A prologue to the concept of Ennéateuch?*, Frankfurt-am Main, Peter Lang.
- M. VERVENNE 2001, « Genesis 1,1-2,4 : « The compositional texture of the Priestly Overture to the Pentateuch » dans : *Studies in the Book of Genesis* (M. Vervenne, éd.), Leuven, p 35-79.

Thème

Prochain numéro
2015

Les pauvres

Les deux versions du *Notre Père*, celle de Matthieu et celle de Luc, ont un « appel » différent, représentatif des milieux respectifs qui les ont transmises : « Père » pour Luc, dans la diaspora juive, « Notre Père des cieus » pour Matthieu, pour les communautés palestiniennes. Les auteurs ne sont pas unanimes : l'appel d'une telle prière est-il celui d'une prière juive ? Ou bien s'agit-il de manière spécifique de la prière des premiers chrétiens ? Chacune des deux versions est insérée dans un contexte de prière précis : chez Matthieu, dans le recueil de prescriptions souvent nommé « Discours sur la montagne », à côté du jeûne et de l'aumône, c'est-à-dire dans un contexte rituel juif ; chez Luc, à l'occasion de la prière personnelle de Jésus, qui conduit les disciples à lui demander : « Seigneur, enseigne-nous à prier », en référence à l'enseignement spirituel du cousin Jean, le Baptiste. Cette différence de contexte, et les destinataires respectifs des deux Évangiles, expliquent les variantes du texte. Mais ce que les deux versions ont en commun, c'est le caractère profondément rituel de chacune des demandes, toutes profondément insérées dans la formulation des prières du judaïsme (sous la réserve, bien connue, des limites de notre connaissance de la pratique juive au 1^{er} siècle : la documentation provenant davantage du Nouveau Testament que de sources strictement juives, en grande partie disparues avec la destruction de Jérusalem en 70 et les mesures prises par l'occupant romain contre le culte juif¹). Ajoutons que leur rédaction répond à des critères précis de mémorisation : 81 syllabes dans les versets d'introduction, chez Matthieu comme chez Luc et, chez celui-ci, le même nombre pour la prière elle-même².

L'invocation : Dieu comme Père

Le texte matthéen (« Notre Père qui es dans les cieus ») est unique dans les Évangiles synoptiques, tandis que « Votre Père qui est dans les cieus » est attesté chez Matthieu à quatre reprises³,

1 Un état de la question chez HEINEMANN 1977 et les travaux de Peter SCHÄFER.

2 Voir l'étude précise d'IRIGOIN 2000.

3 Matthieu 5, 16 ; 5, 45 ; 6, 1 et 7, 11 ; également chez Marc 11, 25, mais le P. Lagrange y voyait déjà une interpolation d'après Matthieu (Lagrange, 1948, p. 407).

« Mon Père qui est dans les cieux » se trouvant sept fois⁴. « Dans les cieux » exprime un génitif local : la littérature rabbinique est explicite, qui distingue ainsi Dieu, dans les cieux, du père biologique, sur la terre⁵. Il faut conclure à l'origine rédactionnelle de l'expression matthéenne⁶. Du reste, si elle est ignorée de l'Ancien Testament, elle est connue du targoum palestinien : mais le mot « Père » n'y est jamais suivi du suffixe de la première personne du pluriel (on trouve « son Père », « votre Père », « leur Père »)⁷. Ce qui fait d'autant plus ressortir les occurrences de « Notre Père » dans des prières, en araméen ou en hébreu. Matthieu reprend une expression qui, ignorée de l'Ancien Testament, existe dans la tradition liturgique.

L'invocation de Luc tient en un seul mot : *Père*, que l'on doit tenir pour authentique.

Quand Dieu est appelé « père », dans l'Ancien Testament (une quinzaine de fois), il s'agit toujours de la filiation d'Israël, et du rapport d'obéissance qu'Israël doit entretenir avec Dieu ; de la part de Dieu, cette puissance souveraine est toujours accompagnée du rappel de la tendresse toute maternelle que Dieu éprouve pour son enfant. Le terme est plus rare dans la littérature intertestamentaire, si importante pour comprendre l'horizon liturgique et culturel du Nouveau Testament : la tradition rabbinique, en revanche, mentionne souvent Dieu comme le Père de miséricorde⁸.

Il demeure que les Évangiles rapportent de fréquentes mentions, chez Jésus, de Dieu comme « Père ». Dans la prière de Gethsémani, le mot est précédé d'un mot araméen : *'abbâ*.

Ce mot, que l'on retrouve chez Paul (*Romains* 8, 15 et *Galates* 4, 6) a bénéficié des grandes recherches⁹, en particulier celles de Joachim Jeremias, entre 1955 et 1988¹⁰. Certaines conclusions de Jeremias ont néanmoins dû être révisées : la plus importante porte sur la présentation d'*'abbâ* comme « un terme d'affection de petits en-

4 *Matthieu* 7, 21 ; 10, 32 ; 10, 33 ; 12, 50 ; 16, 17 ; 18, 10 ; 18, 19 (et une fois dans l'*Évangile des Nazaréens*, texte connu par une glose sur *Matthieu* 7, 5, mais qui doit se rapporter à *Matthieu* 7, 21 : BOVON-GEOLTRAIN 1997, t. 1, p. 440.

5 STRACK - BILLERBECK, 1922, p. 393. Nous utilisons ici largement le commentaire de *Matthieu* 6, 4.

6 PHILONENKO 2001, que nous

suiivons ici.

7 En dehors de *Lévitique* 22, 28, cas unique et discutable.

8 *Pesiqta* 165a sur *Jérémie* 31,9 (R. ISAAC, vers 280) et *Midrash rabba* sur *Déutérionome* 2, 16 (R. MEÏR, vers 150).

9 État de la question chez SCHELBERT 2011.

10 Voir la traduction française de deux parties de JEREMIAS 1966 dans JEREMIAS 1972.

fants », interprétation abandonnée devant l'évidence lexicale¹¹ : non seulement les enfants s'adressaient normalement à leur père par ce terme, mais celui-ci pouvait aussi désigner des personnes sages et âgées. J. Jeremias, suivi par Oscar Cullmann¹², a tiré de cette erreur lexicale une interprétation piétiste : l'innovation d'*'abbâ* serait singulière chez Jésus, caractéristique de sa prière. Cette thèse, largement répandue dans la catéchèse et la prédication, ne résiste pas à l'évidence textuelle¹³.

Un texte connu depuis longtemps et deux fragments de Qoumrân, publiés en 1994 et 1995, conduisent en effet à abandonner l'opinion commune. Le premier est un verset du psaume 89 : « il m'appellera : Toi, mon père, mon Dieu et le rocher de mon salut ! » (v. 27). « Mon père » (hébreu : *'avi 'ata*) est traduit dans la paraphrase araméenne (le targoum) *'abba 'att*¹⁴. Les deux textes qoumrâniens sont en hébreu : dans l'*Apocryphe de Joseph*, le patriarche invoque Dieu : « Mon Père et mon Dieu ! », tandis que dans l'autre fragment, le narrateur déclare : « [c] ar tu n'as pas oublié Ton serviteur [...] Mon Père et Mon Seigneur ! ».

Le psaume 89, 27 a donc été utilisé dans des prières en hébreu, et Jésus a pu le reprendre à son compte en araméen, en disant à Dieu *'abbâ*. D'autant que ce psaume contient un oracle messianique (v. 20-38), que Jésus ne pouvait omettre de relever.

Jean-Robert
Armogathe

Il est exact que le judaïsme rabbinique ne développe guère l'interprétation messianique de ce Psaume (bien qu'il fasse écho à la prophétie de Nathan, 2 *Samuel* 7, 14 : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils : s'il commet le mal, je le châtierai avec une verge d'homme et avec les coups que donnent les humains »¹⁵). Il en allait autrement en milieu essénien, comme le montre Marc Philonenko¹⁶, qui traduit et commente 4Q369 :

« Tu T'en es fait un fils Premier-né comme lui, tel un Prince et un Chef pour toute la terre de Ton pays ».

11 JEREMIAS 1988, p. 45-46 et 184, 191-192, BARR 1988 et SCHELBERT 2011.

12 CULLMANN 1995, qui reste un livre fondamental (ici, p. 85-86).

13 PHILONENKO 2001, p. 60 sv., déjà GRELOT 1983, SCHÜLER 1992.

14 Des textes du *Siracide* (23, 1 et 4, 51, 1 et 10) semblent reprendre cette invocation (mais on peut aussi comprendre « Dieu de mon père », comme dans *Exode* 15, 2 : JEREMIAS 1972, p. 25).

15 Qu'il s'agisse bien ici d'une paternité charnelle ressort de l'usage qui en est fait (à des fins messianiques) dans *1 Chroniques* 17, 13, où la seconde partie du verset a été supprimée.

16 PHILONENKO 2001, p. 63-67 et EVANS 1995 (l'interprétation messianique est contestée par KUGEL 1998, p. 119-148, qui voit seulement Israël dans le « premier-né »).

Rapprochant ce texte du Psaume 89, Marc Philonenko voit dans les titres de *Prince* et de *Chef* une périphrase pour rendre le mot difficile 'elyôn, le Très Haut, épithète divine attribuée dans ce seul passage à David. Il remarque d'ailleurs que cette explication est supposée en *Apocalypse* 1, 5 où le Christ est appelé « le témoin fidèle, le Premier-né d'entre les morts, le Chef des rois de la Terre », énumération messianique empruntée au Psaume 89 et à *Isaïe* 55, 4 (« j'ai fait de lui [David] ¹⁷ un témoin pour les peuples, un chef et un maître pour les nations »).

C'est dans ce contexte davidique et messianique que Jésus a pu reprendre à son compte le terme 'abbâ. Il dit : « mon Père », invitant les disciples à dire : « notre Père ». La répartition du mot « père » sur les lèvres de Jésus est très inégale dans les Évangiles : 4 fois seulement chez Marc, mais 109 fois chez Jean sur un total de 170 occurrences dans les quatre Évangiles. Le terme apparaît habituellement dans un contexte liturgique, de prière. Dans le même sens, les occurrences d'abbâ chez Paul, mentionnées plus haut (*Romains* 8, 15 et *Galates* 4, 6), peuvent désigner soit le début du *Notre Père* soit la prière en général. Dans le corpus paulinien, le mot « Père » se trouve, du reste, presque sans exception, dans des formules liturgiques ou dans des prières ¹⁸.

Thème

Le maintien du mot 'abbâ dans la liturgie syriaque ¹⁹, proche de l'araméen, prouve qu'il a très vite reçu un sens spécialisé, et que les disciples, en limitant l'usage à la prière, avaient perçu son caractère exceptionnel. Paul en dit tout autant dans les *Lettres aux Galates* (4, 6) et aux *Romains* (8, 15b-16) : crier 'abbâ dépasse les forces humaines, et ne peut se produire que sous l'action de l'Esprit de Dieu.

Le Père des cieux

Nous lisons donc chez Matthieu, « Notre Père, celui des cieux », pour traduire littéralement le grec : l'article grec est ici un artifice de traduction de l'araméen vers le grec. En effet, l'usage d'un suffixe nominal rend impossible en hébreu (ou en araméen) une double détermination : il faudrait soit déplacer le prénom : « le Père des cieux de nous », qui pourrait alors signifier « le Père de nos cieux », soit employer une préposition (b, « à », « dans »), qui aurait l'inconvénient de signifier : « Notre Père (est) dans les cieux ». Le seul moyen reste l'insertion d'une relative, « notre Père, qui [est] dans les cieux », « notre

17 Selon le texte hébreu ; les éditeurs ont souvent corrigé : « de toi ».

18 Jeremias 1972, p. 35.

19 Le mot « père » est habituellement rendu par 'abi, mais lorsqu'il s'agit de

Dieu, les traductions syriaques ont parfois recours à 'abbâ, dont l'emploi comme invocation est étranger au syriaque classique (JEREMIAS 1972, p. 71).

Père, celui des cieux», qui n'insiste pas sur sa localisation, mais qui l'oppose à un père terrestre. On a ailleurs un procédé similaire, par exemple dans *1 Rois 2, 5*, dont la traduction littérale serait : «son baudrier qui à ses reins et sa chaussure qui à ses pieds», pour rendre «le baudrier de ses reins et la chaussure de ses pieds²⁰».

Non seulement le père biologique est ainsi distingué de Dieu, mais aussi Abraham, dont plusieurs passages du Nouveau Testament rappellent qu'il était appelé «père» ou «notre père²¹» (le passage le plus net est probablement *Luc 16, 27*, où «Père» sans aucune précision, s'adresse à Abraham). Cette opposition entre la paternité divine et celle des patriarches est bien marquée dans *Isaïe 63, 16* :

«C'est Toi qui es notre Père, car Abraham ne nous reconnaît pas, et [Jacob] Israël ne se souvient plus de nous ; c'est toi, Seigneur, qui es notre Père, notre Rédempteur, tel est Ton nom pour toujours²².»

On notera que «le Père céleste», «le Père qui est aux cieux», sémitisme fréquent chez Matthieu, est absent de textes plus marqués par le contexte païen de la diaspora, comme le Quatrième évangile ou encore l'Évangile apocryphe de Thomas, mais il a persisté dans la tradition judéo-chrétienne.

Jean-Robert
Armogathe

Privilège de Jésus, l'appellation «Père», transmise aux disciples, s'est tout de suite étoffée en «Notre Père des cieux», réintégrant ainsi dans la tradition juive palestinienne ce qu'il y avait d'exceptionnel dans l'enseignement de Jésus.

Notre Père

L'invocation chez Matthieu est à la première personne du pluriel, Jésus s'adressant à ses disciples : «Vous donc, priez ainsi» (*Matthieu 6, 9*). S'adressant aux disciples, et à eux seuls, Jésus semble avoir dit : «votre Père», sans jamais utiliser l'expression pour ceux du dehors (à qui il a parlé du Père en paraboles). On comprend alors pourquoi il dit : «N'appellez personne sur terre père, car vous n'avez qu'un seul Père, celui du ciel» (*Matthieu 23, 9*). Jésus n'emploie lui-même jamais cette première personne du pluriel²³. Il dit «Père» ou «mon Père», et distingue même, selon l'*Évangile de Jean*, les deux formes :

«Je vais remonter vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu» (20, 17).

20 CARMIGNAC 1969, p. 72.

21 *Matthieu 3, 9* et *Luc 3, 8*; *Luc 16, 24.30*; *Jean 8, 39*; *Jean 8, 53*; *Actes 7, 2*;

Romains 4, 1.12; *Jacques 2, 21*.

22 Voir CARMIGNAC 1969, p. 73.

23 Déjà chez DALMAN, 1898, p. 157.

Parlant aux disciples, il dit : « votre Père » (*Matthieu* 6, 1.8.14.15 ; 5, 48) ou « ton Père » (*Matthieu* 6, 4.6). L'invocation matthéenne « Notre Père » indique bien que pour le rédacteur il s'agit déjà d'une prière communautaire : Jésus ne m'invite pas à dire « Mon Père », il invite ceux qui le suivent à prier comme un groupe – même individuellement – à s'adresser à Dieu avec un possessif pluriel, comme dans la prière synagogale.

Une prière juive ?

L'influence de la liturgie juive est en effet indiscutable : il reste qu'on a trop souvent négligé la littérature intertestamentaire et apocryphe, les écrits de la communauté de Qoumrân et les écrits mystiques²⁴.

Le rapprochement avec la *Tefilah*, la « prière » juive par excellence (on l'appelle aussi *Amidah*, parce que qu'elle se récite debout, ou bien encore *Shmoneh Esreh*, les *Dix-huit [bénédictions]*²⁵), est instructif. Cette prière constitue le cœur des trois prières quotidiennes²⁶. Les trois premières et les trois dernières bénédictions sont fixes, les treize autres varient selon les circonstances : le thème général des demandes rappelle celles du *Pater*, le ton de confiance et la construction rythmique permettent des rapprochements, que nous étudierons dans les cahiers de *Communio* successifs, consacrés aux demandes. Au cœur des Dix-Huit Bénédictions, Dieu est appelé « notre Père et notre Roi » :

« Notre Père et notre Roi, permets-nous de revenir à Ta Loi, attire-nous à Ton service [...]. Notre Père et notre Roi, pardonne nos offenses, pardonne nos transgressions, car Tu es miséricordieux ».

Le rapprochement des demandes s'impose également avec le *Qadish*, autre composante fondamentale de la prière juive. Il s'impose d'ailleurs d'autant plus que cette prière est une des rares prières en araméen de la liturgie : elle venait en effet en conclusion de la prédication, qui était faite en langue populaire.

Mais ces rapprochements donnent encore plus de relief aux différences, par la densité des expressions du *Pater*, par l'harmonie rigoureuse de la structure, et surtout par le relief donné à la paternité de Dieu. Trop d'éléments originaux empêchent de réduire cette prière à une prière synagogale²⁷.

24 SCHÄFER 2010.

25 Portées à dix-neuf aujourd'hui.

26 LEFF 2008.

27 Voir U. MELL, 1997, p. 148-180, réponse de Haacker 1997, p. 291-295.

Le Fils du Père

« En quelle occasion Jésus a-t-il pu s'adresser à Dieu en l'appelant 'abbâ ?²⁸ ». Marc Philonenko souligne que le seul événement auquel on puisse penser est le moment du baptême par Jean. L'historicité de cet épisode, pour mystérieux qu'il soit, ne peut guère être contestée : le principal argument en faveur de son authenticité est qu'on voit mal comment, dans le contexte de rivalité entre disciples de Jean et disciples de Jésus, un tel épisode, qui mettait Jésus en position de sujétion devant son cousin (qui annonçait un baptême de rémission des péchés), aurait pu être inventé par les rédacteurs²⁹. Il s'agit plutôt d'un événement historique, conservé et amplifié par le groupe du Baptiste, que les rédactions chrétiennes se sont efforcées d'interpréter. La mise en forme du récit est une question disputée³⁰, et le texte de *Luc* 3, 22 comprend des variantes significatives d'un travail d'interprétation : selon certains manuscrits, la voix aurait dit : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (écho du Psaume 2, 7), ou bien, selon d'autres : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi, je me complais » (en référence à *Isaïe* 42, 1). Dans les deux cas, les critiques s'entendent à reconnaître dans cet instant une prise de conscience aiguë de la filiation divine (ce qui est décisif pour comprendre que Jésus puisse engager avec les Pharisiens la discussion rabbinique de *Matthieu* 2, 41-46 et parallèles : « De qui le Messie est-il le Fils ? »). « 'Abbâ aura été le cri intérieur de Jésus, jailli en réponse à la proclamation divine », conclut Marc Philonenko (p. 68).

Jean-Robert
Armogathe

La bonne traduction

En disant « notre Père qui es aux cieux », les premiers chrétiens étaient parfaitement conscients de jouir de toute la richesse de la relation filiale d'Israël, enrichie dans le mystère du Fils premier-né, Jésus. L'Église ancienne l'a bien compris ainsi, qui a d'abord inséré le *Pater* dans la liturgie baptismale, puis dans la liturgie eucharistique : c'est seulement quand le catéchumène était plongé dans le Christ qu'il pouvait invoquer Dieu comme son Père céleste, car « comment celui qui n'est pas encore né », dit saint Augustin, « pourrait-il dire *Notre Père ?* » (*Sermon* 59, 7).

Il reste à proposer une traduction française qui tienne compte des divers éléments de contexte et reste cependant intelligible pour le fidèle non exégète : « Notre Père » paraît s'imposer, même si « Père »

28 PHILONENKO 2001, p. 67-68.

29 Ce que MEIER 2004, p. 102-103, appelle « le critère d'embarras ».

30 Pour l'influence de textes intertesta-

mentaires, en dernier lieu : HULTGÅRD 1977, p. 378 ; pour l'originalité des Évangiles, JEREMIAS 1988, p. 57.

pourrait bien être le terme original. « Les cieux » ont en français un usage symbolique préférable au « ciel », qui est local. On pourrait donc dire : « Notre Père des cieux », ou bien « Notre Père, celui des cieux », qui rendrait bien la différence entendue entre le Père céleste et le père biologique.

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille (1947), prêtre (Paris, 1976), directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses, Sorbonne), correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, membre du comité de rédaction de *Communio* depuis la fondation. Dernière publication : *Correspondance de Descartes*, 2 vol., Gallimard, 2013.

Bibliographie

- BARR, J. 1988, « Abba Isn't Daddy », *Journal of Theological Studies* 39, p. 28-47.
- BOVON, Fr. et GEOLTRAIN, P. éd. 1997, *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard.
- CARMIGNAC, Jean 1969, *Recherches sur le 'Notre Père'*, Paris, Letouzey et Ané.
- CULLMANN, Oscar 1995, *La prière dans le Nouveau Testament*, tr. fr., Paris, Cerf.
- DALMAN, Gustaf 1898, *Die Worte Jesu*, Leipzig, Hinrich.
- EVANS, Craig A. 1995 « A Note on the 'First-Born Son' of 4Q369 », *Dead Sea Discoveries* 2, 2.
- GRELOT, Pierre 1983, « Une mention inaperçue de Abba dans le testament araméen de Levi », *Semitica*, p. 101 sv.
- HAACKER, K. 1997, « Stammt das Vater-Unser also doch von Jesus ? Eine Antwort an Ulrich Mell », *Theologische Beiträge*, 28, p. 291-295.
- HEINEMANN, Joseph, 1977, *Prayer in the Talmud*, Berlin-New York, De Gruyter.
- HULTGÅRD, A. 1977, *Leschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, I, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- IRIGOIN, Jean 2000, « La version lucanienne du Notre Père », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80, p. 207-212.
- JEREMIAS, Joachim 1966 *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- JEREMIAS, Joachim 1972, *Abba. Jésus et son Père*, Paris, Seuil.
- JEREMIAS, Joachim 1988, *Neutestamentliche Theologie*, Bd. 1. *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, Mohn Verlag (4^e éd.).
- LAGRANGE, M.-J. 1948, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, Gabalda.

Thème

Le Père qui est là-haut

- LEFF, Zev 2008, *Shemoneh Esrei : The Depth and Beauty of Our Daily Prayer*, Targum Press, Jerusalem.
- MEIER, John P. 2004, *Un certain Juif. Jésus. Les données de l'histoire*, tr. fr., t. 1, Paris, Cerf.
- MELL, U., 1997, «Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge – eine Antwort an Klaus Haacker», *Theologische Beiträge*, 28, p. 148-180.
- PHILONENKO, Marc 2001, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard.
- SCHÄFER, Peter 1978, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leyde, Brill.
- SCHÄFER, Peter, 2007, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton UP.
- SCHÄFER, Peter 2010, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- SCHELBERT, Georg, 2011, *Abba Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHÜLER, E. M. 1992, «The Psalm of 4Q372, 1 within the Context of second Temple Prayer», *Catholic Biblical Quarterly* 1992, p. 67 sv..
- STRACK, H. L. - Billerbeck, P. 1922, *Kommentar zum Neuen testament...*, t. 1, *Das Evangelium nach Matthäus*, Munich, Beck.

Jean-Robert
Armogathe

« Sans le Fils, le Père ne serait pas Père » Remarques sur la révolution opérée au concile de Nicée sur la notion de père



Jan-Heiner
Tück

Semper igitur pater, semper est filius

AMBROISE¹

On peut lire la controverse autour de la divinité du Christ comme la question de savoir si Dieu doit être vraiment appelé Père ou non. Si, comme l'enseignait Arius, le Fils est une créature séparée de la transcendance de Dieu par un abîme, on peut alors effectivement parler de Dieu comme un Père au sens biblique – comme le Dieu créateur est décrit dans d'autres contextes comme « le Père de toutes choses ». Mais si Dieu, au contraire, engendre le Fils de toute éternité et que le Fils n'est pas seulement le produit de la volonté du Père, mais trouve son origine dans l'être même du Père (comme l'a défini le concile de Nicée), parler de Dieu comme Père a un fondement théologique. Le Père est Père parce qu'il y a le Fils et que celui-ci appartient depuis toujours à la manière de comprendre Dieu. Dans ce sens, Athanase d'Alexandrie, à la pointe de la lutte pour l'orthodoxie nicéenne, a clairement insisté sur le fait que l'affirmation de la divinité du Christ par le concile de Nicée préservait en même temps le titre de Père d'un affaiblissement entraînant un discours inadéquat : « Sans le Fils, le Père ne serait pas Père² ».

Pour éclairer la controverse arienne sous cet aspect, résumons tout d'abord rapidement la position d'Arius. Son souci théologique de préserver conceptuellement l'unité de Dieu l'a amené à subordonner radicalement le Fils au Père et à le mettre du côté des créatures. Ce « subordinationisme » a un double prix : d'une part il relativise la foi dans le Fils fait homme qui montre aux hommes le vrai visage du Père³. Dieu reste l'inaccessible, le transcendant ; d'autre part, si le Fils n'est pas de toute éternité auprès du Père, mais a été créé à un moment du temps, le discours sur la paternité divine de Dieu est ramené à un discours métaphorique. C'est la raison pour laquelle la doctrine

1 AMBROISE, *De fide* 1, 8, 55 : « Quand tu as nommé le Père, tu as aussi nommé son Fils, car personne n'est son propre père. Quand tu nommes le fils, tu confesses aussi son père, car personne n'est son propre fils. En effet, ni le fils

ne peut être sans le père, ni le père sans le fils. Il y a donc toujours le Père, il y a donc toujours le Fils » (PL, 16, col. 541b).

2 ATHANASE, *Contra Arianos* 1, 29.

3 Voir Joseph RATZINGER, 2005 et Christoph SCHÖNBORN, 1986.

d'Arius a suscité la contradiction. Au concile de Nicée, réuni en 325 par l'empereur Constantin, on a opposé au subordinationisme arien la doctrine de la "consubstantialité" entre le Père et le Fils. La décision du concile de Nicée, qui a introduit des éléments anti-ariens dans la profession de foi, a donné au kérygme de l'Église une forme définitive : le Fils est situé du côté de Dieu. Nous commenterons cette décision dans un deuxième point. Le recours à une notion non biblique – celle de l'"*homoousie*" – marque une percée décisive de la terminologie grecque de l'être dans la langue du magistère. Ce procédé a provoqué jusqu'à aujourd'hui des critiques récurrentes : on aurait subverti l'Évangile en y introduisant le langage de l'ontologie ; la foi chrétienne aurait été hellénisée par la terminologie de l'être. En conclusion, nous ajouterons quelques remarques sur ce reproche de l'hellénisation.

1. « Tant que le Fils n'existe pas, Dieu n'est pas Père ». Le subordinationisme d'Arius⁴

Thème

L'acculturation de l'Évangile dans la manière hellénistique de voir et de comprendre les choses demande des possibilités de traduction qui puissent donner une nouvelle forme d'expression à l'original né de la Bible. Avec Arius, prédicateur et exégète d'Alexandrie, l'acculturation de l'Évangile atteint en tous cas un seuil critique. Il essaie de montrer que la foi en Jésus-Christ est conforme à son époque en prenant sans réserve le moyen-platonisme comme fondement de sa christologie.

Ce schéma distingue trois niveaux différents de l'être : 1) l'Un divin, radicalement transcendant, 2) le médiateur créateur, ou démiurge, d'où provient tout ce qui existe, 3) la diversité de tous les êtres matériels. Arius reprend cette manière de penser et identifie la première dimension à Dieu, à qui il attribue les qualités d'unité, d'immutabilité et de transcendance. Un abîme le sépare donc du Fils qui, comme démiurge et médiateur de la création, lui est radicalement inférieur : « Le Père est, dans son être, étranger au Fils, puisqu'il demeure sans origine. Sache que l'unité était déjà, mais que la dualité n'était pas avant de parvenir à l'être. Aussi longtemps que le Fils n'est pas, Dieu n'est pas Père⁵. » Pour Arius, le Fils n'est pas éternel, il appartient au monde créé.

Pour démontrer la subordination du Fils à Dieu, Arius fait appel à des passages de la Bible. Le recours au Livre des *Proverbes* joue ici un rôle important. Il y est écrit : « Le Seigneur *m'a faite* pour Lui, principe de son action, première de ses œuvres » (*Proverbes* 8, 22). Arius

4 Voir Thomas BÖHM, 1991.

5 Hans-Georg OPITZ, 1934 ; Voir A. GRILLMEIER, 1990, t. 1, p. 363.

prend cette déclaration comme preuve du caractère créé du Fils (voir *Actes des Apôtres* 2, 36; *Romains* 8,39; *Colossiens* 1,15; *Hébreux* 3,2) ⁶. Un deuxième passage semble appuyer le subordinationisme d'Arius, c'est la déclaration de l'Évangile de Jean : "Le Père est plus grand que moi" (*Jean* 14,28). Le verset : "Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, Toi le seul vrai Dieu" (*Jean* 17,3, voir aussi *Luc* 18,19) semble aussi confirmer que seul le Père est Dieu. Un troisième groupe de passages insiste sur l'humanité du Christ : sa croissance, sa faim, son ignorance du futur, mais aussi ses souffrances psychiques comme la peur ou le sentiment d'abandon (voir *Luc* 2,52; *Matthieu* 4,2; *Jean* 4,6; 19,28 etc.). Ces affirmations témoignent du fait que le Fils a partagé la condition humaine. En effet, changement et souffrance appartiennent à la condition d'homme, mais ne peuvent toucher Dieu; sinon elles porteraient atteinte à sa perfection et à sa souveraineté. C'est pourquoi, conclut Arius, le Fils doit appartenir à la sphère du créé (on voit ici que celui-ci n'envisage pas encore la différenciation ultérieure entre nature humaine et nature divine). L'axiome de l'impassibilité et de l'immuabilité de Dieu interdit d'établir un quelconque rapprochement ontologique avec le Fils, Lui qui a souffert et qui est mort. Charles Taylor remarque à ce propos, avec justesse :

Une des caractéristiques fondamentales de la notion éduquée et philosophique de Dieu résidait dans le fait que Dieu ne pouvait être accessible aux émotions, qu'il devait être *apathes* [sans passion]. C'était extrêmement difficile de mettre en rapport Jésus hurlant de douleur sur la croix avec un Dieu dont la définition première était l'*apathéia* [absence de passion]. Ce fut une des raisons pour lesquelles les ariens s'opposèrent à mettre sur le même plan le Père et le Fils⁷.

Jan-Heiner
Tück

C'est pourquoi Arius combat la divinité du Christ en se référant à l'Écriture. Il le fait dans le but de préserver l'unité de Dieu, qui est tout aussi bien un héritage du monothéisme biblique (voir *Deutéronome* 6,4) que celui de la philosophie grecque dans ses différentes affirmations.

Arius a exprimé sa manière de voir dans sa propre confession de foi :

Nous ne connaissons qu'un seul Dieu, le seul incréé, le seul éternel, le seul sans origine, le seul vrai, le seul qui possède l'immortalité, le seul sage, le seul bon, le seul Seigneur, le seul juge, ordonnateur et administrateur de tous, sans changement ni modification, juste et bon, le Dieu de la Loi, des prophètes et de la Nouvelle Alliance, qui a conçu

6 *Actes des Apôtres* 2,36 : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié » et *Colossiens*, 1,15 : « Il est

l'image du Dieu invisible, le premier né de toute créature. »

7 Charles TAYLOR, 2009, 474.

le Fils unique avant les siècles, par lequel il a aussi créé les Éons et le tout. Il ne l'a pas conçu selon les apparences, mais en vérité comme un être avec une volonté propre, comme immuable, inchangeable, comme *créature* parfaite de Dieu, mais non comme l'une de ses autres créatures [...].

Et Dieu est la cause de toutes choses, Lui seul sans origine. Mais le Fils, produit par le Père hors du temps, c'est-à-dire avant qu'il y ait du temps, créé et fondé avant les Éons, n'était pas avant qu'il ne soit produit. Il a été produit hors du temps avant toutes choses, lui seul a reçu son existence du Père. Car il n'est pas éternel ou aussi éternel ou aussi non advenu que le Père, et il n'a pas non plus un être commun avec le Père [...].

Mais si le "de Lui", le "du sein du Père" et le "Je suis sorti du Père et je viens" est compris par certains comme le fait qu'il soit une partie de son être ou une émanation de Lui, alors le Père est composé, séparable, changeable, corporel, et le Dieu incorporel devient alors corporel et souffrant⁸.

Thème

La stricte transcendance de Dieu est caractérisée ici par toute une série d'attributs négatifs : incréé, immuable, sans changement. Arius insiste en même temps sur le caractère unique de Dieu, employant toute une série d'expressions exclusives : seul Dieu est incréé, éternel, sans origine, vrai, immortel, sage, et bon. Avec pour conséquence que rien ne peut lui être semblable ou, comme le remarque Christoph Schönborn dans sa *Christologie*, « le Fils ne peut être son image que dans la fragilité d'une dissemblance radicale. Entre Dieu et ce qui n'est pas Dieu subsiste un abîme infranchissable⁹ ».

Le Père demeure dans une inaccessibilité éternelle, dont est éloigné le Fils qui, pour Arius, ne participe pas de l'essence de Dieu, mais de sa volonté. Il dépasse toutes les autres créatures, et possède au sein de la création une prédominance absolue, mais Il n'est pas semblable à Dieu. Il est clairement décrit comme « la *créature* parfaite de Dieu ». Le Fils n'est « ni éternel, ni aussi éternel ou sans origine que le Père, et n'a pas non plus la même essence que le Père¹⁰ ».

Le souci théologique d'assurer l'unité de Dieu de manière conceptuelle pousse donc Arius à défendre la subordination du Fils au Père. En accord avec la pensée hellénistique, il décrit le Fils comme « deuxième Dieu » et lui attribue le rôle de *médiateur de la création*. Mais le Fils n'existe pas de

8 H.G. OPITZ, 1934, Bd III, I, 1, Document 6, n° 2-5, p. 12-13. Trad. d'après Grillmeier, 1990, p. 363-365.

9 Christoph SCHÖNBORN, 2002, p.70; trad. fr., 2005, p.83 à 85.

10 OPITZ, *loc.cit.*

toute éternité, le Père n'est donc pas Père de toute éternité non plus. Avec la perte de puissance ontologique du Fils, on touche aussi au fondement du discours sur Dieu le Père. Le Père *n'est pas* le Père et ne peut pas l'être, car le Fils n'est pas éternel comme lui, mais radicalement différent de lui. On ne peut parler du Père en tous cas qu'en employant une image inadéquate, puisque celui-ci a créé à un moment le Fils pour mettre en œuvre la création : « Pour nous, le Fils a été créé, pour que Dieu nous crée à travers lui comme à travers un instrument ; et il n'existerait pas si Dieu n'avait pas voulu nous créer », écrit Arius¹¹.

2. "Consubstantiel au Père" – La réponse du concile de Nicée (325)

Arius a tenté de traduire la foi au Christ-Jésus dans le monde intellectuel hellénistique. Ce qui est transmis de Jésus sous le mode du récit, ce qui est produit dans les confessions de foi et les hymnes au sujet du Seigneur, Sauveur et Fils, sous forme de doxologie, tout cela devait être transposé dans l'univers conceptuel de la philosophie grecque au cours de l'inculturation de la foi chrétienne dans le monde grec. Faute d'opérer cette transformation réaliste et obligatoire, Arius reprend le schéma à trois niveaux du moyen-platonisme et le transfère directement à la christologie. Il écarte ainsi les affirmations néo-testamentaires sur la divinité du Fils. Cette remise en question entraîne la foi chrétienne dans une crise et exige une clarification. Comme Arius est un prédicateur au verbe convaincant et qu'il trouve des disciples même chez les évêques, sa doctrine risque de mettre en danger l'unité de l'Église. Ossius de Cordoue, le théologien conseiller de Constantin, ne réussit pas à rétablir la paix entre les parties en conflit au synode d'Antioche (324/325). C'est pourquoi l'empereur Constantin, seul souverain de l'Empire romain en 324 après sa victoire sur son rival Licinius, suscite, pour des raisons politiques, une intervention afin de régler la crise arienne. Pour obtenir l'unité de l'Empire, il a besoin de l'unité de l'Église. À côté de la querelle arienne, il s'agit aussi de régler la question de la détermination du jour de Pâques¹². En tant que *Pontifex maximus*, l'Empereur est en effet responsable de l'unité du culte et il veut la garantir pour le salut de

Jan-Heiner
Tück

11 H.G. OPITZ, 1934, A. GRILLMEIER, 1990, p. 370 ; tr.fr. 2003.

12 Dans la querelle à propos de la date de Pâques, il s'agissait de savoir si l'on reprenait le calendrier juif des fêtes, et si l'on célébrait Pâques le quatorze Nisan, le jour de la première pleine lune du printemps, même si c'était un jour de la semaine (pratique défendue par Polycarpe de Smyrne), ou si l'on devait par principe célébrer Pâques, jour de la résurrection du Seigneur, justement le

jour du Seigneur (tradition romaine, défendue par Victor 1er). Celui-ci rejetait la célébration le 14 Nisan comme hétérodoxe – une manière de faire contestée par Irénée de Lyon dans ses lettres conciliantes (voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, V, 24, 18, éd. E. Schwartz (GCS), Leipzig, 1903, p. 496). On décide au concile de Nicée d'établir la fête de la résurrection le dimanche pour toute l'Église, conformément à la tradition romaine.

l'État. Constantin appelle ainsi au rassemblement d'un synode impérial à Nicée en 325. La très grande majorité des membres du Concile (les chiffres varient entre 200 et 318) vient d'Orient, quelques-uns seulement viennent d'Occident. À côté des partisans d'Arius et de son adversaire Alexandre d'Alexandrie, se trouve un autre groupe qui défend une position médiane. Le Concile s'ouvre en présence de l'Empereur et du légat de l'évêque de Rome. Après le rejet par la majorité des Pères du Concile d'une forme de confession de foi proposée par les ariens, le Concile proclame une confession de foi où sont introduites quelques précisions (DH 125¹³). Il proclame une formule de condamnation anti-arienne (DH 126), différents canons (DH 127-129) et une lettre synodale qui rejette l'enseignement d'Arius.

Thème

Partir des condamnations constitue une bonne clef pour interpréter les affirmations des conciles, parce qu'elles dévoilent les intentions derrière les déclarations. Le concile de Nicée déclare anathèmes ceux qui disent : « Il fut une fois où il n'était pas là » et « avant d'être engendré, il n'était pas » et « il est venu de rien » ou ceux qui disent que « Dieu est d'une autre substance ou d'une autre essence, ou bien qu'il peut changer ou se transformer » (DH 126). C'est ainsi qu'est refusée la doctrine d'Arius selon laquelle le Fils a connu un commencement dans le temps et qu'il est une créature de Dieu.

L'enseignement positif à tirer de ce Concile est l'avancement dans la formulation de la confession de foi. Dans l'article sur le Père se trouve confirmé le souci justifié d'Arius de ne pas toucher à la foi en un Dieu unique, formulée ainsi : « Je crois en un seul Dieu, le Père tout puissant, créateur des choses visibles et invisibles » (DH 125). Dans l'article sur le Fils, on rajoute en revanche quatre éléments *anti-ariens* qui exigent une attention particulière d'un point de vue théologique, puisqu'ils placent le Fils du côté du Dieu unique :

« Nous croyons [...] au Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le Fils unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, [1] Dieu de Dieu, lumière de la lumière, *Vrai Dieu du vrai Dieu* [2], engendré, non créé, [3] de même substance que le Père [4], par qui est advenu tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, qui est descendu pour nous les hommes et pour notre salut, a pris chair et s'est fait homme [...] » (DH 125).

● Le premier ajout, « de la substance du Père », précise l'affirmation biblique selon laquelle Jésus-Christ est « engendré du Père comme Fils unique ». Dans l'*Évangile de Jean*, le Christ est décrit de manière récurrente comme le *Fils unique* ; dans le prologue il est dit Dieu né de Dieu, reposant dans le sein du Père (voir *Jean* 1,18; 3,16-18; 1 *Jean* 4,9). Ces deux formules expriment le fait que le Fils est en Dieu, mais peuvent très bien être interprétées dans le sens que lui donne Arius, qui décrit le Fils comme première de toutes les créatures.

Pour exclure que l'engendrement du Fils soit compris comme la création d'une créature, le Concile rajoute que le Fils est « de même substance que le Père ».

Ainsi le Fils est séparé du reste de la création, créée à partir de rien. Il partage la nature du Père et il est Dieu, non pas *en-dessous*, mais *au même niveau* que le Père. *Puisque le Fils est de toute éternité, le Père aussi est de toute éternité.*

Athanase d'Alexandrie, pour sa part, va continuer à penser ce qu'implique le fait qu'avec le rejet du subordinationisme en ce qui concerne le Christ, la base théologique qui permet de parler de Dieu comme Père soit assurée. Le recours à une théologie de la substance a été considéré par les pères conciliaires comme nécessitant lui-même un éclaircissement. Après un rapport d'Alexandre d'Alexandrie, les Pères du Concile cherchèrent tout d'abord une expression biblique pour affirmer la divinité du Christ. Comme ils ne trouvaient pas de concept adéquat, ils ont repris l'expression grecque de substance (*ousia*), pour rejeter l'affirmation d'Arius selon laquelle le Fils est étranger au Père du point de vue de la substance.

Jan-Heiner
Tück

● Le deuxième ajout aussi, « Dieu né du vrai Dieu », que l'on pouvait déjà trouver dans d'autres symboles, souligne la divinité du Christ. Les deux premières définitions de la confession de foi : « Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière » pouvaient être interprétées d'un point de vue arien. Depuis Justin, il était tout à fait courant de décrire le médiateur de la création comme « second Dieu¹⁴ ». Les ariens déniaient en effet au Fils la qualité de "vrai" Dieu en s'appuyant sur *Jean* 17, 3. Face à cela, le Concile maintient que l'on ne peut attribuer aucune infériorité ontologique au Fils, comme Arius l'enseigne en identifiant le Fils au démiurge, selon le schéma du moyen-platonisme. Si le Fils est Dieu, né du vrai Dieu, Père et Fils possèdent le même rang ontologique.

14 Voir Karl-Heinz MENKE, 2013, p.234 et suiv.

● Le troisième ajout « engendré, non pas créé » pose la thèse d'une même éternité pour le Logos et pour le Père, contre l'exégèse arienne de *Proverbes* 8, 22-25. Le Concile s'élève encore une fois contre l'idée que le Fils a été créé, ou qu'il est advenu. Avant Nicée, les expressions *gennētos* (de *gennān*, engendrer) et *genētos* (de *gignomai*, devenir) étaient employées dans le même sens. Arius ne les distingue pas davantage lorsqu'il note : « Avant qu'Il (le Fils) soit engendré, ou créé [...], Il n'était pas, car Il n'était pas non engendré¹⁵ ». Le Concile introduit ici une différenciation conceptuelle en disant : le Fils est engendré, mais n'est pas advenu. Cependant cette affirmation n'a de sens que si l'on retire à la notion d'engendrement toute connotation temporelle ou physique¹⁶. Le Père engendre le Fils de toute éternité, comme Origène l'avait enseigné en se référant aux paroles du Psaume 2,7 « "Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré", prononcées par le Dieu pour qui cet aujourd'hui demeure toujours : car en Dieu il n'y a, je pense, ni soir ni matin, mais le temps, si j'ose dire, coextensif à sa vie sans principe et éternelle, est pour lui cet "aujourd'hui" où le Fils a été engendré : on ne peut donc découvrir ni le début, ni le jour de sa génération¹⁷ ». C'est pourquoi le Fils appartient de toute éternité à la réalité de Dieu. La notion de Dieu en est alors modifiée de manière décisive. Celui-ci n'est plus à penser comme *unité sans relation*, mais comme un *être en relation*. Père et Fils sont inclus dans la notion de Dieu. Par cette définition, le concile de Nicée accomplit la *transformation décisive du concept grec de Dieu*, pour lequel l'être de Dieu était conçu libre de toute relation. Cette transformation est précisée dans la terminologie employée dans le *quatrième* ajout où il est dit que le Fils est « de même substance que le Père » (*homoousios tō patri*).

Thème

En refusant le subordinationisme christologique, on corrige aussi la cosmologie des triades dans le sens de la foi biblique en la création. Le monde médian où Arius localisait le Verbe comme être intermédiaire est supprimé par la définition de la consubstantialité du Père et du Fils. Simultanément, tout affaiblissement symbolique du discours sur le Fils comme « second Dieu » est rejeté. Pour Arius, le Fils est étranger, « dissemblable » et non « consubstantiel » au Père¹⁸.

15 Christoph SCHÖNBORN, 2002, p.75.

16 EUSÈBE DE CÉSARÉE écrivait déjà : « Il ne serait pas religieux en effet de dire que, suivant les générations des êtres vivants qui nous entourent, le Fils, substance de substance, soit sorti du Père avec des douleurs ou des divisions, par séparation ou partage. Sans parties et sans membres, Dieu ne peut être coupé, divisé ou prolongé, réduit ou resserré, ni

devenir supérieur, inférieur ou meilleur » ... *Demonstratio evangelica*, V, 1.

17 ORIGÈNE, *Tractatus in Johannem*, I, 29, 204 (Sources Chrétiennes n° 120, p. 161). Voir aussi *De principiis*, I, 2, 2; III, 5, 3; IV, 4, 1 et AMBROISE, *De fide*, V, 1, 25.

18 OPITZ, 1934, II, 1,9, p. 242, 16-17. Voir A. Grillmeier, 1990, t. 1, p. 368 et 409; tr.fr. 2003.

« Sans le Fils, le Père ne serait pas Père »

Le Concile, en utilisant contre cette idée le concept non biblique de consubstantialité, adopte ce point de vue pour exprimer dans un nouvel horizon de pensée les affirmations bibliques concernant le Fils (voir *Jean* 10,30; 16,15; *Philippiens* 2,6). Le Fils appartient de toute éternité au concept de Dieu, Il est aussi éternel que le Père, ainsi le Père est le Père de son Fils depuis toute éternité, le titre de Père n'est pas donné à Dieu de manière imagée, il appartient à la réalité du Père. « Appeler Dieu "Père" ne signifie pas s'adresser à quelque chose de contingent en lui, comme c'est le cas chez l'homme », note Christoph Schönborn, et il ajoute : « Dieu est et demeure Père, Il est le seul à être vraiment Père¹⁹ ». On peut approfondir encore cette idée en partant de l'axiome de l'immutabilité de Dieu comme l'a fait saint Ambroise dans sa lettre *De fide* avec une visée anti-arienne. Il écrit : « Si Dieu a commencé à un moment donné à être Père, Il a d'abord été Dieu, puis Il est devenu Père. De quelle manière est-il alors immuable ? En effet, s'il a d'abord été Dieu, puis est devenu plus tard Père, il a été en tous cas transformé par l'arrivée de l'engendrement²⁰ ! »

3. Hellénisation de la foi ? La révolution de la compréhension grecque de Dieu.

Ainsi se pose la question si souvent discutée de l'hellénisation de la foi, que nous nous contenterons d'aborder rapidement ici. L'Évangile est-il falsifié si un terme non biblique est introduit dans la confession de foi ? C'est ce que pensait surtout Adolf von Harnack, qui voulait rétablir l'Évangile dans sa simplicité en procédant à sa "dés hellénisation"²¹. Ou bien alors la définition d'*homoousios* arrive-t-elle à expliquer des expressions d'origine biblique dans un nouveau cadre de compréhension ?

Jan-Heiner
Tück

Arius voulait expliquer la foi au Christ en se référant à la cosmologie du moyen-platonisme et en attribuant au Fils le rôle de médiateur de la création et de démiurge. Il a payé le prix de cette actualisation de la foi en affaiblissant et en falsifiant la confession de la divinité du Christ qui se trouve dans les écrits du Nouveau Testament. Si le Fils est séparé du

19 Christoph SCHÖNBORN, 2002, p.76

20 AMBROISE, *De fide*, I, 9, 59.

21 BENOÎT XVI, *La foi, la raison et l'université. Souvenirs et réflexions*, in : *Foi et raison. Le discours de Ratisbonne*, Fribourg, 2006. Benoît XVI défend la thèse selon laquelle l'héritage grec, purifié par la critique, appartient dans son essence à la foi chrétienne. Il voit cette synthèse entre la foi et la raison grecque menacée par trois vagues : 1) la réforme qui exige le retour à la *sola scriptura* pour libérer l'Évangile de la prétendue

prison de la pensée scolastique; 2) le programme de "dés hellénisation" de Harnack, à la fin du XIX^e siècle, qui vise à un retour au message pur et simple de Jésus et 3) les « théologies contextuelles » qui veulent dispenser les cultures non occidentales d'accepter cette synthèse entre la foi et la culture grecque (voir aussi J.R. ARMOGATHE, « Trois leçons pontificales : Ratisbonne, Rome, Paris », *Chercher Dieu. Benoît XVI au monde de la culture*, Parole et Silence, 2008, p. 103-107 - NdE).

Père par un abîme ontologique et ne lui est pas consubstantiel, Il ne peut être l'auto-révélation de Dieu le Père. C'est pourquoi la tentative arienne de traduire l'Évangile dans l'horizon de compréhension hellénistique est allée trop loin et devait être repoussée. Ce n'est pas le concile de Nicée, mais bien plutôt Arius qui a opéré une hellénisation du christianisme en reprenant sans réserve le schéma cosmologique du moyen-platonisme.

Le Concile, au contraire, a apprivoisé un *concept non biblique* pour clarifier l'intention d'une affirmation d'origine biblique. Le Fils fait vraiment partie de la réalité de Dieu. Ce que le Nouveau Testament exprime sur le mode du langage de la confession (*Jean, 20,28; Marc 15,39*), le terme d'*homoousie* l'éclaire conceptuellement, transforme en même temps la manière grecque de comprendre Dieu, et la révolutionne même. Le seul et unique divin, l'ultime de toutes les réalités ultimes, n'est pas un neutre sans relation, une solitude éternelle, comme le pensait Arius. Bien plus encore : « En prenant comme définition que le Père et le Fils sont de même substance, on fait exploser la notion grecque de Dieu avec les moyens de la pensée grecque, et le monothéisme abstrait de la doctrine philosophique de Dieu pour l'ouvrir sur la phrase biblique : « Dieu est amour ». Le concile de Nicée maintient qu'il appartient à l'essence de Dieu d'être relation. La catégorie de la relation qui, dans l'ontologie aristotélicienne de la substance, n'a qu'un rang accidentel, est valorisée ici à un tel point que Josef Ratzinger a parlé à ce propos d'une « révolution dans la conception de Dieu²² ». C'est cette fine pointe théologique de la définition de Nicée qu'il faut maintenir comme base et comme coup d'envoi pour la formation ultérieure de la doctrine de la Trinité.

Thème

Athanase d'Alexandrie a donné un sens encore plus profond à la décision prise à Nicée par deux arguments : Le premier concerne la *théologie de la révélation* et souligne la réciprocité entre le Père et le Fils. Si le Christ, le Fils, n'était pas Dieu, il n'aurait pas pu révéler à l'homme la réalité de Dieu. Il pourrait peut être compter au rang des figures de médiateur ou de prophète, et pourrait dévoiler *quelque chose* de Dieu, mais pas *Dieu lui-même*. « Le Fils est en effet vraiment *dans* le Père comme le reflet provient de la lumière et le fleuve de la source, si bien que qui voit le Fils voit aussi ce qui est propre au Père, et comprend que l'existence du Fils, puisqu'elle provient du Père, est de la sorte dans le Père. Mais le Père est aussi dans le Fils, parce que ce qui provient du Père et lui est propre, c'est le Fils²³. »

On peut dire que le deuxième argument est d'ordre *sotériologique*. Il dit la chose suivante : si Dieu lui-même ne s'était pas incarné, l'homme ne pourrait pas pénétrer dans la réalité de Dieu. Ou, comme le dit

22 Jan-Heiner Tüeck, 2008, p.155-181, ici p. 163.

23 ATHANASE, *Contra Arianos*, III, 3,

d'après M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, Fribourg en Br., Herder, 1922 (5e éd.), § 768, p. 273.

Athanase : « Si le Logos était devenu homme comme une simple créature, alors l'homme serait resté tel qu'il était, c'est-à-dire sans relation avec Dieu ». Sans incarnation de la parole de Dieu, pas de divinisation de l'homme — c'est ainsi qu'on pourrait résumer l'argument sotériologique d'Athanase, argument avancé par d'autres Pères de l'Église dans le cadre d'une doctrine de la divinisation²⁴. Le concile de Nicée opéra « une révolution dans le concept de Dieu²⁵ », en introduisant une relation dans l'idée de Dieu. On continuera au concile de Constantinople en 381 où, face aux pneumatomaques [adversaires de l'Esprit Saint], on affirmera que l'Esprit Saint est digne d'être adoré. Mais on ne sera pas obligé d'avoir recours à la terminologie grecque de la substance. Nous croyons « au Saint-Esprit, qui est Seigneur et qui donne la vie, qui procède du Père et du Fils, qui a parlé par les prophètes » (DH 150)²⁶. Les pneumatomaques avaient nié la divinité de l'Esprit Saint et l'avaient placé dans la sphère du créé. Contre cette idée, Basile a insisté sur le fait qu'il fallait élargir la vénération du Père et du Fils à celle du Saint-Esprit. Cependant il n'était pas conduit par la nécessité d'une spéculation théologique, mais encore une fois par l'intérêt sotériologique que cela pouvait avoir. Si l'Esprit Saint qui d'après *Romains 5,5* est versé dans notre cœur n'est pas Dieu lui-même, mais simplement une force distincte de lui, alors l'homme n'est pas vraiment relié à Dieu par l'Esprit. Mais pour exprimer la divinisation de l'homme par le Logos et l'Esprit Saint, Basile a défendu l'emploi liturgique de la doxologie : « Gloire soit au Père, avec le Fils et avec l'Esprit Saint²⁷ ».

Jan-Heiner
Tück

Il faut bien reconnaître aussi que la notion d'*homoousie* a besoin d'être interprétée, et qu'elle avait pour le magistère un passé chargé. Il semble qu'on ait condamné cette expression au synode d'Antioche contre Paul de Samosate en 268. C'est le signe, d'un point de vue dogmatique et herméneutique, que ce n'est pas la notion en elle-même, mais sa signification théologique, totalement liée au contexte, qui est décisive. Quand les ariens ont polémique contre l'*homoousios* en disant que, dans ce cas, la

24 BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, XIII, 29 [éd. B. Pruche, Sources Chrétiennes 17bis, Paris, Cerf 1968, p. 351].

25 Joseph RATZINGER, 2000, p.168; tr.fr. 2005.

26 En 374, le pape Damase 1^{er} (366-384) écrivait déjà dans une lettre aux évêques orientaux : « Nous confessons que le Saint-Esprit est incréé et de la même sublimité, du même être et de la même force que Dieu le Père et notre Seigneur Jésus-Christ » (DH 145). Le concile de Constantinople renoncera en 381 à la terminologie grecque de l'être qui préoccupait Damase. Voir aussi le *Tômus Dama-*

sii de 382 qui prononce l'anathème contre ceux qui ne proclament pas sans réserves que « le Saint-Esprit est d'une seule et même puissance et substance que le Père et le Fils » (DH, 152-177).

27 BASILE *Sur le Saint-Esprit*, I, 3 [loc.cit., p.257]. Voir aussi ATHANASE, *Lettres à Sérapion I*, 25,30 : « L'Esprit n'est donc pas du nombre des choses amenées à l'existence, mais [il est] propre à la divinité du Père, [et] en lui le Verbe divinise aussi les choses créées. Or, celui en qui la création est divinisée, ne peut pas être lui-même en dehors de la divinité du Père » (Sources chrétiennes 15, Cerf, 1947, p.129).

substance unique de Dieu serait divisée entre le Père et le Fils, ils donnaient une signification quasi matérielle au mot *ousia*. Contre cela, on avait déjà souligné au Concile qu'il ne fallait pas interpréter ce concept de manière corporelle, comme si Dieu était une substance divisible.

Dans sa philosophie, Aristote avait déjà distingué deux sortes de substance : ce qu'il appelle la « substance première » signifie le substrat concret qui subsiste par soi et auquel on peut attribuer des déterminations accidentelles. De celle-ci il distingue la « substance seconde » qui concerne les notions de genre et d'espèce²⁸. On ne peut réemployer théologiquement ces deux façons de dire sans les transformer : conformément au premier emploi, Dieu serait la substance, à qui seraient attribuées comme déterminations accidentelles le Père, le Fils et l'Esprit. Cela conduirait au modalisme, dit aussi sabellianisme. En fait, l'explication de l'*homoousie* par Marcel d'Ancyre semble avoir eu une tendance modaliste, qui a souligné l'indivisibilité de l'unité divine et refusé qu'on parle de trois hypostases²⁹.

Thème

Mais l'emploi théologique de la seconde définition aristotélicienne ne va pas non plus de soi. Si le Père, le Fils et l'Esprit se retrouvaient dans la notion commune de « divinité », comme chaque homme dans celle d'humanité, on pouvait prendre cela par erreur pour un trithéisme. Il fallait donc transformer la terminologie grecque pour l'adapter à la foi. Comme le concile de Nicée n'avait pas fait la distinction entre substance (*ousia*) et hypostase (Voir DH 126), de fausses interprétations étaient encore possibles. Elles ont conduit après celui-ci à de nouvelles discussions qui ont apporté de nouvelles clarifications. Les adversaires de l'*homoousia* qui enseignaient à la suite d'Arius une différence radicale entre le Père et le Fils, et les partisans de l'*homoousia* qui parlaient de la consubstantialité du Père et du Fils pour éviter l'erreur d'interprétation modaliste, ont mis beaucoup de temps à se mettre d'accord. Il fut donc décidé au synode de Smyrne de décréter un moratoire qui interdisait de continuer à utiliser la terminologie de l'*ousia*³⁰. Ce n'est qu'en 362, au synode d'Alexandrie, qu'Athanase réussit à créer un large consensus sur la manière de penser théologiquement ensemble unité et trinité, sans chercher à tenter un coup de force théologique³¹. C'est un des grands exploits des théologiens cappadociens Basile, Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse que

28 ARISTOTE, *Catégories*, 5, 2a11-19

29 Voir Fragment 47; «...car il serait impossible que trois hypostases, au cas où elles existeraient, puissent s'unir en une monade, si cette triade ne trouvait pas son origine dans une monade.» Voir Klaus SEIBT, 1994, p. 323.

30 « La question de la substance du Père et du Fils (en grec *ousia*) a mis quelques-uns

en émoi, notamment la discussion sur le *homoousios* (de substance identique) et le *homoiousios* (de substance semblable), c'est pourquoi il ne faut plus parler de ce sujet ni prêcher là-dessus, pour la raison que ce sujet n'est pas traité dans l'Écriture » HILAIRE DE POITIERS, *De synodis*, 11.

31 Voir Franz DÜNZL, 2006, p. 90-131

32 Christoph SCHÖNBORN, 1986, p. 55 à

« Sans le Fils, le Père ne serait pas Père »

d'avoir fait la distinction de vocabulaire entre la seule et unique substance de Dieu et les trios hypostases du Père, du Fils et de l'Esprit³².

Ce qu'a apporté le concile de Nicée peut être le fait qu'en définissant le Père et le Fils comme consubstantiels, il a permis de traduire l'image biblique de "Fils" en un terme de portée théologique. De telle manière que dans la lutte interminable des interprétations vis-à-vis de dérives sémantiques possibles, une chose reste définitivement acquise : Jésus-Christ est le Fils de toute éternité, et puisqu'il en est ainsi, il appartient à l'essence de Dieu d'être Père³³.

Cette décision fondamentale de l'Église primitive donne à l'invocation "Notre Père" dans la prière un fondement théologique. Les théologies négatives qui font de l'impossibilité de définir Dieu son ultime définition risquent, si elles ne parlent que du tout autre, de l'inconnaissable, du tout et un caché, de retirer à la révélation ce qui lui est propre, à savoir que le Père s'est donné Lui-même à connaître comme Père dans le Fils. Mais si Dieu était dans son principe même l'Inconnaissable, celui dont personne n'a contemplé le visage, même pas le Fils, alors le "Notre Père" ne serait qu'une simple façon imagée de parler, qui n'aurait pas de rapport avec la réalité de Dieu. Mais ce qui rend Dieu incompréhensible, c'est justement qu'il ait voulu se rendre compréhensible, comme Léon le Grand l'a une fois si justement remarqué³⁴. Pour cette raison, le principe de l'auto-révélation de Dieu s'oppose au lieu commun de l'impossibilité de connaître Dieu. Dieu le Père s'est donné Lui-même à connaître dans son Fils, afin que, dans le Fils, nous devenions enfants de Dieu et puissions nous écrier pleins de reconnaissance : "Abba, Père !"

Jan-Heiner
Tück

Cette contribution est dédiée à Christoph Schönborn pour son 70^e anniversaire, avec toute ma gratitude.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : "Der Vater wäre ohne den Sohn nicht Vater". Anmerkungen zur Revolution im Gottesbegriff auf dem Konzil von Nicaea 325)

Jan-Heiner Tück, né en 1967, marié, quatre enfants, est professeur de théologie dogmatique à l'université de Vienne (Autriche) et membre de l'édition germanophone de *Communio*.

77 (avec référence à la lettre 38 de BASILE DE CÉSARÉE, attribuée aujourd'hui avec de bonnes raisons à GRÉGOIRE DE NYSSE)

33 Voir ATHANASE, *Contre les païens*, 47: « En Lui (le Fils) et par Lui, Il (le Père) se donne à connaître lui-même, selon la parole du sauveur: "Je suis dans le Père et le Père est en moi", d'où la nécessité que le

Verbe vive éternellement dans celui qui l'engendre, et l'engendré avec le Père » (Sources chrétiennes, 18 bis, Cerf, 1983, p.210-211).

34 « *Incomprehensibilis voluit comprehendi* » LÉON LE GRAND, *Lettre à Flavien*, 4, dans H. Denzinger, 1908 (10^e éd.), §144, p. 64.

Bibliographie

- Thomas BÖHM, 1991, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien.
- H. Denzinger, 1908, *Enchiridion symbolorum*, Fribourg en Br., Herder, (10e éd.).
- Heinrich DENZINGER, 2014, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Entscheidungen*, publié par Peter HÜNERMANN, 44^e éd., Herder, Fribourg/B.; texte français : G. DUMEIGE, *La foi catholique, Textes doctrinaux du magistère de l'Église sur la foi catholique*, l'Orante, 1961.
- Franz DÜNZL, 2006, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Fribourg.
- A. GRILLMEIER, 1990, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Fribourg en Br.; tr.fr. 2003, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris, Cerf.
- Karl-Heinz MENKE, 2013, *Jesus ist Gott, der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Ratisbonne.
- Hans-Georg OPITZ, 1934, *Athanasius Werke*, Bd II, Bd III, Berlin-Leipzig.
- Joseph RATZINGER, 2000, *Einführung ins Christentum*, Munich; tr.fr. 2005, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Cerf.
- Joseph RATZINGER, 2005, *Chemins vers Jésus*, Paris, Parole et Silence.
- Christoph SCHÖNBORN, 1986, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, Cerf.
- Christoph SCHÖNBORN, 2002, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*. Paderborn; trad. fr., 2005, *Dieu envoya son Fils*, Conférences Saint Paul, Manuel de théologie catholique, Vol.VII.
- Klaus SEIBT, 1994, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin-New-York.
- Charles TAYLOR, 2009, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M.; tr.fr. par Patrick Savidan, *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, 2011.
- Jan-Heiner TÜCK, 2008, *Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Joseph Ratzingers Jesus-Buch als Anti-These zu Adolf von Harnack*, in : *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern.

Thème

Communio vous appartient !

Une revue qui s'appelle COMMUNIO ne mérite son nom que si elle constitue une réelle communion entre ses lecteurs et ses auteurs. Des groupes de lecteurs, trop peu nombreux, se réunissent pour réfléchir autour des thèmes traités.

Revue internationale, COMMUNIO est liée aux douze rédactions étrangères, et les thèmes sont choisis dans la réunion annuelle de toutes les rédactions. Ces propositions ne sont pas néanmoins contraignantes, et d'autres thèmes peuvent être traités à l'occasion.

Pour ses quarante ans d'existence, notre revue souhaite consulter ses abonnés et ses lecteurs sur le choix des thèmes à traiter dans les prochaines années.

Pour 2016, les thèmes proposés sont les suivants – ils sont en cours de préparation :

- «Notre Père II (Nom–Règne–Volonté)»,
- «La ville et l'évangélisation»,
- «L'inspiration des Écritures»,
- «Temps et eschatologie»,
- «Grande Guerre II: la religion des soldats».

Une année est nécessaire pour préparer un thème (la fabrication d'un numéro prenant quatre à cinq semaines) ; on peut aussi publier un « dossier » de deux ou trois articles, dont la préparation est plus légère qu'un thème (six à huit articles, dont des traductions de l'étranger).

Vos suggestions de dossiers (pour 2016) ou de thèmes (pour 2017) sont les bienvenues, et feront l'objet d'un examen attentif du comité de rédaction. Vous pouvez nous les transmettre par courriel (revue@communio.fr) ou par la poste (5 Passage Saint-Paul -75004 Paris).

Ainsi la revue méritera-t-elle son nom !

Quelle visibilité pour l'invisible ? L'Hypostase du Père



Piergiuseppe
Bernardi

1. Le Dieu que nul n'a jamais vu

Le *Logos* n'aurait pas été au commencement, le *Logos* n'aurait pas été tourné vers Dieu, le *Logos* n'aurait même pas été Dieu, et surtout le *Logos* n'aurait même jamais été sans le principe à partir duquel il est éternellement engendré. Cette divine et éternelle antériorité, qui engendre éternellement la divinité du Christ, et d'où procède éternellement la divinité de l'Esprit Saint, a donc un caractère originaire. Évidemment, il faut penser cette antériorité éternelle comme co-originaire à la divinité du Fils et du Saint-Esprit, mais aussi comme marquée par le fait qu'en elle réside hypostatiquement la source originaire de la divinité. C'est ce qui permet aux trois hypostases trinitaires, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, d'être authentiquement Dieu, selon l'identité ontologique de leur *ousia* commune, comme selon l'identité et la différence hypostatique de leur être : Dieu Père, Dieu Fils, Dieu Saint-Esprit. La tradition de l'Orient chrétien a surtout souligné le caractère originaire de l'hypostase de Dieu le Père, ce qui a été perçu presque comme un excès par l'Occident chrétien, car cela a conduit à attribuer à Dieu le Père un rôle de monarque dans la *communio* intra-trinitaire. L'Occident, tout en déclarant le Père source de la divinité, tend à identifier de façon plus équilibrée cette même divinité de Dieu avec l'*ousia* que partagent les trois hypostases trinitaires, chacune simultanément et selon un mode commun. Mais l'Orient semble interpréter cette même divinité comme un flux dynamique, ayant sa source originaire dans le Père, et allant jusqu'à acquérir dans le Fils et l'Esprit une spécificité qui lui permet de devenir à la fois le fondement de leur identité hypostatique et celui de leur constitution divine.

L'identification du Père avec la source monarchique de la divinité appartient à l'aube de la réflexion trinitaire. La puissance de cette perspective ne se révèle que si on considère l'intensité de son enracinement dans l'*humus* chrétien originaire, qu'il soit orthodoxe ou hétérodoxe. Si la vision monarchienne souligne la divinité de l'hypostase du Père, de telle façon que les hypostases du Fils et du Saint-Esprit sont réduites à une sorte d'épiphénomène qui manifeste l'unicité re-

présentée par le Père, il faut pourtant souligner que la première hypostase de la divinité trinitaire possède en elle-même son identité en tant que source. Les figures emblématiques de l'interprétation orthodoxe de la monarchie trinitaire sont Tertullien en Occident et Origène en Orient. Le premier s'oppose rudement au monarchianisme de Praxéas, qui aboutissait presque à faire coïncider la monarchie du Père avec un monothéisme absolu, à peine dissimulé. Il souligne que « la monarchie ne signifie rien d'autre qu'une seule et unique souveraineté¹ », en aucun cas compromise par le partage de souveraineté du Père avec le Fils, mais qui « en vient à être consolidée par les deux, en tant qu'uniques² ». Ce caractère du Père comme source de la divinité est affirmé plus fortement par Origène, qui parle de la première hypostase trinitaire comme du « premier Dieu³ » (*ho de prôtos theos*) ; il n'hésite pas, dans le *Traité des Principes*, à identifier simplement le Père avec Dieu, tandis que la seconde et la troisième hypostases, même si elles participent dans sa pensée à la divinité même de Dieu, sont définies respectivement comme « le Fils unique de Dieu » (*unigenitus filius patris*⁴), et comme celui sans qui « nul ne peut parler dignement de Dieu le Père⁵ ».

Thème

La correspondance substantielle entre le Père et Dieu, suggérée par Origène, bien qu'elle soit évidemment différente de la réélaboration formulée par la suite chez Arius, ne devait finalement pas sembler si étrangère au tissu chrétien primitif. En effet, la révélation néotestamentaire, en soulignant la dimension paternelle de Dieu, lorsque se développait la réflexion chrétienne sur le mystère de Dieu, ne pouvait pas se traduire autrement qu'en une identification entre le Père, pensé comme source de la divinité trinitaire, et Dieu lui-même, si bien qu'« on ne s'étonnera pas que, surtout dans les formules trinitaires, le nom de Dieu reste la propriété de celui dont Jésus est le Fils et dont procède l'Esprit⁶ ». C'est en ce sens que, particulièrement pour la méditation sur la Trinité qui s'est développée dans l'orient chrétien, la monarchie du Père finira par acquérir un rôle décisif mettant en exergue l'inconnaissabilité de Dieu. Cette fonction monarchique trouvera précisément son expression plénière dans l'hypostase paternelle, là où se cache l'abîme mystérieux et inconnaissable du principe ontologique même du Dieu-Trinité : la Dêité qui fait que Dieu est Dieu. On peut souligner avec force que l'inconnaissabilité de Dieu le Père ne doit pas être comprise sur le modèle du couple abîme/silence, qui représente, dans la « gnose » de Valentinien, le premier principe

1 TERTULLIEN *Contra Praxeam*, III, 4 (PL 158 A).

2 *Ibid.*, III, 8 (PL 158 B).

3 ORIGÈNE, *Contre Celse*, Tome III, Paris, Cerf, 1969 (SC 147), 118/119 (V, 39).

4 ORIGÈNE, *Traité des principes*, Tome I, Paris, Cerf, 1978, (SC 252), pp. 110/111 (I, 2, 1).

5 *Ibid.*, pp. 144/145 (I, 3, 1).

6 F.-X. DURWELL, 1987, p. 14.

du réel⁷. Mais on ne peut pas ne pas reconnaître que cette inconnaissabilité est vraiment ce qui caractérise la divinité du Dieu-Trinité, effectivement et irréductiblement transcendant par rapport à l'homme et au cosmos, là où elle se manifeste dans toute la plénitude de sa *doxa*. Cette mise en relief n'est du reste rien d'autre que le développement de la formule proposée par Jean dans le prologue du quatrième Évangile, là où, à propos de la plénitude de la révélation opérée par le Christ, il met en évidence l'inconnaissabilité et l'invisibilité substantielles de Dieu le Père : « Dieu, nul ne l'a jamais vu » (*Jean 1, 18*).

2. Le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a révélé

Si Dieu le Père n'est ni connaissable ni visible, s'il reste pour l'homme irréductiblement enveloppé dans son invisibilité, cette radicale invisibilité se transformera en visibilité dans l'hypostase du Fils : celui-ci, en tant que *Logos* du Père, devient homme. Chez saint Jean, la réponse sévère de Jésus à Philippe qui lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit » (*Jean 1, 18*) n'est pas seulement un reproche fait à l'incapacité des apôtres de comprendre l'identité personnelle du Christ lui-même. C'est une sorte d'hypothèque sur la visibilité du Père, affirmée comme exclusivement et irréductiblement visible en Jésus-Christ, Fis de Dieu fait homme : « Je suis avec vous depuis si longtemps, et cependant, Philippe, tu ne m'as pas reconnu ! Celui qui m'a vu, a vu le Père. Pourquoi dis-tu 'montre-nous le Père' ? » (*Jean 14, 8-9*). C'est donc dans le dépassement de la vision du Christ que se manifeste l'unique visibilité possible du Père, et que peut être perçue l'unité réciproque qui relie le Père et le Fils. À ce sujet, Tertullien expose magistralement que « la racine et le bourgeon sont deux choses, mais conjointes ; la source et le fleuve sont deux manifestations, mais indivises ; le soleil et les rayons sont deux réalités, mais unies. Tout ce qui provient d'autre chose doit nécessairement être second par rapport à son origine, mais sans en être, pour cette raison, séparé⁸ ». Ce sera donc à l'intérieur de cette dynamique, qui réunit de façon globalement conjointe, indivise ou unie, le commencement et son expression complète, pensés tous deux à l'horizon d'un être éternel, que le Fils pourra être considéré à la fois comme authentique *Logos* et comme authentique *Eikon* du Père, donc comme la plénitude économique de la visibilité du Père. Mais celui-ci demeure en même temps, de façon contradictoire, la source de la divinité trinitaire, dans le mystère de l'éternelle invisibilité de son être.

Piergiuseppe
Bernardi

7 CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* III, 2, 5, 3.

8 TERTULLIEN, *Contra Praxeam*, VIII, 6, 7.

La visibilité du Père devient possible dans le Fils, parce que le Fils est engendré éternellement par le Père comme son *Logos*, donc comme *Logos* de Dieu. Il est la Parole par laquelle le Père s'exprime lui-même dans la plénitude ontologique de sa divinité. Il est donné au Fils de partager cette même divinité sous la même forme que celle de Dieu le Père, même si, en raison de sa génération, cette divinité se manifeste par la forme hypostatique du Fils Unique.

Mais sur le plan de l'anthropologie théologique, cette connaissabilité ne devient une réalité tangible qu'à partir de l'Incarnation. C'est uniquement en Jésus-Christ, Fils de Dieu devenu homme, — à tel point que les textes néo-testamentaires peuvent affirmer qu'il n'est plus seulement « comme un Fils d'Homme » (*Daniel 7, 13*) mais qu'il est effectivement « le Fils de l'homme » (*Marc 8, 31* et *Matthieu 25, 31*), aussi bien dans sa dimension pré-pascale que dans sa dimension eschatologique —, que la connaissance du Père devient authentique et passe du plan du possible à celui du réel. Cette connaissance se colore toutefois d'une tonalité particulière : même à l'horizon de l'économie salvifique qui trouve son achèvement en Jésus-Christ, il est en effet impossible de parler d'une connaissance directe du Père par l'homme, mais seulement d'une connaissance indirecte. Celle-ci ne se donne en effet que sous la forme dévoilée par le Fils et dans le Fils, à travers la forme concrète historique qui l'a constitué comme *Logos* incarné en Jésus-Christ, né et ayant vécu parmi les hommes, mort sur la Croix, ressuscité le troisième jour par Dieu le Père lui-même, et vivant à sa droite pour les siècles des siècles. Selon l'enseignement néo-testamentaire, le Fils devient l'humanité à partir de laquelle la divinité qu'il partage totalement avec le Père permet de rendre celui-ci connaissable. L'affirmation du Christ contenue dans l'*Évangile de Jean*, selon laquelle « je suis dans le Père et le Père en moi » (*Jean 14, 11*), implique nécessairement que : « Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père ; dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu » (*Jean 14, 7*). Le christianisme pensera donc le Père comme connaissable par l'homme seulement grâce, à travers et par la médiation du Fils de Dieu fait homme.

La connaissabilité de Dieu, qui arrive précisément à sauvegarder son irréductible transcendance d'hypostase paternelle, est graduellement devenue la perspective principale selon laquelle les théologiens et mystiques se sont efforcés de « dire » Dieu. Cet effort s'est déployé en perdant le caractère existentiel qu'il avait à l'origine ; il s'est peu à peu exposé au risque d'une dérive intellectualiste. Dès la tradition johannique, et même si elle n'en est pas totalement exempte, l'accentuation excessive de ce caractère intellectualiste trouve une sorte d'antidote. Son intention est de réduire l'intellectualisme à de plus justes

Thème

perspectives, mais elle s'est révélée historiquement inadéquate : la connaissance du Fils, et par voie de conséquence, la connaissance du Père en lui, s'enracine chez Jean de façon originaire dans l'expérience du voir⁹, donc à un niveau qui ancre la théologie dans l'esthétique. Voir le Fils est la seule manière de « voir », donc de « connaître » le Père ; et réciproquement, le Fils ne peut être « connu » que comme le Verbe de Dieu, là où il a été vu comme « l'icône du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15), et donc comme celui qui, en reflétant parfaitement ce dont il est l'icône, rend possible la visibilité et la connaissance du Père. Le Père invisible acquiert, dans le Fils, une visibilité effective. Le regard de l'homme qui, dans la foi, se pose sur le Fils, voit se révéler dans le Fils l'icône parfaite du Père ; il peut la contempler et la connaître, même si elle continue à demeurer irréductiblement dans son invisibilité absolue. Tenir ensemble sans scission ces deux dimensions, malgré la tension qui les oppose et les caractérise, ne peut être qu'une antinomie fondamentale. Cette antinomie souligne le caractère irréductible de l'invisibilité face à la visibilité ; elle montre aussi l'adéquation radicale du *Logos* incarné comme image/visibilité parfaite et définitive du Père. Elle unit mystérieusement et admirablement ces deux dimensions : si donc en un sens, une vision absolument parfaite du Père devient possible dans le Fils, en un autre, l'invisibilité qui dérive du Père, et provient de la source même de la divinité, demeure dans toute sa transcendance.

Piergiuseppe
Bernardi

3. La splendeur sans ombre du Père des lumières

Cette antinomie qui anime en profondeur la réflexion chrétienne sur la visibilité du Père invisible dans son *Logos* incarné, s'exprime avec vigueur dans l'*Épître de Jacques* : « Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut, et descend du Père des lumières, chez qui il n'y a ni changement ni l'ombre d'une variation » (*Jacques* 1, 17). Cette caractérisation du Père trouvera par la suite un écho dans la patristique grecque, surtout chez Denys l'Aréopagite, où résonneront les développements récents du platonisme ; elle repose sur une antinomie qu'on ne peut nullement négliger. L'*Épître de Jacques* renvoie à la figure du Père, dans son caractère de perfection totale et absolue : l'empreinte du Père dans les dons qu'il dispense est représentée

9 Le « voir » – comme l'exégèse l'a attentivement exploré – est exprimé par Jean et la tradition qui s'y réfère, sous une forme construite qui décline point par point les différentes gradations de ce verbe. On passe donc peu à peu du sens générique de « percevoir » (grec) à la perspective de regarder attentivement, puis à la stupeur de la contemplation

(grec), jusqu'à l'immédiateté de l'usage commun du verbe « voir », utilisé toutefois au parfait pour exprimer un regard capable de garder en mémoire ce qu'il a vu. Ce même verbe « voir », sous une forme moins littérale mais au contenu plus incisif, représente d'autre part, un des aspects sans doute trop négligé de la spécificité de la tradition synoptique.

par leur perfection harmonieuse dont l'excellence reflète, de manière inévitablement appauvrie, la splendeur d'en haut dont elle provient. Ce « haut » est exprimé par la perfection inégalable, distinguée des « lumières » par son immuabilité sans variation ni changement, mais en harmonie avec l'affirmation johannique : « Dieu est lumière ; en lui, point de ténèbres » (1 Jean 1, 5). Il se manifeste en se constituant comme lumière totalement privée d'ombre, coïncidant avec la source même de la lumière, et dont toutes les autres lumières ne sont qu'un pâle reflet. Dans cette page de Jacques prend tournure une visibilité du Père ; bien que « Père des lumières » celui-ci peut être entrevu dans les lumières qui représentent son reflet, mais non pas dans la profondeur de son être éternel, totalement impensable et pourtant d'une certaine manière accessible dans la temporalité.

Thème

Sur cet horizon antinomique, le Père est considéré à la fois comme le mystère immuablement lumineux, où se cache depuis toujours et pour toujours la luminosité de Dieu, et comme l'origine effective de toute perfection que l'on rencontre dans ce qui existe. On pourra affirmer corrélativement qu'en lui « il n'y a ni changement ni ombre de variation » et qu'il est « le Père des lumières ». On devra souligner, d'une part la totale transcendance du Père, sous une forme qui manifeste son aspect comme étant toujours au-delà de ce qui est, et d'autre part, sa paternité mystérieuse, où la totalité de l'univers trouve son surgissement et sa subsistance. Il n'est donc pas étrange que le concile de Nicée affirme en 325 que le Père est « tout-puissant (*pantokrator*) », mais précise aussi qu'il est « le Créateur de toutes choses visibles et invisibles ». Le premier article du Symbole de Nicée définit à la fois la toute-puissance du Père, qui manifeste sans équivoque la portée effective de « la différence ontologique » entre le Créateur et la créature, et l'union intime qui lie le premier à la seconde. Si on se base sur cette définition, on pensera le Père comme l'hypostase divine capable d'unir d'une façon antinomique sa radicale transcendance et sa paternité effective, son abîme inaccessible et sa manifestation médiatisée, sa totale altérité et son éclosion créatrice.

Dans sa manifestation antinomique, la lumière invisible et inaccessible du Père respandit tout d'abord dans la beauté de l'univers. C'est sous cet aspect que

« Les cieux racontent la gloire de Dieu,
et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce.
Le jour au jour en publie le récit,
et la nuit à la nuit en donne connaissance » (*Psaume 19, 1-2*).

Et c'est sous cet aspect que « ses perfections invisibles peuvent être contemplées par l'intelligence à travers ses œuvres : son éternelle puissance et sa divinité » (*Romains* 1, 20). L'empreinte de la divinité invisible apparaît donc comme reflétée dans la beauté de l'univers ; celui-ci renvoie à l'immutabilité lumineuse du « Père des lumières » qui, sans être aucunement altérée, « pénètre depuis les plus hautes et les plus nobles substances, jusqu'aux dernières¹⁰ », sous une forme par laquelle même « les plus basses n'échappent pas à son influence¹¹ ». La splendeur non-esthétique de la divinité, dont le Père est la source éternelle, devient donc esthétique, lorsqu'elle est reflétée dans l'univers créé. Celui-ci devient ainsi une sorte d'*analogia imaginalis* [analogie en image, Ndt] à travers laquelle l'homme est rendu capable d'entrevoir la lumière même de Dieu, sans pour autant dissoudre le mystère du Père qui représente de façon irréductible l'absolue invisibilité de Dieu. Cette vision de la lumière divine elle-même, *per speculum et in aenigmate* [en miroir et en énigme, voir *1 Corinthiens* 13, 12, Ndt] est destinée à être dépassée par une vision directe et parfaite de l'invisibilité du Père dans le *Logos* incarné. C'est lors de l'événement de la Transfiguration du Christ au Thabor (voir *Matthieu* 17, 1-8 ; *Marc* 9, 2-8) que ce qui était caché devient manifeste : l'invisibilité du Père devient visibilité lors d'une manifestation du Père par le Fils tellement exhaustive et complète qu'elle rend tout à fait explicite la « faveur » (voir *Matthieu* 17, 5) du Père à l'égard du Fils. La transfiguration du Christ, anticipation de la résurrection, permet donc à Pierre, Jacques et Jean de découvrir dans la chair du Fils la toute-puissance lumineuse du Père, qui demeure toutefois en elle-même absolument cachée et inaccessible. Sans aucune équivoque, elle met en relief l'antinomie de la révélation, aussi bien dans sa dimension cosmologique que dans son sommet christologique. Dans la transfiguration lumineuse du *Logos* incarné, la plénitude effective de la vision du Père coïncide irréductiblement avec l'invisibilité radicale du Père, non seulement en-dehors mais encore au-delà de la parfaite adéquation de l'Image incarnée à la divinité de son Père.

Piergiuseppe
Bernardi

C'est seulement en tenant compte de cette révélation antinomique qu'on peut évaluer la réserve observée pendant longtemps par l'iconographie chrétienne vis-à-vis de la figure du Père. Sa dissolution progressive permettra de comprendre à la fois l'affaiblissement de cette réserve au cours du Moyen Âge et de la Renaissance, et lors de la Modernité, le crépuscule de la représentation figurative du Père ; celui-ci entraîne dans son exténuation la représentation figurative du Christ comme Fils.

10 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, (*ND IV* 4).
Œuvres Complètes, Aubier, Paris, 1943

11 *Ibid.*, p. 409 (*ND IV* 4).

4. La négation de l'icône de l'hypostase invisible

L'identification à peine voilée du Père avec Dieu, suggérée par les textes néo-testamentaires, est reprise assez clairement par les premiers développements de la patristique. Elle jouera un rôle primordial dans l'interdiction tacite de toute représentation chrétienne de la première hypostase trinitaire. Cette interdiction se signale par son ampleur : à l'origine, elle semble toucher toute la sphère du divin. Même si la figuration hellénique a séduit le judaïsme lui-même, au point que la décoration figurative des synagogues était une pratique régulière, le christianisme des origines resta assez soupçonneux à l'égard de ce type d'art, le jugeant potentiellement idolâtre et, par conséquent, incompatible avec le premier Commandement. Certes, il faut reconnaître avec E. Kitzinger que « dans le domaine de toute l'histoire de l'art européen, il est difficile de distinguer un phénomène plus manifeste que l'acceptation des images peintes ou sculptées par l'Église chrétienne¹² » ; mais on ne peut manquer de signaler combien cette acceptation était à l'origine accompagnée de graves réserves concernant toute représentation de Dieu sous quelque forme que ce soit, y compris celle du Fils. Il ne faut donc pas s'étonner que la représentation figurative de l'hypostase du Père, précisément parce que celui-ci est considéré comme la source originare de la Trinité divine, non seulement soit considérée comme impossible à réaliser, mais fasse l'objet d'une interdiction ecclésiale implicite destinée à s'étendre pendant des siècles. Le mystère de Dieu imposait en effet qu'il soit protégé des regards et des représentations, vouées à en proposer une image précise et à l'enfermer dans une visibilité tout à fait impropre et incompatible avec le texte de l'Écriture et avec son interprétation patristique.

Thème

Toutefois, avant que cette interdiction ne se répande avec toute sa force pour finir par réserver pendant des siècles l'iconographie du Père à un horizon plus symbolique et allusif que représentatif, la créativité propre à l'art chrétien naissant donnait à la première hypostase paternelle un visage. Ce visage possédait une spécificité anthropomorphique par rapport au Fils, et semblait donner une visibilité irréductible à l'identité figurative du Père. Or l'importance de cette fuite en avant n'est pas aussi réduite que pourraient le laisser penser des commentaires de l'art paléo-chrétien trop rapidement enclins à le caractériser par l'irreprésentabilité du Père. Au contraire, même si l'identification avec la figure de Dieu le Père paraît être seulement une hypothèse pour certains fragments de sarcophages et dans une peinture où Caïn et Abel apportent leurs offrandes¹³, on peut indis-

12 E. KITZINGER, 1992, p. 3.

13 F. BOESPFLUG, 2008, p. 77. Pour le thème que nous traitons ici, ce volume offre une authentique mine d'informations organiquement structurée selon

un plan herméneutique de vastes dimensions. Les pages qui suivent la considèrent comme une référence inégalable, tout en gardant l'ample liberté due à toute recherche.

cutablement identifier comme la première hypostase trinitaire la figure du Créateur qui, sur au moins cinq sarcophages, forme l'homme et la femme par sa parole (p. 77). L'identification plausible de cette figure avec Dieu le Père, et non pas avec le Christ, est confirmée par deux autres sarcophages assez semblables (p. 77) : le *Sarcophage dogmatique* conservé au Vatican, et le *sarcophage dit des deux époux* visible au Musée Lapidaire d'Art Chrétien à Arles, provenant tous deux du même atelier romain. Ils ont été longtemps considérés à tort comme des « sarcophages trinitaires », car le Père et le Christ, le premier assis et le second debout, sont représentés dans le geste de créer l'homme et la femme. C'est encore à Dieu le Père que semble renvoyer de façon évidente la peinture murale de la catacombe de la *Via Latina* (du milieu du IV^e siècle) où est représenté un homme âgé aux cheveux et à la barbe blanche qui indique à Adam et à Ève la porte par où ils doivent sortir du Paradis (p. 78). Il serait sans doute excessif de voir dans cette assez rare représentation de Dieu le Père, à l'aube de l'art figuratif chrétien, le prototype du visage que, bien des siècles après, lui attribuera la vaste production imagée de la Trinité et de chacune de ses hypostases. Mais on ne peut passer sous silence cette expérience finalement avortée, qui s'est peut-être éteinte en raison de la force qu'avait acquise l'interdiction spéculative et représentative relative à Dieu le Père, mise en place par une théologie devenue peu à peu solide et envahissante. Pourtant la semence était tombée dans le terrain fertile de l'art chrétien naissant, prête à produire son fruit dès que l'imagination créatrice aurait acquis le courage de défier la rigueur de la théologie, en dépassant désormais sans hésiter ses interdits, et en transformant ses exigences en impulsions créatrices, où devait même résonner profondément l'écho de la théologie.

Piergiuseppe
Bernardi

La germination de cette semence iconographique ne devait toutefois pas arriver sans une période d'incubation, si longue qu'on aurait pu croire la route définitivement fermée pour l'art chrétien à toute représentation figurative de Dieu le Père. Pendant des siècles allait prévaloir au contraire l'injonction de limiter la représentation de la première hypostase trinitaire au seul domaine symbolique, plus apte à sauvegarder rigoureusement l'identité du Père, inatteignable par la théologie comme par l'image. La dimension symbolique, telle qu'elle était comprise dans une perspective théologique chrétienne, à une période où l'on assistait à la première grande diffusion d'images ayant pour but d'exprimer le kérygme évangélique par des formes et des couleurs, peut être reconduite à la façon dont le Pseudo-Denys l'Aréopagite l'a théorisée, à l'aide de la tradition platonicienne antérieure : « La théologie symbolique naît de la constatation que tout le fini est tissé de ressemblance et de dissemblance. Dieu étant sans ressemblance, seule la voie de la dissemblance permet de l'atteindre. L'image manifeste à la fois sa ressemblance et sa dissemblance envers le modèle. La ressemblance pure serait l'identité du modèle, égal à

lui-même. Le Principe divin resterait alors inaccessible. Il transparaît au contraire dans le mélange du semblable et du dissemblable, il apparaît alors dans sa distance même. La prétention à l'égalité rendrait l'image fallacieuse. Mais une image dissemblable ne nous trompe précisément jamais. Ainsi, le Principe se manifeste à travers la dissemblance, non plus *malgré elle*, mais *grâce à elle*¹⁴. Le symbolisme dionysien se présente donc comme une dimension esthétique où l'irréductibilité du sensible développe une tension à la fois antinomique et asymétrique avec le Principe. En effet, le sensible, qui constitue le reflet mondain du Principe, est la présence en tant qu'absence du Principe même, qui se manifeste dans le sensible sous une forme qui le soustrait radicalement au sensible. Si donc, dans le *Traité des Noms divins*, Denys révèle comment Dieu est « le principe des êtres (*arkhè tôn ontôn*) ; c'est de lui que procèdent l'être même et tout ce qui existe sous quelque mode que soit¹⁵ », dans la *Théologie mystique*, il fera remarquer que l'unique vraie connaissance de Dieu consiste à éliminer toute affirmation le concernant : « C'est des dernières que nous partirons nécessairement pour nous élever parmi les plus primitives, par un total dépouillement afin de connaître sans voiles cette reconnaissance que dissimule en tout être la connaissance qu'on peut avoir de cet être, afin de voir ainsi cette Trinité sur-essentielle que dissimule toute la lumière contenue dans les êtres¹⁶ ». Cette perspective apophatique concernant le mystère de Dieu, certainement capable d'exercer une influence notable sur la pratique liturgique, dans l'optique présentée par Denys lui-même dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, pourrait justement représenter le fond aniconique qui enveloppa pendant longtemps toute icône de Dieu le Père, la soustrayant presque totalement de la figuration, et la limitant à des allusions symboliques qui ne font qu'affirmer sa présence en soulignant son absence. L'expression la plus significative de l'horizon symbolique où était ainsi reléguée la représentation de Dieu le Père est sans doute la relation antinomique qui tend à s'établir, dans l'iconographie du sacrifice d'Isaac et du baptême du Christ, entre sa visibilité, exprimée par la main de Dieu le Père, et son invisibilité, indiquée par le ciel impénétrable d'où émerge cette main. Certaines représentations du Buisson ardent ou du passage de la Mer Rouge nous permettent de conjecturer des antécédents hébraïques, comme la synagogue de Doura Europos (milieu du III^e siècle). La main de Dieu se rencontre déjà sur des peintures des catacombes de Rome et de Naples. Dans le premier exemple, la présence de Dieu le Père par la représentation symbolique de la main s'exprime dans une scène où Moïse ôte ses sandales devant le Buis-

Thème

14 O. BOULNOIS, 2008, p. 156.

15 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *loc. cit.*, (ND V 67), p.133.

16 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Ibid.*, (TMII), p. 180.

son ardent, peinte sous un arc de la Catacombe de Saint Hermès, ou dans celle qui orne le *Sarcophage de Lot* dans la catacombe de Saint Sébastien. Dans le second exemple, la main de Dieu apparaît dans une peinture du début du III^e siècle inspirée par le Pasteur d'Hermas et réalisée à l'intérieur du vestibule supérieur de la Catacombe de Saint Janvier, au sommet d'une tour que trois femmes ont entrepris de construire. À partir de la mort de Constantin (337) le motif apparaît sur les monnaies, sur une clef de voûte destinée à exprimer son *apothéose* et à montrer le pouvoir du souverain comme émanant directement de Dieu¹⁷ : la forme expressive de la main de Dieu le Père rencontrera de plus en plus de succès. Elle acquiert une place centrale et des formes variées aussi bien dans l'imaginaire chrétien post-constantinien que dans la décoration des basiliques paléochrétiennes d'Occident et d'Orient. Ainsi, elle pénètre de plein droit dans les représentations d'épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament, interprétés en milieu chrétien comme impliquant un rôle de Dieu le Père si important qu'il devait apparaître dans l'iconographie. Mais elle en vient aussi à s'afficher de plus en plus comme une expression particulière de la présence de Dieu dans l'espace sacré de la basilique. C'est ainsi que la représentation de la main de Dieu le Père est de plus en plus fréquente dans des scènes comme celle de Moïse recevant la Loi, représentée sur le *Sarcophage des Deux Frères* conservé au Musée du Vatican (325-350), et dans celle du baptême du Christ reproduite sur la tablette d'ivoire du British Museum de Londres (VI^e siècle), pour ce qui concerne la première source d'inspiration. Pour la seconde, ce même motif iconographique, placé « au sommet de la voûte des mosaïques des absides¹⁸ », et jaillissant d'un « segment des sphères célestes concentriques¹⁹ », accède au rôle d'élément central de l'espace sacré en tant qu'expression de la présence de Dieu et de son rapport salvifique au monde.

Piergiuseppe
Bernardi

5. La représentation figurative du Père : de l'image christologique à la projection fantasmée

L'iconographie symbolique de Dieu le Père, dont nous venons de retracer rapidement les formes, montre que, du point de vue de la théorie comme de la pratique chrétienne, l'absence d'iconographie de la première hypostase trinitaire n'est que la reprise, sur le plan figuratif, de l'absolue ineffabilité de Dieu le Père — un concept réaffirmé avec force, même, ou plutôt surtout, là où on développait une approche de la transcendance absolue et négative de Dieu. Voici donc la véri-

17 J. P. C. KENT (ed.), 1981, p. 143, nn. 37; 44; 68; p. 178, nn. 1-3; 12; 17; pp. 205-206, nn. 17; 32; 40; p. 447, n. 1; pp.

449-450, nn. 37; 39; 52.

18 G. B. LADNER, 2008, p. 102.

19 *Ibid.*, p. 102.

table raison pour laquelle « un certain “apophatisme pictural” règne jusqu’au seuil du XI^e siècle, qui consiste à observer la règle de l’anthropomorphisme et donc à s’abstenir de donner à Dieu le Père des traits distincts de ceux que l’on attribue traditionnellement à Dieu le Fils, pour s’en tenir encore à l’image d’un Dieu-Christ, lors même que c’est toute la Trinité qui est sous-entendue²⁰ ». Si donc, pendant tout le premier millénaire chrétien, toute représentation figurative de Dieu le Père semble exclue, et de fait limitée à des allusions symboliques à sa présence, ce n’est pas pour cela que l’art chrétien renonce à représenter la première hypostase trinitaire, s’efforçant d’en découvrir les traits dans la figure du Fils. Celui-ci, en tant qu’ « image du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15) apparaissait comme l’unique forme possible de représentation de Dieu le Père. En parfaite cohérence avec le fondement scripturaire et théologique, le christomorphisme comme forme représentative de l’hypostase paternelle, trouvait sa légitimité dans son apophatisme intrinsèque : dans le Fils unique, Dieu le Père pouvait en effet être « vu » dans la plénitude de son être, sous une forme toutefois dont l’ « altérité » permettait au Père de compter sur une visibilité qui ne compromettrait absolument pas l’invisibilité du mystère dont est enveloppée depuis toujours et pour toujours la première hypostase trinitaire. Elle se signalait en outre par une efficacité parfaite provenant du Fils, image authentique du Père.

Thème

Sur un plan iconographique où se reflète, même sous une forme moins rigoureuse et plus créatrice, l’horizon théologique d’où il est issu plus ou moins directement, s’opère une sorte de *transfert* : la visibilité du Fils, appelée à exprimer le « visible » du *Logos* de Dieu fait homme, devient en même temps la forme même – en image – de l’invisibilité irréductible de Dieu le Père. Demeurer sans équivoque sous cette forme ne l’empêche pas de devenir – en image – pleinement visible dans la visibilité du Fils. C’est en ce sens que les traits incarnés du Fils qui le constituent comme *Logos* engendré par Dieu dans son unique visibilité possible, seront représentés dès le début sous une forme iconographique qui rendra secondaires les traits humains, pour en souligner au contraire fortement la dimension divine. Ne sera pas vraiment mise en relief sa consubstantialité avec nous, mais plutôt sa consubstantialité avec Dieu le Père, là où affleurent les traits divins du Dieu Père à travers les traits du Christ, qui constitue l’unique visibilité possible de son invisibilité.

L’image du *Pantocrator* est emblématique de ce processus de *transfert* : en effet, le Christ y est représenté sous une forme humaine qui semble évoquer un portrait. Pourtant, il apparaît dans une attitude

frontale hiératique qui n'est pas seulement l'expression de sa consubstantialité divine avec le Père, mais qui souligne avec force qu'il est éternellement l'image parfaite, au point de porter pour titre l'attribut théologiquement réservé à l'identité spécifique du Père, et, au moins dans un cas, explicitement « confondu » avec le Père. On ne peut pas ne pas remarquer que le terme *Pantocrator* avec lequel on intitule cette image du Christ, dans sa typologie particulière, coïncide en fait avec l'attribut exclusif que les plus anciens symboles de la foi catholique attachent à l'hypostase du Père. Bien que la première occurrence de l'inscription *Pantocrator* intégrée à l'image du Christ dans la cathédrale de Monreale remonte au dernier quart du XII^e siècle, et soit donc tardive dans le développement de ce type d'image, l'acceptation pacifique de ce *titulus* à son propos atteste que le transfert mentionné des prérogatives du Père dans l'image consubstantielle du Fils, est graduellement assimilé au fur et à mesure que se consolidait la réflexion chrétienne. L'affirmation du symbole de saint Athanase²¹ selon lequel : « Tout-Puissant est le Père, Tout-Puissant est le Fils, Tout-Puissant est l'Esprit ; et pourtant, il n'y a pas trois Tout-Puissants mais un unique Tout-Puissant²² » apparaît déjà comme l'expression mûre d'une réflexion trinitaire qui ne néglige en aucun cas la formulation de Nicée ni la méditation des Cappadociens. Elle souligne cependant fortement la dimension unitaire des Trois Uniques sous une forme qui ne manque pas d'en faire valoir le caractère trinitaire, avec une telle intensité qu'elle peut expliquer l'extension de l'attribut *Pantocrator* au Fils ainsi qu'à l'Esprit²³. Ce processus ne s'est pas produit seulement en théologie, mais il a envahi graduellement la pratique liturgique et iconographique ecclésiale, nous en trouvons la confirmation encore une fois dans le *Pantocrator* de l'abside de la cathédrale de Monreale. En effet, le transfert des attributs paternels au Fils y devient tel que le Fils y est identifié au Père, étant donné que les fidèles lui donnaient tranquillement le nom de « Père éternel de Monreale²⁴ ».

Piergiuseppe
Bernardi

C'est justement par la consolidation identitaire de ce transfert que prendra forme, à partir du IX^e siècle, le rejet explicite de la règle millénaire implicite du christomorphisme. Que ce soit dans le tissu chrétien de l'Orient aussi bien qu'en Occident, se profile graduellement une idée extensive du caractère révélateur de l'incarnation : la manifestation glorieuse de la divinité du Christ dans la chair se présentera

21 Le *Quicumque vult* était traditionnellement attribué à Athanase, mais la critique récente le voit comme le fruit plus tardif d'une réflexion théologique latine qui s'enracine dans la pensée d'Ambroise.

22 *La foi catholique*, trad. G. Dumeige, Paris, Orante, 1969, p. 9 (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* 75).

23 Voir sur ce thème J.-P. BATUT, 2009 (NdEd).

24 F. BOESPFLUG, 2014, p. 11.

de plus en plus comme la possibilité d'apercevoir aussi quelque chose de la divinité propre au Père. Dans le contexte de la représentation des théophanies postérieure au triomphe de l'orthodoxie, même si des représentations de Dieu empreintes de christomorphisme continuent à prévaloir, il est impossible de ne pas remarquer qu'apparaissent sur la scène de l'art figuratif chrétien, des iconographies qui font écho à la toute première fuite en avant, vite avortée, de l'art paléo-chrétien. D'autres tendent à conférer au Père lui-même une forme spécifique dont l'origine christomorphique semble s'effacer peu à peu pour donner lieu à une représentation qui met en exergue de façon de plus en plus précise son identité hypostatique spécifique. Graduellement s'affirme, non seulement en Occident mais aussi en Orient, une image trinitaire de la *Paternité*, qui tend à rendre sur un mode figuratif l'affirmation johannique du Fils constitué comme l'unique engendré du Père, en des formes qui expriment le processus d'engendrement éternel unissant les deux premières hypostases trinitaires.

Thème

En effet, un courant représente l'évolution d'une typologie précédente de l'image christologique que l'on relève par exemple sur la page initiale de l'*Évangile de Jean* contenue dans un *Tétraévangélaire* du XI^e siècle, conservé à Paris. Celui-ci tend à exprimer la complexité des dimensions implicites à la seconde hypostase trinitaire : la première dimension, historique et concrète, liée à l'incarnation du *Logos* en Jésus-Christ, est exprimée sous la forme d'un homme mûr ; la seconde, eschatologique, empruntée à l'image de l'*Ancien des Jours* du livre de *Daniel* (voir *Daniel* 7, 9), représente un homme âgé et chenu ; enfin la dimension protologique renvoie au « signe d'Élie » à propos de la vierge qui enfantera un Fils et l'appellera Emmanuel, sous l'aspect d'un jeune adolescent. L'image trinitaire de la Paternité a vraisemblablement pris forme par une interaction de l'Ancien des Jours et de l'Emmanuel parmi les figures christologiques, donc selon une perspective évolutive qui dissout le christomorphisme iconographique.

On en trouve un premier exemplaire sur une miniature d'un lectionnaire de la fin du XI^e siècle conservé au Mont Athos. Celle-ci montre la figure du Fils sous la forme d'un adolescent sur les genoux du Père qui, lui, au contraire, a les traits d'un vieillard. Ce sera finalement de cette manière, qui désire sauvegarder le rapport Père/ Fils caractérisant la relation entre la première et la seconde hypostase, que la figure du Père finira par trouver sa propre identité iconographique dans l'art chrétien des siècles suivants. La Renaissance italienne en offrira une expression magistrale, soit sous sa forme trinitaire, comme dans la *Trinité* peinte par Masaccio (entre 1426 et 1428) dans l'église Santa Maria Novella à Florence, soit sous sa forme hypostatique de Dieu le Père représenté en 1511 par la fresque de Michel-Ange, la *Création*

d'Adam, au plafond de la chapelle Sixtine : fresque qui n'est pas sans référence à l'Olympe classique que l'humanisme était en train de remettre en valeur. Petit à petit l'identification iconographique de Dieu le Père tendra à acquérir un caractère anthropomorphique toujours plus personnel et accentué. Se fait jour une tendance à sa constitution comme simple *fantasme*, comme l'image impossible de celui qui, étant invisible, ne peut avoir aucune image, bien que la fascination d'une vision directe ait conduit à en violer l'irreprésentabilité pour le représenter sous une forme « anthropologique ». Son image est donc toujours plus proche de celle du vieillard que de celle qui lui revenait ontologiquement comme « Père » en raison du dogme trinitaire. Il ne semble donc pas étrange que se développe énormément, au cours du XIV^e et XV^e siècles, un sujet comme la *Compassion du Père* ; celui-ci exprime la participation à la passion du Fils d'un Père/Dieu dont l'image, justement ressentie comme représentant un Père divin vraiment « trop humain », a été rendue peu à peu inexpressive, en référence à l'intention qui avait présidé à son émergence. L'issue ne pouvait en être autre que le lent déclin d'une image, qui devait s'avérer un pur *fantasme* évanescant qui n'indique rien.

6. L'émergence de la représentation du Père : un corollaire iconographique du passage du théocentrisme à l'anthropomorphisme ?

Piergiuseppe
Bernardi

Le processus graduel de dissolution de l'image destinée à représenter l'hypostase de Dieu le Père est la conséquence logique du passage du théocentrisme à l'anthropocentrisme. Celui-ci, entrepris par l'humanisme qui sous-tend la Renaissance, imprimait au tissu culturel et social des siècles suivants une attention tout à fait inédite pour l'homme. Dès lors l'idée même de Dieu, surtout selon la représentation qu'en avait faite le Moyen Âge chrétien, ne pourra que devenir problématique, puis marginalisée, dans un espace qui sera considéré comme inaccessible à la connaissance humaine. Finalement, elle fera l'objet de critiques toujours plus serrées et explicites visant à en montrer le caractère insoutenable pour la raison, puis l'inconsistance théorique et pratique.

Il est impossible que ce processus théorico-pratique n'ait pas eu de retombées sur l'esthétique, spécialement lorsque celle-ci prenait conscience de son autonomie par rapport aux domaines de la pensée et de l'agir. Une radicale mise en valeur de l'esthétique aux dépens du théologique se présentera donc sur le plan figuratif. Elle se traduira par l'éloignement progressif de l'esthétique à l'égard de l'art sacré, et s'orientera vers le principe de la liberté créatrice, voyant dans la théologie plus un stimulant pour la création qu'un patrimoine dog-

matique à transmettre sous forme d'images. Certes, les réactions de l'Église devant cette dérive ne manqueront pas, mais elles se révéleront en fin de compte peu efficaces et ne réussiront pas à empêcher une forte désacralisation de l'art chrétien, toujours plus fasciné par la séduction des formes et des couleurs et de moins en moins sensible au contenu du kérygme, qu'il devrait par nature contribuer à véhiculer.

L'exode du sacré hors de l'art chrétien prendra ainsi la figure d'un phénomène destiné à traverser la modernité. Malgré des efforts pour contenir son élan centrifuge, celui-ci marquera les formes du sacré chrétien à une telle profondeur qu'il se videra subtilement et continuellement. Désarrimé de son intention théologique, replacé dans un contexte anthropologique où l'horizontal a tendance à ôter toute puissance au vertical jusqu'à le dissoudre, l'art sacré figuratif chrétien assiste, durant l'époque moderne, à la sécularisation de ses propres formes. Il se voudra dans son élan vital représentant de l'humain et non du divin, alors que, dans son origine et dans ses développements, il avait laborieusement tenté d'en exprimer figurativement la révélation mystérieuse. Dans l'art figuratif, la dimension du divin sera supplantée par la dimension de l'humain, à travers un processus graduel de *réduction* du premier vers le second, bien visible dans l'anthropomorphisme : en effaçant toute tension symbolique, celui-ci aboutit à une représentation du divin où s'impose le naturalisme. Celui-ci abaisse de manière de plus en plus marquante la verticalité inatteignable de la transcendance jusqu'à l'horizon perceptible de l'immanence.

Thème

Dans le cadre de cet effacement du théologique au nom d'une anthropologie devenue de plus en plus envahissante, la représentation figurative de Dieu le Père, précisément en tant qu'expression d'une transcendance qui s'affirme comme encore pertinente, mais qui est en fait perçue comme de moins en moins en consonance avec la dimension de l'humain, s'achemine vers un crépuscule quasiment définitif. La puissance avec laquelle le Moyen Âge avait représenté symboliquement et figurativement la première hypostase trinitaire, après avoir subi un processus de forte transformation anthropomorphique à l'époque de l'humanisme de la Renaissance, semble se renverser dans son opposé. Ce type d'image perd graduellement son intensité et, probablement en même temps que s'amoindrit l'intérêt pour la dimension transcendante de Dieu, celui-ci est soustrait à la représentation figurative pour être reconduit aux dynamismes élaborés par la représentation symbolique. Il finit par être abandonné et remplacé par la forme immédiate d'une représentation naturaliste du Fils, homme incarné parmi les hommes.

Alors qu'à l'origine, le protestantisme n'exclut totalement ni l'image en tant que telle ni les représentations trinitaires, très tôt s'élèvent de façon emblématique les signes d'une *regressio* protestante au symbolisme. Avec l'intention de réaffirmer avec force l'irreprésentabilité de la figure paternelle, elle apparaît clairement dans le *Tétragramme* de Hans Weiditz le Jeune qui, dans une gravure de 1529, dessine Dieu le Père sous la forme graphique du nom sous lequel le Dieu de l'Ancien Testament se révéla à Moïse, et fait ré-émerger l'antique main sortant des nuées pour soutenir le globe du monde. L'autre tendance de l'art baroque se révèle décidément instructive : dans le milieu catholique, il privilégiera toujours plus clairement la représentation de Dieu à travers la figure spécifique du Christ, en des scènes qui permettent aussi une exploration psychologique. Le sujet trinitaire de la *Compassion du Père* est réélaboré dans une perspective où apparaît toujours plus en relief la figure du Christ, alors que celle du Père, toujours plus marquée par l'anthropomorphisme, semble subir l'effacement de son ancienne tout-puissance. La toile de Rubens centrée sur *La Sainte Trinité* (1610-1615 environ) trahit indiscutablement cette évolution : le rôle joué par le Christ mort paraît récupérer avec force son statut d'image d'un Dieu Père qui, tout en participant dynamiquement à la mort du Fils, semble presque obscurci par la centralité lumineuse de cette figure. En raison de cette centralité du Fils, la figure de Dieu le Père, même si elle continue à être représentée, ne cessera de perdre en intensité, laissant la place à une figure du Christ dont l'humanité sera toujours plus valorisée. Cette tendance est anticipée par la sensationnelle *Trinité* de Lorenzo Lotto peinte en 1523-24, actuellement conservée dans la sacristie de Saint Alexandre de la Croix de Bergame : la forme humaine du Christ lumineux surmonté d'une colombe se détache de l'ombre du Père qui le supporte, dont on peut appréhender la forme mais non le visage ni les couleurs, qui se confondent au contraire avec celles, impénétrables, des nuées qui entourent la scène. Réduire Dieu le Père à un cône d'ombre dont l'unique expression est le Christ conduira par la suite l'art sacré à privilégier la figure du Fils incarné, en soulignant son humanité pour se concentrer particulièrement sur sa passion et sa mort. C'est ce qu'atteste, par exemple, une œuvre comme *La croix sur la montagne* peinte en 1808 par Caspar David Friedrich où une croix se détache nettement sur un pic alpin et semble prévaloir sur une présence trinitaire réduite désormais à trois rayons qui transpercent avec peine une dense couche de nuages. La représentation de Dieu le Père s'effacera encore plus radicalement, conduisant à renforcer l'attention portée presque exclusivement à la figure du Fils, et tendant à le représenter selon des modalités picturales qui, comme dans le *Golgotha* de Munch (1900) ou dans la *Crucifixion* de Picasso (1930), semblent faire du Christ le symbole de l'humanité anéantie et martyre. Il est ainsi soustrait à toute relation

Piergiuseppe
Bernardi

avec la transcendance de Dieu le Père et restructuré selon une clef de lecture qui en gommara définitivement les traits divins pour le limiter exclusivement au domaine de l'humain.

La dissolution progressive des représentations iconographiques de Dieu le Père, malgré les tentatives répétées et peu efficaces pour retrouver l'inspiration du Moyen Âge ou de la Renaissance, finira par leur faire subir « une éclipse quasi-totale. En revanche, le thème christique n'a jamais cessé d'y être très fréquenté²⁵ ». Après avoir été oubliée trop longtemps pour donner lieu aux *fantasmes* de la représentation de Dieu le Père et de la Trinité, la règle du christomorphisme semble reprendre consistance et retrouver sa place centrale originelle et irréductible. Il pourrait pourtant sembler problématique et paradoxal d'interpréter l'attention renouvelée de l'art des deux derniers siècles pour la figure du Christ comme un retour du christomorphisme et comme nouveau départ. Avec l'effacement de la figure de Dieu le Père, à notre époque, tant sur le plan culturel qu'artistique, la figure de Dieu le Fils semble aussi disparaître presque complètement, comme étrangère à la façon concrète de penser la figure de Jésus de Nazareth : « Pour la plupart de nos contemporains [...] 'Dieu' ne fait pas d'abord penser à Jésus, et Jésus ne devrait pas entrer en ligne de compte quand on soulève le problème de la représentation de Dieu²⁶ ».

Thème

Détachée de sa relation éternelle avec le Père grâce à laquelle il est reconnu comme seconde hypostase de la Trinité devenue homme parmi les hommes, la figure de Jésus, elle aussi, perd de plus en plus de force, jusqu'à devenir l'expression d'une horizontalité humaine en contraste de laquelle tout renvoi vertical à Dieu apparaît comme une sorte d'oripeau mystique à évacuer définitivement, selon une clef de lecture étrangère à toute transcendance. Si, dans l'imaginaire contemporain, demeure de façon tout à fait inattendue l'importance de l'homme Jésus comme objet d'un intérêt artistique, cela semble constituer un obstacle à tout attirance pour la confession de son statut de Fils de Dieu. Même sa transcendance, égale à celle de la figure de Dieu le Père, semble le rendre incompatible avec les exigences anthropologiques et même spirituelles des hommes de notre temps. Bien qu'il y ait eu des périodes dans l'histoire du christianisme où l'art figuratif s'est présenté comme une forme efficace de l'expression et de l'expansion du kérygme chrétien, — une forme reprise et réélaborée dans les différentes époques —, arrivé à la plénitude de la modernité, le christianisme semble de plus en plus considéré par le grand art non pas comme un contenu religieux auquel donner corps, mais plutôt

comme un trésor archéologique où puiser de l'inspiration, en ayant pourtant soin de le purger de toute référence à la transcendance. Or, dans une perspective chrétienne, cette transcendance ne peut qu'être revendiquée comme essentielle. Cette nouvelle expression figurative du christianisme semble avoir perdu son noyau essentiel, et cette radicale amputation rend d'autant plus actuelle la mystérieuse question mise sur les lèvres de Jésus dans l'Évangile de Luc : « Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » (Luc 18, 8).

(Traduit de l'italien par Odile Vetö. Titre original : L'Ipostasi Trinitaria del Padre : quale visibilità per l'invisibile ?)

Piergiuseppe Bernardi, né en 1959, enseigne la théologie orientale et l'histoire de la théologie orientale à la Faculté de théologie de l'Italie du Nord (Milan). Il est membre de la rédaction de la revue *Filosofia e teologia*.

Bibliographie

- J.-P. BATUT, 2009, *Pantocrator : Dieu le Père tout puissant dans la théologie pré-nicéenne*, Paris, Institut des études augustinienes.
- F. BOESPFLUG, 2008, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Paris, éd. Bayard.
- F. BOESPFLUG, 2014, *La figure du Pantocrator et ses valeurs cosmologiques dans l'art chrétien*, in *Liturgia e cosmo fondamenti cosmologici dell'architettura liturgica* (XII Convegno liturgico internazionale Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici – CEI).
- O. BOULNOIS, 2008, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (v^e-xv^e siècle)*, Paris, Seuil.
- F.-X. DURWELL, 1987, *Le Père. Dieu dans son mystère*, Paris, Cerf.
- J. P. C. KENT (ed.) 1981, *Roman Imperial Coinage*, vol. VIII. The family of Constantine I AD. 337-364, London.
- E. KITZINGER, 1992, *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia*, La Nuova Italia, Firenze.
- G. B. LADNER, 2008, *Il simbolismo paleocristiano. Dio, uomo, mondo*, Jaka Book, Milano.

Piergiuseppe
Bernardi

« Père dans le secret » (Matthieu 6,6.18)

La proximité insaisissable du Père des évangiles dans l'expérience chrétienne



Pavel Vojtěch
Kobut

Plusieurs fois par jour, nous prononçons ces mots : « Notre Père, qui es aux cieux ». Mais comme un vêtement porté chaque jour s'use de plus en plus, ainsi cette formule perd avec le temps son caractère incisif, nous avons tendance à la prononcer sans y penser, dans un automatisme superficiel. Il arrive même que, dans la liturgie, nous ne la prononcions pas ; quand le célébrant commence la prière du Seigneur en énonçant tout seul les premiers mots¹, nous ne pouvons que continuer : « ...que ton nom soit sanctifié ... »

En réalité, ces paroles ne représentent pas seulement une introduction à la prière de Jésus et de l'Église par excellence, mais elles nous introduisent dans une relation vivifiante avec Dieu le Père et nous révèlent la lueur de son identité, et ce que devrait être notre attitude devant Dieu. En d'autres termes, elles devraient exprimer notre expérience chrétienne fondamentale en tant que personnes priantes. Nous nous proposons de méditer à partir des témoignages bibliques et des mystiques chrétiens, pour en arriver à la formulation de l'attitude adéquate.

1. Témoignage biblique : Dieu très proche, mais inaccessible

Pour comprendre toute la portée de l'invocation « Notre Père qui es aux cieux », on doit examiner non seulement le sens et l'importance de cette expression sur les lèvres de Jésus-Christ et de ses disciples, mais aussi tout l'arrière-plan de l'expérience d'Israël. Comme pour les autres concepts bibliques, nous devons constater, que si la formule n'est pas pleinement compréhensible sans un lien profond avec la perspective de l'Ancien Testament, elle devient aussi beaucoup plus riche et en certain sens totalement nouvelle dans la prière des chrétiens.

¹ Habitude très répandue, malgré les formules liturgiques proposées pour éviter que le président de la liturgie commence à réciter *Notre Père* tout seul.

Dans les différentes langues, on propose plus de formules que les deux prévues dans le missel francophone.

L'expérience passionnante et bouleversante d'Israël

En examinant l'expression, on constate qu'il y a plusieurs points communs avec la perspective de l'Ancien Testament : l'appel *abînû* (« Notre Père ») est parfaitement attesté dans les prières juives, soit directement bibliques (voir *Deutéronome* 32,6; *Isaïe* 63,16), soit extrabibliques, et même pour l'époque intertestamentaire et des origines chrétiennes². De même, l'expression « qui es aux Cieux » n'est pas étrangère à la piété du Peuple d'Israël³. Il semble donc que l'invocation entière (« Notre Père qui es aux Cieux ») reflète la manière habituelle juive de s'adresser à Dieu, passée comme un héritage spirituel à la communauté judéo-chrétienne⁴ sans changer de signification.

Mais il faut se demander quelle importance et quel contenu se cachent dans cette expression quand elle est prononcée par un membre du Peuple élu. Quand un juif se met à invoquer son Dieu, il s'insère (qu'il en soit conscient ou non !) dans toute l'histoire unique des révélations et interventions divines en faveur de son Peuple : l'expérience répétitive d'Israël avec son Dieu est à la fois *passionnante* et *bouleversante*. C'est une expérience essentiellement paradoxale, unissant deux aspects apparemment inconciliables : la proximité extrême de Dieu avec son Peuple et en même temps sa transcendance unique, incomparable par rapport aux divinités des nations voisines.

Thème

« L'homme biblique refuse un Dieu qui est Seigneur, mais sans se laisser entraîner dans l'histoire, comme séparé d'elle, et qui exige de ses fidèles un semblable détachement. [...] L'homme biblique s'oppose à un Seigneur entraîné dans l'histoire, qui opprime l'histoire et qui ne laisse pas place à la liberté et au mal même. Et l'homme biblique refuse, enfin, un Dieu qui – justement pour laisser place à la liberté et au monde – ne soit pas le protagoniste et le Seigneur de l'histoire même. Au croyant, témoin de Dieu, il n'est pas permis de défendre Dieu en l'arrachant de son insertion dans l'histoire, ni de le défendre en calomniant l'homme (comme les amis de Job), ni de le défendre dans une histoire passée (transfigurée), ou, plus simplement, dans une histoire générale et abstraite⁵. »

2 Par ex. la prière *Shemone 'esrè*, dix-huit bénédictions; voir BONSIRVEN 1954, p. 2 sv. *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1954, p. 2s; RYSKOVÁ 2008, p. 228.

3 Par ex. Abot 5,23 cité RYSKOVÁ 2008, p. 230.

4 C'est à une telle communauté, en effet, que s'adresse l'auteur de *l'Évangile de Matthieu*; voir R. E. BROWN 2011, p. 255 : « L'interprétation la plus plausible est que

Matthieu s'adressait à une Église naguère fortement judéo-chrétienne qui avait intégré de plus en plus de "gentils". »

5 MAGGIONI 1985, p. 569s. Dans une autre présentation sommaire de l'expérience spirituelle de Dieu dans l'Ancien Testament, on énumère les points suivants : 1. Dieu historique; 2. Dieu mystérieux; et 3. Dieu communion, voir F. FESTORAZZI 1983, p. 57 sv.

Vivre dans la communion avec le Dieu d'Israël signifie donc en même temps faire l'expérience de l'intimité avec Dieu, et expérimenter que ce Dieu, si proche, est toujours plus grand que nos perceptions et échappe toujours aux idées et images que nous pouvons avoir de Lui. Au niveau pratique, cela comporte une seigneurie souveraine de Dieu dans la communication avec des hommes, mais aussi une telle familiarité, que ceux qui pouvaient en bénéficier se sentaient profondément embarrassés.

La façon de s'exprimer de Jésus

Dans le Nouveau Testament on peut constater le même paradoxe : Dieu est incroyablement proche, et pourtant impossible à saisir ! Avec l'Incarnation qui rend visible et touchable dans le Verbe incarné le Dieu invisible (voir *Jean* 1,18), l'abîme entre les deux pôles de l'expérience chrétienne se fait même encore plus profond et insurmontable. Jésus, et ses disciples à sa suite, ne présente pas un Dieu moins majestueux et moins puissant, seulement parce qu'il se révèle le Père de son Fils et notre Père. Au contraire, en méditant les textes des Évangiles, on comprend que cette unité des contrastes n'est pas le résultat d'une simple connexion d'antinomies, mais qu'elle est de nature *dialectique* : plus notre Dieu se révèle proche, plus nous devons constater sa grandeur et sa transcendance. Dans cela, probablement, se trouve la rupture et nouveauté par rapport à l'Ancien Testament : dans la proximité même de Dieu, où se réalise sa majesté incomparable !

Pavel Vojtěch
Kobut

Jésus l'exprime en différentes manières et toujours de nouveau : déjà le même titre araméen *'abbâ*, que Jésus utilisait probablement pour désigner le Dieu puissant d'Israël⁶, le révèle éloquemment. Cet appel⁷ dévoile, en réalité, la grandeur de Dieu, le Père de Jésus.

L'évangéliste Marc cite cet appel dans la prière de Jésus à Gethsémani : « *Abbâ* (Père), tout est possible : éloigne de moi cette coupe ; pourtant, non ce que je veux, mais ce que tu veux ! » (14,36). Jésus appelle Dieu *'abbâ* au moment le plus tragique et dramatique de sa vie et l'invoque avec confiance dans sa toute-puissance ! De même, l'usage du mot dans les lettres de Paul (voir *Galates* 4,6 et *Romains* 8,15) indique plutôt le privilège et la grande dignité liés à l'adoption divine et n'enlève rien de la majesté divine. Et s'il est exact que dans la prière intime de Jésus, appelée par des exégètes « le cri de jubilation », attestée par Matthieu (11,25s) et par Luc (10,21), on doit supposer la même ex-

6 Voir la thèse principale de l'œuvre, devenue classique : JEREMIAS 1968.

7 La thèse de Joachim Jeremias (nouveauté de ce titre sur les lèvres de Jésus) a été contestée, par ex., par

VERMÈS 1978 (anecdote sur Hasid Hanin utilisant le même terme), mais le récit confirme, plutôt que ne réfute, Jeremias.

pression, le caractère dialectique de la proximité et de la grandeur de Dieu est encore plus marquant. L'appel complet le reflète clairement : « Je te bénis, Père [= 'abbâ], Seigneur du ciel et de la terre... » (*Matthieu* 11,25a; *Luc* 10,21a). D'un côté la proximité, le rapport filial, de l'autre la conscience de la grandeur de Dieu (« Seigneur du ciel et de la terre »).

Si on considère aussi l'image de Dieu dans les paraboles de Jésus, surtout quand elle est représentée directement par la figure paternelle (voir *Matthieu* 21,28–32; *Luc* 15,11–32), on constate que le portrait d'un tel père est tellement incomparable qu'on ne peut l'accepter qu'en tant qu'image de Dieu, le Père⁸.

L'entretien des disciples de Jésus avec Dieu dans la prière

En enseignant à ses disciples à invoquer Dieu « Notre Père qui es aux cieux », Jésus non seulement les introduit dans sa propre intimité avec Dieu, mais il leur apprend aussi à être conscients de la grandeur et de la transcendance de Dieu. Matthieu utilise cette invocation quatre fois : avant de la formuler au début de la prière du *Notre Père* (*Matthieu* 6,9), il l'emploie trois autres fois, toujours dans le cadre du *Discours sur la montagne* – quand Jésus parle des disciples comme de la lumière du monde (5,16), quand il exige l'amour envers les ennemis et la prière pour les persécuteurs (5,45) et quand il parle de la récompense pour les œuvres de miséricorde (6,1).

Thème

Tous ces contextes sont éloquents : les disciples de Jésus sont invités à devenir la lumière du monde afin que Dieu même, le « Père qui est aux cieux », puisse en être glorifié (5,16) en tant que l'Auteur même de cette lumière⁹ ; ils doivent apprendre à aimer même leurs ennemis et persécuteurs en vertu de la paternité universelle de Dieu (« afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes », 5,45¹⁰).

8 Pour toute cette thématique et pour beaucoup plus d'éléments, voir G. BARBAGLIO 1988, p. 65–97.

9 Des lieux parallèles (voir *Marc* 4,21 et *Luc* 8,16) il semble plutôt que c'est Jésus même et son annonce de l'évangile la vraie lampe sur le lampadaire, et non les disciples. En réalité on peut dire : parce que Jésus avec son évangile illumine ses disciples, eux aussi à leur tour peuvent devenir la lumière pour les autres. Mais la source ultime de la lumière est le « Père qui est aux cieux ».

10 Dieu le Père ne devient pas ici tant l'exemple à imiter (qui pourrait, en fait,

prétendre imiter Dieu parfait ? !), que plutôt la vraie racine de la capacité chrétienne de cet amour universel et inconditionné, dans le sens d'un autre principe évangélique : « Ce qui est impossible pour les hommes, est possible pour Dieu » (*Luc* 18,27) ; voir M. LACONI 1985, p. 311. Pour cette raison justement Jésus formule la dernière phrase non comme un simple impératif (« soyez »), mais comme un futur (« serez »), pour nous faire comprendre que l'amour envers nos ennemis est possible seulement à partir de notre progressive union avec Dieu : « Vous, donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (v. 48).

et ils sont prévenus de ne pas pratiquer les œuvres de miséricorde avec ostentation (« devant les hommes, pour vous faire remarquer d'eux ») pour pouvoir attendre une récompense de la part de Dieu (6,1). Chaque fois ce trait d'un comportement qui surpasse la justice des scribes et des Pharisiens¹¹ (voir 5,20) est rendu possible grâce à la grandeur du « Père qui est aux cieux ».

Mais, justement, à ce dernier passage est liée une autre expression parallèle, qui nous aide à comprendre encore mieux la formule examinée : Jésus parle de Dieu comme du « Père qui voit dans le secret » (6,4.6b.18), parce qu'il « est là, dans le secret » (6,6a.18). La première expression seule pourrait être entendue comme une assurance de l'omniscience de Dieu (au sens : « Père qui connaît le cœur humain »), mais la deuxième formulation nous invite plutôt à la prudence par rapport à une telle interprétation simplifiante. Dieu, le Père, non seulement connaît les choses cachées, mais il est là, dans ce qui n'est pas manifeste, et donc, on peut dire tout à la fois qu'il est « plus intime que notre propre intimité » (voir le « plus intime que le plus intime » d'Augustin¹²), et qu'il est caché, impénétrable, dans le secret (voir *Isaïe* 45,15)¹³.

Pour cette raison nous pouvons bien entendre les expressions « qui est aux cieux » et « qui est là, dans le secret » comme synonymiques : être aux cieux veut dire se trouver dans le secret, caché, échappant à l'expérience commune, et pourtant (ou plutôt pour cela ?) plus proche, plus intime à nous que tous les autres êtres. Dans ce sens on peut dire : « L'appel 'Père' exprime la proximité de Dieu à l'homme, qui es aux cieux exprime la différence insurpassable entre Dieu et l'homme¹⁴. » Mais en ajoutant que cette proximité et différence non seulement « se supportent » réciproquement, mais même « s'exigent », « se réclament » l'une à l'autre.

Pavel Vojtěch
Kobut

11 C'est à partir de ce verset qu'une partie des exégètes divise la matière du Discours sur la Montagne en trois sections fondamentales : +1 la justice des disciples qui surpasse la justice des scribes (voir *Matthieu* 5,21–48); +2 la justice des disciples qui surpasse la justice des Pharisiens (voir 6,1–18); et +3 la description positive de la nouvelle justice des disciples de Jésus (voir 6,19–7,12). Mais, généralement on admet plutôt la précarité de chaque division du Discours sur la Montagne, voir MIEGGE 1970, p. 12ss.100ss.

12 Voir *Confessions* 3, 6,11; cité aussi dans CEC 300.

13 À propos de ce verset biblique, un

exégète contemporain affirme qu'il a « un contenu de virtualités impondérables » et l'explique ensuite : « Tandis que dans la tradition précédente, le Seigneur était présenté directement à l'œuvre dans l'histoire de son peuple, maintenant on comprend que Yahvé, même s'il opère dans l'histoire, en même temps se cache derrière ses événements. Il s'ensuit que la vie du peuple de l'alliance est plongée dans la dynamique, mais aussi dans l'énigme de l'histoire. Seule la foi que le Seigneur reste toujours le Dieu d'Israël, et donc le « Sauveur », donne la certitude que Lui, même caché, n'est pas absent », ODASSO 1995, p. 1762.

14 RYŠKOVÁ 2008, p. 230.

Par cette manière de s'exprimer, Jésus invite ses disciples à prier (mais aussi à jeûner et à accomplir les œuvres de miséricorde)¹⁵, sans ostentation, mais aussi et surtout avec une pleine confiance en Dieu, et cela pour une double raison : parce que Dieu le Père est puissant, et parce qu'il est très proche d'eux. La même intention doit aussi nous mettre en garde devant une explication simpliste du fait que l'évangéliste Matthieu ne parle pas (comme le font Marc et Luc) du « Règne de Dieu », mais du « Règne des cieux ». Ce n'est pas seulement en raison de la mentalité juive qui évite de parler directement de Dieu, mais parce que la réalité du « Règne des cieux » est à la fois cachée et proche comme Dieu le Père, même¹⁶.

2. L'expérience des mystiques chrétiens : Dieu intime, mais insaisissable

Cette manière de s'exprimer, qui reflète l'expérience profonde et unique de Jésus, entra ensuite dans la vie de l'Église au niveau doctrinal comme au niveau pratique, entraînant des conséquences éthiques et spirituelles. En fait, une des premières assertions philosophiques sur Dieu, que font habituellement les penseurs d'inspiration chrétienne, souligne à la fois sa transcendance et son immanence, en contraste avec la conception islamique, exclusivement transcendante, et en tension avec le concept hébraïque qui accentue toujours la transcendance aux dépens de l'immanence¹⁷. Mais l'expérience de la proximité insaisissable de Dieu est passée aussi dans des affirmations dogmatiques explicites comme au concile du Latran IV : « Entre le Créateur et la créature, on ne peut marquer tellement de ressemblance que la dissemblance entre eux ne soit pas plus grande encore » (DzH 806¹⁸).

On a déjà signalé l'existence des implications éthiques de l'expérience évangélique de Dieu, d'autant plus proche que plus insaisissable et d'autant plus insaisissable que plus proche. Si on peut affirmer en général que l'éthique chrétienne suit sa théologie¹⁹, il en résulte que, d'un côté, même les enseignements strictement théocentriques de

15 C'est vrai, que dans le cas des œuvres de miséricorde nous manque l'expression « le Père qui est là, dans le secret », mais à partir d'un parallélisme parfait dans les deux autres cas (prière, 6,6 et jeûne 6,18), on peut la considérer plutôt comme une erreur ou omission involontaire que l'intention réfléchie de l'évangéliste.

16 L'ACONI 1985, p. 312s.

17 Le même type de raisonnement se trouve aussi dans les traités

dogmatiques, surtout ceux qui sont de nature ontologisante, le traité *De Deo Trino* précède le *De Deo Uno*. Est-ce la philosophie médiévale qui a influencé la théologie dogmatique ou l'inverse ? La relation étroite entre les deux dans le passé doit certainement se manifester aussi à ce niveau.

18 Cité par le *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 43 ; voir aussi Denzinger-Sch. 3001, 3004, 3016 et 3026.

19 On peut le constater déjà à partir

Jésus impliquent des règles morales, et de l'autre, que ses enseignements éthiques sont fondés (même si ce n'est pas toujours explicite) sur son image de Dieu²⁰. La parabole du père très aimant (connue comme celle « du fils prodigue » *Luc 15, 11–32*) et l'argumentation théologique autour du commandement d'amour des ennemis (*Matthieu 5, 43–48*) en sont des exemples éloquents.

Mais dans la partie centrale de cette étude nous voulons nous concentrer plutôt sur les implications proprement spirituelles de l'expérience évangélique de la proximité insaisissable de Dieu, et donc, répondre à la question : quelle attitude fondamentale s'ensuit, quand nous prononçons les mots « Notre Père qui es aux cieux » avec une conscience parfaite de ce que nous disons ? Comme témoin qualifié de l'expérience chrétienne, je vais rapporter quelques illustrations des écrits des mystiques chrétiens²¹, en me limitant aux œuvres de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix.

Une expérience fascinante et déconcertante tout à la fois

Le caractère paradoxal de l'expérience mystique la rend à la fois fascinante et déconcertante ; le binôme de Rudolph Otto (1869–1937), entre *mysterium fascinans* et *mysterium tremendum*, se manifeste de manière aiguë dans l'expérience mystique chrétienne. Le mystique se sent attiré par Dieu qui est perçu par lui comme extrêmement proche, jusqu'à la possibilité de vivre avec Lui dans une relation de « mariage spirituel²² », et d'un autre côté il est absolument vrai que même la plus grande intimité imaginable entre lui et son Dieu n'enlève aucunement la distance entre lui et l'altérité absolue de Dieu.

Pavel Vojtěch
Kobut

Quand sainte Thérèse d'Avila introduit la symbolique nuptiale et la notion de « mariage spirituel » dans sa doctrine mystique, elle avertit :

de la structure doctrinale-parénétiq... de quelques épîtres de Paul (surtout *Romains*, *1 Thessaloniens* et *Galates* ; voir aussi les écrits deutéro-pauliniens comme *Colossiens* ou *Éphésiens*) qui a posé avec ses écrits les premières bases théologiques et éthiques de la doctrine chrétienne. Voir S. PINCKAERS 1985, p. 133–166 de la tr. ital., Milan, 1992). Dans sa conclusion, l'auteur remarque : « L'enseignement moral de Paul unit intimement le dogme et la morale ; il n'implique point la distinction entre la morale et la spiritualité (ou parénèse), et pas même la séparation entre le plan transcendantal et celui catégoriel » (p. 166).

20 Pour cette raison, je suis convaincu que toutes les paraboles « morales », présentes surtout dans l'*Évangile de Luc*, contiennent aussi un message strictement théologique.

21 Pour la question de l'importance des mystiques chrétiens pour la vie de l'Église, voir RUIZ SALVADOR 1974, p. 460 sv. ; SUDBRACK 1983 p. 368–370.

22 Le caractère évidemment analogique de cette expression classique de la mystique chrétienne n'affaiblit point l'intensité de ce type d'expérience et la profondeur du contenu du concept même.

« Vous avez sans doute entendu répéter maintes fois que Dieu épouse les âmes en esprit. Bénie soit sa miséricorde qui le pousse à tellement vouloir s’humilier ! Bien que la comparaison soit grossière, je n’en trouve point qui puisse mieux faire comprendre ce que je cherche à dire que le sacrement du mariage. Oh certes, de manière différente, parce qu’en nos exercices rien n’est jamais qu’en esprit et que, bien loin de l’union corporelle, les satisfactions spirituelles et les jouissances que procure le Seigneur sont à mille lieues de ce que doivent éprouver les gens mariés ; et chez nous, c’est en tout l’amour pour l’amour, un amour dont les opérations sont d’une grande pureté, si délicates et si douces que, même s’il n’y a pas de mots pour les dire, le Seigneur sait les faire ressentir très fort » (*Château intérieur* 5^e demeure, 4, 3).

Et Jean de la Croix, même s’il ne sent pas le besoin – en raison de sa préparation théologique – d’une telle “apologie” de l’usage de la symbolique nuptiale, assure cependant :

« Le fil de l’amour a uni l’âme à Dieu si étroitement qu’il s’est fait une transformation et que tous deux ne font plus qu’un par l’amour. Quant à la nature, il est vrai, ils diffèrent, mais leur gloire et leur physionomie sont tellement identiques, que l’âme semble être Dieu et Dieu semble être l’âme. Cette union est tellement merveilleuse et elle dépasse tant tout ce qu’on en peut dire ! » (*Cantique spirituel* B 31,1s).

Thème

Le constat de cette dialectique de proximité et de distance de Dieu est encore plus marqué dans le mystère chrétien par excellence : la Trinité. Dans une de ses meilleures descriptions de l’expérience trinitaire, Thérèse affirme :

« Le Père, peut-il exister sans le Fils et sans l’Esprit Saint ? Non, parce qu’ils n’ont qu’une même essence, et là où se trouve une des Personnes se trouvent les deux autres, parce qu’elles ne peuvent se séparer. Comment donc voyons-nous trois Personnes distinctes ? Comment le Fils s’est-il incarné, et non le Père ou l’Esprit Saint ? Je ne l’ai pas saisi ; les théologiens le savent. Ce que je sais, c’est que les trois Personnes ont concouru à cette œuvre merveilleuse. Au reste, je ne m’arrête pas longtemps à des questions de ce genre : mon esprit s’attache aussitôt à cette vérité que Dieu est tout-puissant, que l’ayant ainsi voulu, il l’a pu, et qu’il pourra de même tout ce qu’il voudra. Moins je comprends ces choses, plus je les crois, et plus elles me donnent de dévotions. Dieu soit à jamais béni ! Amen » (*Relation* 33).

Et Jean de la Croix ajoute :

« Que l'âme devienne capable d'une opération aussi sublime que celle qui consiste à spirer en Dieu, comme Dieu spire en elle, par voie de participation, nous ne devons pas le regarder comme impossible. [...] C'est précisément en cela que consiste la transformation aux trois Personnes, puissance, sagesse et amour. En cela l'âme est semblable à Dieu, et c'est pour l'amener là qu'il l'a créée à son image et à sa ressemblance. De quelle manière cela se fait-il ? C'est qu'il est impossible de comprendre et de dire. [...] Cette union, il est vrai, ne se réalise parfaitement que dans l'autre vie. Cependant, l'âme, parvenue à l'état de perfection que nous avons décrit, en savoure dès ici-bas des avant-goûts si délicieux que, redisons-le encore, c'est chose impossible à décrire » (*Cantique spirituel* B 39,4.6).

Le langage paradoxal des mystiques chrétiens

Donc, non seulement en raison du caractère sursensoriel de la communication mystique à travers le don de la contemplation, mais aussi par rapport au même Mystère communiqué par elle et à la nature propre de l'expérience chrétienne, les mystiques chrétiens font face à l'ineffabilité d'un Dieu d'autant plus proche que plus caché, et d'autant plus insaisissable que plus intime. D'ici provient le choix préférentiel d'un langage figuré (comparaisons, analogies et symboles) et poétique²³.

Pavel Vojtěch
Kobut

Mais la particularité du langage des mystiques chrétiens ne se limite pas au choix de l'un ou de l'autre style. C'est plutôt le *caractère paradoxal* de leur manière de s'exprimer qui leur est commun, du point de vue linguistique. Un exemple de la vie de sainte Thérèse est vraiment pittoresque : lorsqu'elle cherche à présenter à son confesseur la grâce de la perception intellectuelle de la présence du Christ à ses côtés. Il semble même qu'elle s'amuse un peu, en décrivant l'événement (à une distance de temps, évidemment !) par ces termes :

« Fort affligée, j'allai aussitôt tout dire à mon confesseur. Il me demanda sous quelle forme je le voyais. Je lui dis que je ne le voyais pas. Il me demanda comment je savais que c'était le Christ. Je lui

23 Je crois, que c'est justement pour cette raison que Hans Urs von Balthasar a écrit sur Jean de la Croix : « Chez lui, ce sont les poèmes qui sont l'expression décisive [...] ; les commentaires sont situés beaucoup plus bas, et leur auteur atteste lui-même qu'ils sont inadéquats ;

ils sont même, selon ses propres avertissements, inadéquats et incapables de reproduire tout le contenu implicite de la parole inspirée. Ils renvoient le lecteur aux *figuras, comparaciones y semejanzas* plus denses, plus lourdes... » BALTHASAR 1972, p. 36.

dis que je ne savais pas comment, mais qu'il m'était impossible de ne pas reconnaître qu'il était auprès de moi [...] Mon confesseur me demanda donc : 'Qui vous a dit que c'était Jésus-Christ ?' ; Lui-même me le dit souvent, répondis-je ; mais avant qu'il ne me le dise, je savais que c'était lui : c'était déjà gravé dans mon entendement, et auparavant il me le disait et je ne voyais pas » (*Livre de la Vie* 27,3.5).

Dans le cas de Jean de la Croix on assiste parfois même à une sorte de « lutte intérieure » entre le mystique et le théologien, où le mystique veut souligner le caractère réaliste et incisif de l'expérience mystique, tandis que le théologien cherche à « sauver » la transcendance de Dieu. Voici un exemple très éloquent d'une telle lutte :

« En disant que la flamme la blesse en 'son centre le plus profond', l'âme déclare donc que l'Esprit Saint la blesse selon toute l'étendue de sa substance, de sa force et de sa capacité. Non qu'elle veuille donner à entendre que cette opération soit substantiellement celle qui a lieu dans la vision béatifique de Dieu en l'autre vie. Une âme a beau atteindre en cette vie mortelle un état aussi élevé que celui dont nous parlons, elle n'atteint ni ne peut atteindre l'état parfait de la gloire, bien qu'il soit vrai de dire que Dieu peut lui accorder, comme en passant, une faveur qui s'en rapproche. Mais elle parle ainsi pour donner à entendre l'extraordinaire abondance de délices et de gloire qu'elle expérimente en cette communication de l'Esprit Saint. Ces délices sont d'autant plus abondants et plus exquis, que l'âme est plus puissamment et plus substantiellement transformée et concentrée en Dieu. Ceci étant ce qui se peut atteindre de plus élevé en cette vie, – sans être, répétons-le, aussi parfait qu'en l'autre – l'âme l'appelle 'le centre le plus profond'. Peut-être, cependant, l'âme peut-elle avoir l'habitude de la charité aussi parfaitement que dans l'autre vie, mais non l'opération et le fruit de la charité, bien qu'il soit vrai de dire que le fruit et l'opération de l'amour croissent à tel point en cet état, qu'il y a grande ressemblance avec ce qu'ils sont dans l'autre vie. L'âme, en ayant le sentiment, s'ehardit donc à prononcer ce que l'on n'ose avancer que de l'autre vie, et elle dit : 'Mon centre le plus profond' » (*La vive flamme d'amour* B 1,14²⁴).

Mais Jean de la Croix s'exprime aussi d'une manière très proche de l'invocation évangélique « Notre Père qui es aux cieux ». Avec prédilection, il utilise les expressions qui unissent la transcendance et l'immanence de Dieu : « ce grand Dieu », « ô grand Dieu d'amour et

24 Malheureusement, dans la traduction citée, a disparu un élément qui rend cette « lutte » plus tangible : l'usage réitéré de la conjonction *aunque* (« quoique »),

qui est remplacée par une série de mots différents. Jean de la Croix utilise dans le passage cité la conjonction mentionnée cinq fois.

Seigneur ! », « Seigneur Dieu, mon Bien-Aimé ! », « la poitrine de son Créateur », « bienveillant et tout-puissant Père », « ô, quel grand Dieu nous avons²⁵ ! ». L'exemple plus marquant représente une conjonction de termes difficilement traduisible en français : *este gran Dios nuestro*, littéralement « ce grand Dieu nôtre », où le mystique passe de la proximité de Dieu à son éloignement, puis se rapproche : « ce » (proximité) – « grand » (distance) – « Dieu » (distance) – « notre » (proximité). On peut donc justement affirmer : « Pour saint Jean de la Croix, il s'agit d'une unité dialectique : révélation et voilement de Dieu forment un tout indivisible de son être : sans la révélation n'existe pas le mystère ; sans le mystère on ne peut pas parler de la révélation du vrai Dieu²⁶. »

L'attitude vécue et proposée

Sainte Thérèse ne nous propose pas une telle expression, mais on trouve chez elle un précieux commentaire direct de l'invocation initiale de la prière du Seigneur, qui confirme explicitement la présence de l'expérience de proximité insaisissable de Dieu dont nous parlons :

« Notre Père qui es aux cieux ! ' O mon Dieu ! Comme il se voit bien que tu es le Père d'un tel Fils ! Et que ton Fils se montre bien le Fils d'un tel Père ! Sois éternellement béni ! Une faveur si élevée ne serait-elle pas mieux à sa place à la fin de notre prière, Seigneur ? Mais non, c'est dès le début que ta libéralité éclate par le don d'un tel bienfait. Notre esprit devrait s'en trouver si rempli et notre volonté si occupée, qu'il nous devienne impossible de proférer une parole. Oh ! Mes filles ! Que la contemplation parfaite vienne ici à propos ! Avec combien de raison l'âme devrait rentrer en elle-même, pour s'élever au-dessus d'elle-même et apprendre du très saint Fils de Dieu quel est ce séjour où, selon sa parole, habite son Père qui est dans les cieux ! [...] Remarquez maintenant, mes filles, ces paroles qu'ajoute votre Maître : ' qui es aux cieux '. Croyez-vous qu'il importe peu de savoir ce que c'est que le ciel, et où vous devez chercher votre Père infiniment saint ? Je vous assure qu'il est, au contraire, d'une très grande importance pour les esprits distraits, non seulement de croire ce que je vais dire, mais encore d'en faire l'expérience, car c'est une des considérations les plus capables de fixer l'entendement et de porter l'âme à se recueillir. Vous savez déjà que Dieu est partout. Eh bien ! Là où est le roi, on dit qu'est la Cour, et la chose est très évidente. Donc, là où est Dieu, là est le ciel. Oui, c'est une vérité indubitable que là où

Pavel Vojtěch
Kobut

25 Pour ces exemples et leur commentaire voir Ruiz 1986, p. 117–121. Souvent les traductions ne nous trans-

mettent pas le sens de l'original.
26 Ruiz 1993, p. 83.

est la divine Majesté, là se trouve toute la gloire. Saint Augustin rapporte, vous le savez, qu'il chercha le Seigneur en divers lieux, et qu'il le trouva enfin au-dedans de lui-même. Pensez-vous que ce soit un petit avantage, pour une âme répandue au-dehors, de connaître cette vérité, de savoir qu'elle n'a pas besoin de monter au ciel pour s'entretenir avec son Père éternel et prendre auprès de lui ses délices, qu'elle n'a pas besoin non plus d'élever la voix pour lui parler ? Si bas qu'elle le fasse, il l'entendra, tant il est près d'elle. Pour aller à sa recherche, elle n'a pas besoin de prendre des ailes, elle n'a qu'à entrer en solitude, regarder au-dedans d'elle-même, et ne pas s'éloigner d'un hôte si excellent. Qu'en toute humilité, elle lui parle comme on parle à un père. Comme à un père aussi, qu'elle lui adresse ses demandes, qu'elle lui raconte ses peines, qu'elle le prie d'y apporter remède, comprenant très bien d'ailleurs qu'elle n'est pas digne d'être sa fille. [...] Les personnes qui pourront se renfermer ainsi dans le petit ciel de leur âme, où habite Celui qui l'a créé aussi bien que la terre, qui s'habitueront à retenir leur vue, à prier dans un lieu où rien ne puisse distraire leurs sens extérieurs, doivent croire qu'elles sont en excellente voie et qu'elles réussiront à s'abreuver à la fontaine » (*Chemin de perfection* 27,1; 28,1s.5).

Thème

La grandeur et l'importance de ce commentaire ne consistent pas seulement en un beau témoignage que l'invocation « Notre Père qui es aux cieux » exprime à la fois la proximité et la distance de Dieu envers nous, mais aussi dans le fait qu'elle nous enseigne une attitude pratique à adopter, si nous voulons être conséquents dans ce que nous prononçons dans la prière du Seigneur.

Sur ce point on trouve un complément suggestif, et même un approfondissement dans la doctrine de Jean de la Croix. Quand il commente le premier verset de son poème « Où t'es-tu caché, Bien-Aimé ? », il écrit entre autres :

« Remarquons-le bien, si intimes que soient les communications, si sublime que puisse être la connaissance qu'une âme reçoit de Dieu en cette vie, ce qu'elle perçoit n'est pas l'essence de Dieu et n'a rien de commun avec lui. Dieu reste toujours caché à notre âme. Quelles que soient les merveilles qui lui sont dévoilées, elle doit toujours le regarder comme caché et le chercher dans sa retraite. [...] En effet, ni la communication sublime, ni la présence sensible, n'est un signe assuré de la favorable présence de Dieu dans une âme, pas plus que la sécheresse et la privation de toute faveur de ce genre n'est un indice de son absence. [...] De cela nous devons tirer l'enseignement suivant. Une âme est-elle favorisée de hautes communications, de connaissances et de sentiments spirituels, elle ne doit nullement se

persuader qu'elle possède Dieu ou qu'elle en a la vue claire et essentielle, ni qu'à cause de ces dons elle a Dieu davantage ou a pénétré plus avant en lui. De même, toutes ces communications sensibles et spirituelles viennent-elles à lui manquer, la laissant dans l'aridité, les ténèbres et l'abandon, elle ne doit nullement penser que dans cet état Dieu lui manque. Indubitablement, la première disposition ne lui donne pas l'assurance qu'elle est en grâce avec Dieu, ni la seconde qu'elle ne s'y trouve point » (*Cantique spirituel* B 1,3s).

Une affirmation capitale pour la vie spirituelle, surtout par rapport à tout ce qu'on peut « sentir », ou si nous voulons, « percevoir » dans la prière, soit d'agréable, soit de pénible ! La distance de Dieu, sa transcendence, fait qu'il reste pour nous toujours caché pendant notre vie terrestre, nous oblige à *relativiser* chaque perception sensible par rapport à la présence de Dieu dans notre vie.

Mais Dieu n'est pas seulement caché, Lui, il est aussi révélé. Quelle est la conséquence pratique du fait que Dieu est plus proche à nous que nous-même ? Ici, Jean s'exprime en termes très semblables à ceux de Thérèse déjà cités :

« Grande consolation pour une âme de savoir que jamais Dieu ne la quitte ! Le péché mortel lui-même ne l'éloigne pas. À combien plus forte raison fera-t-il sa demeure dans l'âme qui est en grâce. Que peux-tu désirer encore, chère âme ? Que cherches-tu au-dehors, puisque tu possèdes en toi-même tes richesses, tes plaisirs, ta jouissance, ton rassasiement et ton royaume, c'est-à-dire le Bien-Aimé auquel tu aspirés et que tu poursuis de tes recherches ? Réjouis-toi, exulte en ton recueillement intérieur, dans la compagnie de celui qui est si proche de toi. Adore-le en toi-même, et garde-toi de le chercher au-dehors » (1,8).

Pavel Vojtěch
Kobut

Et à l'objection « comment est-il possible, qu'on ne perçoive pas la présence de Dieu au-dedans de soi ? », il répond :

« C'est qu'il y est caché et que tu ne te caches pas comme lui pour le trouver et le sentir. Celui qui veut trouver un objet caché doit pénétrer jusqu'à la profondeur où il se cache, et lorsqu'il l'aura trouvé, lui aussi sera caché. [...] Courage donc, ô belle âme ; puisque tu sais maintenant que le Bien-Aimé pour qui tu soupères réside caché dans ton sein, travaille à rester bien cachée avec lui, et dans ton sein même tu le sentiras et l'êtreindras avec amour » (1,9s).

Tout cela postule une attitude pratique dans l'oraison, vécue par deux mystiques et proposée avec vigueur aux autres. Jean de la Croix l'appelle « chercher Dieu par la foi » et il la présente ainsi :

« Ne t'arrête donc en aucune façon à ce que perçoivent tes puissances ; en d'autres termes, ne mets jamais ta jouissance en ce que tu comprends de Dieu, mets-la en ce que tu ne peux comprendre ; ne mets jamais ton amour et ta joie en ce qu'il te sera donné de goûter de lui, mets ton amour et tes délices en ce que tu ne peux ni saisir ni goûter. C'est là ce qui s'appelle le chercher par la foi. [...] Il t'est donc bon en tout temps, soit d'adversité, soit de prospérité spirituelle ou temporelle, de considérer Dieu comme caché et de crier vers lui » (1,12).

3. L'invitation aux chrétiens : approchez Dieu sans vouloir le posséder !

Thème

Une telle approche de Dieu dans la prière ou plus généralement dans la vie spirituelle est non seulement sage et équilibrée, mais aussi utile sinon nécessaire pour les croyants de notre époque, et cela pour deux raisons. D'un côté, les mystiques chrétiens vont être souvent accusés, surtout de la part des protestants, comme des gens qui semblent n'avoir plus besoin de la foi, en tant qu'ils s'appuient plutôt sur leur expérience mystique, et non sur la foi seule. Et d'un autre côté, très souvent nous assistons à une « faim de l'expérience²⁷ » chez l'homme postmoderne qui cherche plutôt l'élément gratifiant de l'expérience spirituelle que son auteur, et ainsi pratique un certain « consumérisme spirituel », totalement étranger et même antinomique au christianisme authentique.

Dans la dernière partie de cette étude nous allons donc d'abord examiner la nature de l'expérience mystique de ce double point de vue, et examiner ensuite si elle peut nous servir d'appui pour l'attitude à adopter par des chrétiens en général. Et nous concluons cette réflexion avec une remarque fondamentale sur le caractère unique de la prière chrétienne, déjà exprimé par l'invocation initiale de la Prière du Seigneur « Notre Père qui es aux cieux ».

L'expérience des mystiques et la vie spirituelle ordinaire

À l'objection, plutôt fréquente et provenant d'habitude du milieu protestant, que les mystiques chrétiens ne vivent pas de la foi, mais

de leur expérience mystique, qui est sensible, et qu'avec son contenu elle tend à remplacer le mystère chrétien du Credo, on peut répondre qu'en réalité le mystique, qui veut se considérer et être considéré vraiment comme tel, est et doit rester un croyant chrétien, c'est-à-dire « celui qui reste radicalement rapporté à l'économie du salut et normé par elle, dont l'événement définitif et décisif est représenté par Jésus de Nazareth. » Il n'y a donc pas « une autre révélation, ni un autre salut, ni un autre culte, ni une autre Église, ni une autre orthodoxie. Si on veut, il est un homme particulier de foi dans l'Église de son temps²⁸ ».

Les citations des deux mystiques, rapportées plus haut, et surtout les affirmations de Jean de la Croix sur l'importance relative de ce qu'on sent ou non pendant la prière et sur l'ancrage nécessaire de notre vie en foi, confirment pleinement une telle position théologique. En effet, la prière authentique est formée non seulement de la présence de Dieu (ou plutôt *des sentiments* de sa présence dans la personne priante!), mais aussi du silence de Dieu (c'est-à-dire de *notre impression* que Dieu ne nous parle plus!), qui, en réalité, ne signifie pas son absence²⁹.

Ces éclaircissements permettent de comprendre que malgré la *différence des modalités de perception* entre l'expérience mystique et l'expérience spirituelle ordinaire des croyants chrétiens, leur fond est toujours le même : l'expérience mystique peut servir aux chrétiens non-mystiques comme exemple d'une expérience chrétienne authentique et qualifiée. En d'autres termes, si on peut considérer avec Henri de Lubac que la mystique chrétienne est « la foi qui est devenue intime à partir de l'intériorisation du mystère³⁰ », alors nous pouvons considérer le rôle des mystiques chrétiens dans l'Église comme *anamnétique* : ils doivent rappeler à tous les membres de l'Église ce qu'ils sont et à quoi ils sont appelés – vivre dans la communion intime avec Dieu et témoigner aux autres de cette communion³¹. Pour cette raison, même si un croyant ne se trouve pas appelé à s'approcher de Dieu par la voie mystique, néanmoins une certaine familiarité avec des mystiques chrétiens peut lui être utile et profitable, surtout quand il saura distinguer entre ce qui lui est commun avec un mystique et ce qui, par contre, le différencie de lui.

Pavel Vojtěch
Kobut

28 Pour les deux citations voir MOTOL 1985, p. 986 sv. En présentant les traits caractéristiques du mystique chrétien, l'auteur mentionne cela comme premier. Les autres sont : le sens de l'Alliance, l'importance relative de l'expérience qu'il

vit et l'ineffabilité, voir pp. 986–988.

29 Voir RUIZ 1985, pp. 99–115.

30 Cité in FIGURA 2000, p. 525.

31 Je me permets de renvoyer à mon étude sur la relation entre l'Église et les mystiques, KOHUT 2006, p.83–87.

La relation des chrétiens au Père ineffable

La même considération générale s'applique à l'expérience ordinaire des chrétiens pendant la prière, surtout en connexion avec la tendance ou plutôt la tentation de « consumérisme spirituel » de la mentalité actuelle. En fait, souvent on entend des croyants se plaindre que Dieu ne leur répond pas dans la prière, avec l'excuse (ou plutôt l'échappatoire !) qu' « on ne prie plus, parce qu'on ne reçoit rien dans la prière ». À pareille plainte, on ne peut réagir qu'en disant : on ne prie pas d'abord et principalement pour écouter de la part de Dieu quelque chose en plus par rapport à ce qu'on trouve dans la Révélation même, ou pour recevoir quelque chose, mais essentiellement pour chercher Dieu par la foi et pour se rencontrer de cette manière avec Lui !

Comme l'observe Federico Ruiz :

« Le salut du chrétien comme priant et comme croyant ne se trouve pas dans le fait de rompre le silence de Dieu. [...] On doit commencer ou reprendre la formation théologique et expérientielle pour entrer dans le silence de Dieu comme forme de communion. Ce silence utilise abondamment la parole de la Révélation, du discours théologique et intellectuel, se sert des intuitions et résonances affectives et participe à la prière communautaire. Mais au-dessus de telles réalités, de telles attitudes et médiations avec des effets de lumière et de ferveur en provenant, il reste cependant la ferme et décisive conviction suivante : Dieu, notre Père, est Celui qui est l'Amour infini ; et Lui, il peut entrer et sortir de mon être, les portes étant closes, sans que je perçoive où il se trouve au-dedans de moi et comment il va agir³². » Et il ajoute encore : « Ce n'est pas la question de faire du Dieu lointain un Dieu prochain, du Dieu silencieux un Dieu plus expressif. Nous devons, par contre, développer le plus au-dedans de nous cette capacité de vie théologique, qui nous rend plus habiles à rencontrer et écouter Dieu comme Il est, présent et absent, prochain et lointain, expressif et silencieux³³. »

Thème

Voilà l'invitation pour nous tous qui voulons nous adresser à Dieu en disant : « Notre Père qui es aux cieux ». L'attitude fondamentale d'un chrétien, qui sait que son Dieu est son Père – mais un Père qui reste caché – doit donc être une attitude qui respecte soit sa proximité, soit son insaisissabilité. Il s'agit d'une attitude de la foi, sans laquelle la prière chrétienne ne peut pas sauver son identité. En effet,

c'est l'image, le concept de Dieu qui définit la spécificité de la prière chrétienne.

Dans un livre, peut-être un peu extravagant, mais certainement aussi très profond et vrai, Giorgio Rosen exprime cette réalité dans le langage des managers : pour avoir du succès, on doit découvrir surtout et d'abord une correcte *vision*, ensuite déduire et formuler la *mission* et à la fin, pour la réaliser, en trouver les moyens (*tools*). On peut dire que dans la Prière du Seigneur, la *vision* est formulée par l'invocation initiale (« Notre Père, qui es aux cieux »), la *mission* est exprimée dans les aspirations théologiques de la deuxième partie (concentrées sur le Nom, le Règne et la Volonté de Dieu) et les *moyens* sont identifiés par les demandes humaines de la partie finale (sur le pain, le pardon et les tentations)³⁴.

La plus importante est donc la *vision*, c'est-à-dire l'invocation initiale, parce que grâce à elle, l'orant chrétien peut adopter tout de suite, depuis le commencement, l'attitude correcte pour tout le déroulement de la prière : l'attitude de la recherche, par la foi, de Dieu qui est « notre Père », mais un Père toujours caché, « aux cieux », ou « dans le secret ». C'est aussi cette attitude qui nous dicte ensuite de respecter la priorité des aspirations théologiques sur les demandes humaines (dans l'esprit de l'invitation de Jésus : « Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît », *Matthieu* 6,33), et en même temps de ne pas hésiter à demander tout le nécessaire avec la confiance de l'ami et de l'enfant (voir *Luc* 11,5-13).

Pavel Vojtěch
Kobut

Le caractère unique de la prière chrétienne

Dans tous les cas, l'invocation initiale de la Prière du Seigneur n'est pas simplement l'expression dévotionnelle d'une « politesse » et d'un « protocole » religieux prescrit, mais le reflet d'une expérience profonde, authentique et qualifiée des disciples de Jésus. Mais, pour compléter cette considération, nous ne devons pas oublier un point fondamental : la prière chrétienne trouve dans l'enseignement et dans la prière de Jésus non seulement son exemple excellent, et même son modèle suprême, mais aussi son fondement théologique et ontologique.

Marc nous suggère cette idée quand il nous présente la prière de Jésus à Gethsémani selon la structure du Notre Père : après l'invocation « 'abbâ 'abbâ » (voir *Marc* 14, 36a) suit immédiatement la demande (« tout est possible ; éloigne de moi cette coupe ; pourtant, pas ce que

34 ROSEN 1996, *passim*.

je veux, mais ce que tu veux ! », 36b) ; nous trouvons là une des aspirations théologiques du Notre Père (« que ta volonté soit faite »). Et le reproche fait à Pierre (« Simon, tu dors ? Tu n'as pas eu la force de veiller une heure ? Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation », 37b–38a) rappelle de son côté l'avant-dernière demande de la Prière du Seigneur (« ne nous laisse pas entrer en tentation »). Je suis convaincu qu'en faisant cela, l'évangéliste ne voulait pas simplement présenter sa propre version du Notre Père, et même pas seulement nous dire que notre prière doit se modeler selon la prière propre de Jésus, surtout dans le moment décisif de sa vie, mais il veut nous faire comprendre que la prière des disciples de Jésus n'est pas autre chose que la participation mystérieuse à la prière de leur Maître.

D'ailleurs, un des documents de l'Église s'exprime explicitement en ce sens : « C'est en cela que réside la dignité de la prière chrétienne : elle participe de la piété du Fils unique envers le Père et de la prière que, durant sa vie sur terre, il a exprimée par la parole et qui, à présent, se perpétue sans interruption dans toute l'Église et en tous ses membres, au nom et pour le salut de tout le genre humain³⁵. » Une telle assertion peut être commentée ainsi :

Thème

« Si l'unique vrai Sauveur du monde et de l'histoire est Jésus, lui seul peut être le priant authentique, lui seul peut prier d'une manière entièrement salutaire ; qui que ce soit d'autre doit enraciner sa propre prière dans celle de Jésus même. [...] Celui qui prie chrétiennement, c'est celui qui accepte que le Seigneur transpose en pleine vérité son oraison personnelle dans la sienne, comme la source perpétuelle d'inspiration, de soutien, de vérification, d'orientation et d'aliment de tout ce qu'elle est³⁶. »

Pour notre sujet on peut tirer la conséquence suivante : chaque fois que nous récitons, soit ensemble pendant la liturgie, soit « seuls et en cachette », les mots « Notre Père qui es aux cieux », nous le faisons en tant que membres du corps mystique du Christ et donc, comme des personnes profondément unies à Lui, conformées et en voie d'une conformation progressive toujours croissante avec Lui. C'est donc toute l'expérience de la prière personnelle de Jésus, et le Père, en regardant le chrétien qui prie, y entrevoit les traits de son Fils bien-aimé. Et même si nous devons persister sur la différence du statut filial entre Jésus-Christ et nous³⁷, nous devons à la fois souligner leur lien profond : nous pouvons nous appeler les fils et les filles de Dieu (et

35 « Présentation générale de la Liturgie des heures », n. 7d, in *La liturgie des heures* 2002, p. 21*.

36 GOZZELINI 1989, p. 37.

37 Voir l'insistance avec laquelle Jésus distingue entre « son Père » et « notre Père » in *Jean* 20,17.

nous le sommes réellement !) en son Fils unique et notre Seigneur Jésus-Christ. Pour cette raison nous pouvons comprendre que dans l'invocation « Notre Père qui es aux cieux », est incluse toute la familiarité des entretiens intimes de Jésus de Nazareth avec son *abbâ*, et en même temps toute l'insaisissabilité de Dieu Très Haut, l'expérience commune de tous les hommes et femmes priants.

En Sango, la langue locale qu'on utilise en Centrafrique, on chante pendant le *Sanctus* : « Mo yèkè nde » (« Tu es autre, Tu es différent »), pour exprimer ainsi la Sainteté de Dieu. C'est justement l'expression de l'insaisissabilité de Dieu, que nous ne devons jamais oublier dans nos rencontres avec Lui et que nous disons dans l'invocation de la Prière du Seigneur avec les mots : « qui es aux cieux ». Mais on ne doit pas pour autant oublier que ce Dieu qui est totalement différent, totalement autre, est aussi un Dieu très proche, intimement présent au-dedans de nous, et donc, peut et même doit être invoqué, en Afrique, comme partout dans le monde, aujourd'hui comme hier et comme demain, « Notre Père » (en Sango : « Baba ti é »).

Pavel Vojtěch Kohut, carme déchaux, prêtre, né en 1969, docteur en théologie (2007), a enseigné la théologie spirituelle à la Faculté théologique catholique de l'Université Charles à Prague (République Tchèque) de 2002 à 2009. Actuellement missionnaire en République Centrafricaine, maître des novices à Bouar. Membre de la rédaction tchèque de la Revue Communio.

Pavel Vojtěch
Kohut

Bibliographie

- BALTHASAR, H. U. VON 1972, *La gloire et la croix*, II, 2, Aubier, Paris.
- BARBAGLIO, G., 1988, « Il vissuto spirituale di Gesù di Nazaret », in G. BARBAGLIO (éd.), *La Spiritualità del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna.
- BONSIRVEN, J. 1954, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, Pontificio Istituto Biblico.
- BROWN, R. E. 2011, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Montrouge, Bayard.
- MAGGIONI, B. 1985, « Esperienza spirituale nella bibbia », in S. DE FIORES et T. GOFFI (éd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo.
- FESTORAZZI, F. 1983, « Esperienza spirituale biblica : Antico Testamento », in T. GOFFI et B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia.
- FIGURA, M., « Iglesia y mística », in P. DINZELBACHER et G. CASTRO (éd.),

Diccionario de mística, Monte Carmelo, Burgos.

- GOZZELINO, G., 1989, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, LDC, Turin.
- JEREMIAS, J. 1966 *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- JEREMIAS, J. 1968 *abbā'abbā'abbā, Abba. Jésus et son Père*, Paris, Seuil, 1972 (tr. it. Paideia, Brescia).
- KOHUT, P. V. 2006, «Mystikové a církev», in *Teologické texty 2*, p. 83–87.
- LÀCONI, M., 1985, «Il progetto della spiritualità nei Vangeli sinottici», in R. FABRIS (ed.), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Borla, Roma.
- *La liturgie des heures. I : Avent–Noël–Temps ordinaire, semaines I-IX*, Paris, Cerf & DDB & MAME 2002, p. 21*.
- MIEGGE, G., 1970, *Il Sermone sul monte*, Torino.
- MOIOLI, G., 1985, *Mistica cristiana*, in S. DE FIORES et T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, p. 985 – 1001.
- ODASSO, G., 1995, *La Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato.
- PINCKAERS, S., 1985, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, Ed. Universitaires (tr. ital. Ares, Milan, 1992).
- ROSEN, G., 1996, *Il manager in ginocchio*, Ed. Cora, Arzignano.
- RUIZ SALVADOR, F., 1974, *Caminos del espíritu. Compendio de teología espiritual*, Editorial de Espiritualidad, Madrid.
- RUIZ SALVADOR, F., 1985, «La preghiera : presenza e silenzio di Dio», in *Vivere alla presenza di Dio*, (Fiamma viva 26) Edizioni del Teresianum, Rome.
- RUIZ SALVADOR, F., 1986, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid.
- RUIZ SALVADOR, F., 1993, «Dio rivelato e nascosto. «Questo grande Dio nostro»», in B. MORICONI (ed.), *Cercare Dio. L'esperienza carmelitana*, (Fiamma viva 34) Edizioni del Teresianum, Rome.
- RYSKOVÁ, M., 2008, *Doba Ježíše Nazaretského. Historicko-teologický úvod do Nového zákona*, Karolinum, Praha, p. 228.
- SUDBRACK, J., «Mistica cristiana», in T. GOFFI et B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia, 1983.
- VERMES, G. 1978, *Jésus le Juif. Les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*, Paris, Desclée.

Thème

Les textes de Thérèse d'Avila sont cités dans la traduction française de la Pléiade, dirigée par Jean Canavaggio, Paris, Gallimard, 2012.

Dossier



In memoriam : Yves-Marie Hilaire



Olivier
Chaline



Au-delà de la tristesse, l'action de grâces Yves-Marie Hilaire (1927-2014)

Membre du comité de rédaction de *Communio*, Yves-Marie Hilaire est décédé le 15 décembre 2014. C'est pour lui rendre hommage que nous publions le présent dossier qui présentera trois aspects majeurs de sa personnalité d'historien et de croyant. Car si Yves-Marie Hilaire laisse une œuvre, celle-ci est pour nous inséparable du travail réalisé ensemble au comité, des liens de l'amitié et de l'attachement partagé à l'Église.

Dossier

À l'automne 1989, il avait été appelé au comité de rédaction de *Communio*, où le besoin se faisait sentir de la présence de quelques historiens. Depuis, il y a constamment apporté un concours précieux. On trouvera sur le site de *Communio*, à la rubrique « auteurs » la liste de ses nombreux articles parus dans notre revue. Il y a joué un rôle important dans la conception des numéros sur des thèmes historiques, de celui sur la Révolution en 1989 à celui sur la Première Guerre mondiale l'an passé. Le 4 octobre dernier, il était encore avec nous pour discuter des thèmes et des auteurs du futur numéro 2016-6 sur le vécu religieux de la Grande Guerre. C'est

peu dire qu'il a travaillé jusqu'au bout de son existence terrestre.

Mais ce ne serait encore qu'évoquer une grande figure d'universitaire catholique, capable de conjuguer avec bonheur un engagement résolu dans l'Église et l'exigence d'objectivité propre à l'historien. Pour *Communio*, Yves-Marie Hilaire a été davantage encore : avec lui c'est une aventure de foi et d'amitié qui s'est déroulée sur un quart de siècle. Bien des membres du comité pourraient en témoigner. Il a été pour beaucoup un interlocuteur attentif et plein de tact, un correspondant précis et plein de ressources. Plus d'un parmi nous a pu apprécier l'intérêt qu'il savait manifester pour des sujets d'étude ou de discussion *a priori* éloignés de son strict domaine professionnel, tout comme la disponibilité dont il faisait preuve face aux demandes, souvent pressées et tardives, de *Communio* d'un texte ou d'un nom d'auteur. Yves-Marie Hilaire étant un insatiable lecteur à la curiosité toujours en éveil, il nous faisait bénéficier de ses découvertes et avait l'enthousiasme communicatif. Ceux qui ont assisté en 1986 au groupe tala (l'aumônerie de l'École normale supérieure) à

la présentation qu'il fit, avec Gérard Cholvy, du premier volume de leur *Histoire religieuse de la France contemporaine*, gardent le vif souvenir d'une séance dont la vie et la nouveauté tranchaient sur la morne plaine des séminaires universitaires. Yves-Marie Hilaire a toujours eu le souci de transmettre et d'associer à ce qu'il entreprenait de plus jeunes que lui. J'en fis très directement l'expérience. Au début de l'été 1988, lors de la discussion sur ce qui devait être le numéro sur la Révolution, j'avais, avec quelque inconscience, bousculé le tableau, un peu trop pessimiste à mon goût d'historien moderniste débutant, qu'il donnait des forces et des faiblesses de l'Église de France à la fin de l'Ancien Régime. Dans l'Université, je me serais fait un ennemi. À *Communio*, ce fut un ami, qui me demanda séance tenante un article... Encore quelques mois et nous entrâmes ensemble au comité de rédaction. Travailler avec lui fut à la fois une joie et un enrichissement humain et intellectuel.

Le propos de ce dossier est de mettre en évidence, sans prétention à l'exhaustivité, quelques traits majeurs de l'apport d'Yves-Marie Hilaire à Clio et à l'Église. Xavier Boniface explique tout ce que notre connaissance historique du Nord de la France aux *xix^e* et *xx^e* siècles doit à ce natif du Tarn qui étudia à Paris. Gérard Cholvy, qui travailla si étroitement avec lui, nous présente l'ampleur des renouvellements dont il a fait bénéficier l'histoire religieuse contemporaine. Enfin, Jacques Prévotat nous rappelle comment Yves-Marie Hilaire fut aussi, plus spécifiquement, un historien de la Papauté, qu'il a su scruter avec attachement et ampleur de vue.

Olivier
Chaline

En rendant ainsi hommage à notre ami disparu, c'est, au-delà de la tristesse de la séparation, la force de l'action de grâces que *Communio* souhaite exprimer en même temps que l'espérance de la résurrection.

Olivier Chaline, né en 1964, normalien, agrégé, marié, deux enfants, membre du comité de rédaction de Communio, est professeur d'histoire moderne à l'Université Paris Sobonne (Paris IV). Ses travaux portent actuellement sur l'Europe centrale ainsi que sur la guerre à l'époque moderne.



Yves-Marie Hilaire est né dans le Tarn et a fait ses études à Paris, mais son œuvre, sa carrière et, aujourd'hui, sa mémoire se trouvent associées au Nord. Nommé à Tourcoing, dans l'enseignement secondaire, en 1955, le jeune agrégé d'histoire commence alors un brillant parcours professionnel septentrional qu'il termine quarante ans plus tard comme professeur à l'université de Lille III – Charles de Gaulle. Une grande partie de sa recherche a égale-

ment pour cadre le Nord, non pas seulement celui inscrit dans les limites administratives du département éponyme, mais celui, plus étendu, de toute la région du Nord-Pas-de-Calais et de ses marges. On se propose donc de s'arrêter sur ce parcours, sur cette implication et sur cet attachement d'Yves-Marie Hilaire pour et dans son territoire d'adoption, cette région frontalière ouverte sur des horizons européens et marquée par l'empreinte chrétienne.

Une carrière septentrionale

Yves-Marie Hilaire est resté peu de temps à Tourcoing : il rejoint dès 1956 le grand lycée Faidherbe de Lille, où il enseigne l'histoire et la géographie pendant cinq ans. C'est au moment où il envisage d'entreprendre une thèse, en 1961, qu'il entre comme assistant d'histoire contemporaine à la Faculté des Lettres de Lille, après y avoir effectué des vacances comme « chargé de cours complémentaires » pendant deux ans. Il devient ensuite, en 1965, selon la terminologie de la hiérarchie universitaire de l'époque, « maître assistant », puis, après les réformes de 1968, « chargé d'enseignement » dans

la nouvelle université Lille III. Le doctorat d'État obtenu, il est nommé maître de conférences (1976) puis professeur (1978) dans le même établissement. Il enseigne également l'histoire contemporaine à l'IEP de Lille, créé en 1991.

Professeur rigoureux, attentif et disponible pour ses étudiants, Yves-Marie Hilaire a aussi le souci des charges collectives, à caractère administratif : il dirige l'UFR d'histoire en 1976-1977, puis il est vice-président de l'université Lille III de 1976 à 1979. Il assure également la direction du centre universitaire de Cambrai,

de sa création en 1988 jusqu'en 1996. Il suit, de plus loin, le développement des antennes de Boulogne et d'Arras, puis les universités de plein exercice qui leur succèdent à partir de 1992 (Littoral Côte d'Opale et Artois), n'hésitant pas à y animer des séances de séminaire ou à y présider des jurys. Il accompagne ainsi l'essor considérable de l'enseignement supérieur dans la région, à partir de la fin des années 1980. C'est l'occasion pour lui de coopérer avec les responsables des universités nouvelles et les élus locaux, élargissant encore ses relations nordistes. Son excellente connaissance de la région et de son histoire explique aussi son intérêt pour ces évolutions.

Yves-Marie Hilaire a toujours enseigné, sans jamais bénéficier de congés de recherche. Il est res-

té en contact avec les étudiants, dont le nombre a fortement augmenté entre les années 1960 et la décennie 1990. Or, certains d'entre eux ont exercé par la suite des responsabilités politiques, syndicales ou religieuses dans l'espace septentrional. Le président du conseil régional du Nord-Pas-de-Calais se souvient encore aujourd'hui avec émotion du professeur qui est venu lui rendre visite à domicile, où il était immobilisé à la suite d'un léger accident, pour l'aider dans son travail de maîtrise. L'évêque d'Arras se rappelle avoir suivi ses cours d'histoire de l'Église au séminaire de Lille. On pourrait également évoquer les nombreux professeurs qui ont été formés par lui. Tout un réseau informel de liens attachait ainsi Yves-Marie Hilaire aux élites septentrionales.

Une recherche en partie orientée vers la France septentrionale

Mais Yves-Marie Hilaire est également connu pour ses travaux de recherche sur l'histoire, notamment religieuse, du Nord. Sa grande œuvre, son doctorat d'État, soutenu en 1976, porte sur *Une chrétienté au XIX^e siècle ? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras 1840-1914*, sous la direction de Louis Girard. Ce travail, publié par les Presses universitaires de Lille (PUL) en 1977, ne se limite pas seulement à l'étude de l'épiscopat ou du clergé, mais s'attache aux ha-

bitants du Pas-de-Calais, à leurs croyances et à leurs pratiques, étudiant par exemple les formes de la religion populaire ou nuanciant l'idée de déchristianisation ouvrière. Il s'intéresse également à la rechristianisation de l'espace, à travers les pèlerinages locaux ou l'érection de calvaires en Artois et sur la côte d'Opale. Marqué par Fernand Braudel, qui, président de son jury d'agrégation, lui avait conseillé de faire « de l'histoire totale », Yves-Marie Hilaire ne perd pas de vue les aspects po-

Dossier

litiques, sociaux, économiques et culturels, ni le cadre géographique de son étude. La richesse des archives diocésaines, fondées notamment sur les registres historiques de paroisses, autorisait une telle monographie. Mais si le Pas-de-Calais est au centre de la thèse, celle-ci n'interdit pas des comparaisons avec la Flandre proche, sur laquelle s'était penché Jean-Marie Mayeur dans sa biographie de l'abbé Lemire. Elle permet aussi de distinguer des contrastes régionaux à l'intérieur du Pas-de-Calais, en matière de pratique religieuse. En marge de son doctorat, Yves-Marie Hilaire publie de nombreux articles sur ces sujets, comme celui sur « Daniel Haigueré et les prêtres érudits du Boulonnais et de l'Artois entre 1850 et 1890 » (*Revue d'histoire de l'Église de France*, 1985). Dès 1971, il coordonne un dossier de la *Revue du Nord* sur l'histoire religieuse régionale. Son travail sur le Pas-de-Calais lui a donné de voir que, localement, les situations historiques étaient plus complexes et plus nuancées qu'une vision d'ensemble pouvait le faire croire.

Sa thèse, reconnaissait-il, était le seul livre qu'il ait entièrement écrit seul. Tous les autres l'ont été en collaboration, dont plusieurs sous sa direction. Nombre de ces ouvrages portent sur le Nord en général, même si certains concernent plus spécifiquement ses dimensions religieuses. Yves-Marie Hilaire a contribué à plusieurs synthèses sur l'his-

toire de la région, l'*Histoire des Pays-Bas français*, sous la direction de Louis Trénard (Privat, 1972), où la première moitié du XIX^e siècle lui est dévolue, l'*Histoire du Nord-Pas-de-Calais, de 1900 à nos jours* (Privat, 1982), qu'il dirige, et *Le Pas-de-Calais de la préhistoire à nos jours*, sous la direction d'Alain Nolibos et de Pierre Bougard (Bordessoules, 1988), un inspecteur pédagogique et un conservateur des archives, ce qui témoigne des liens intellectuels tissés par Yves-Marie Hilaire dans le département. Dans ces contributions, il se préoccupe toujours d'évoquer les aspects religieux aux côtés des autres dimensions de l'histoire. Il conçoit celle-ci comme totale, et donc faisant toute leur place aux « forces de l'esprit ». L'échelle régionale lui permet de mettre en œuvre cette perspective. Le lien entre religion et politique, déjà présent dans sa thèse, explique également qu'il ait été associé à la publication de deux *Atlas électoral Nord-Pas-de-Calais 1946-1972* (PUL, 1973) et *1876-1936* (PUL, 1977).

Yves-Marie Hilaire est en même temps un homme d'initiatives et de projets. C'est ainsi qu'on le retrouve à la tête de plusieurs collections d'ouvrages. De 1981 à 1988, il dirige une série sur l'« Histoire des villes du Nord-Pas-de-Calais », qui publie douze volumes, auxquels il collabore lui-même très souvent. Les premiers ouvrages paraissent aux PUL, puis les der-

Xavier
Boniface

niers aux éditions des Beffrois : les éditeurs régionaux sont d'autant plus privilégiés que ces publications intéressent d'abord un public septentrional. Yves-Marie Hilaire co-dirige par ailleurs avec Jean-Marie Mayeur, à partir de 1985, la série du « Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine », publié par Beauchesne, avec onze ouvrages parus à ce jour. Le Nord n'est jamais très loin : un volume, sous la direction d'André Caudron, concerne *Lille – Flandres* (1990) ; le onzième, sur *Artois – Côte d'Opale* (2013), est également le dernier livre coordonné personnellement par Yves-Marie Hilaire. Il est enfin directeur de la *Revue du Nord* de 1982 à 1996, la grande revue universitaire d'histoire de la région, qu'il développe.

Il est plus particulièrement à l'origine d'entreprises collectives en lien avec l'histoire religieuse septentrionale. En 1982, il organise un colloque sur un saint originaire d'Amettes, dans le Pas-de-Calais, *Benoît Labre, errance et sainteté, 1783-1983* (éditions du Cerf, 1984). Il co-dirige *La cathédrale de Saint-Omer, 800 ans de mémoire vive* (CNRS éditions, 2000). Il coordonne en 1987 le deuxième volume des *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français* (dits matériaux Boulard), qui fait notamment état des pratiques dans le Nord et le Pas-de-Calais. Il publie également plusieurs colloques d'histoire religieuse dans la *Revue du Nord*,

dont Églises et chrétiens dans le Nord-Pas-de-Calais pendant la Seconde Guerre mondiale (avril-juin et juillet-septembre 1978), ainsi que *Cent ans de catholicisme social dans la région du Nord* (avril-septembre 1991). Ce sont autant de thèmes, d'approches, de problématiques qu'il décline à l'échelle septentrionale ou qui sont propres à la région, et qui témoignent de son ouverture chronologique et thématique à l'intérieur du champ de l'histoire religieuse contemporaine.

Yves-Marie Hilaire n'a pas été seulement un historien du Nord : ses autres travaux vont, à des échelles beaucoup plus larges, de la France à la catholicité. Son enfance tarnaise et ses études parisiennes l'ont amené à découvrir le Nord avec le recul nécessaire permettant d'appréhender son histoire dans un esprit ouvert, scientifique et critique, tout en donnant à l'ancien jéciste le désir de simplifier dans la vie de la région. C'est ce qui explique aussi sa très bonne connaissance du terrain. Il en était devenu un expert et un militant, comme le montre son rôle dans la création, au début des années 1990, de l'Association pour l'étude des comportements religieux, qui s'intéresse à la France septentrionale avec des finalités pastorales, puis, en 2011, de l'Association des amis d'André Diligent, qui veut promouvoir la mémoire de l'ancien sénateur-maire de Roubaix, grande figure du catholicisme social du Nord.

Son analyse du catholicisme contemporain puise en partie dans son expérience et son étude du cas septentrional, riche, dynamique, aux initiatives nombreuses, quand bien même le croyant n'était pas toujours d'accord avec certains choix pastoraux de son temps. Mais son espérance quant à l'avenir du christianisme était souvent nourrie de quelque exemple

lillois. C'est dire comment le Nord, à travers la découverte de son passé ou les rencontres avec les acteurs de ce territoire, a contribué à façonner sa réflexion de citoyen, d'intellectuel et de croyant, comme lui-même a apporté sa pierre à la compréhension d'une région, d'une communauté universitaire et d'une Église diocésaine.

Xavier Boniface, né en 1956, agrégé et docteur en histoire, est professeur d'histoire contemporaine à l'université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer). Publication récente : L'armée, l'Église et la République (1879-1914), Paris, Nouveau Monde Éditions / DMPA, 2012.

*Xavier
Boniface*

Yves-Marie Hilaire et l'Histoire religieuse



Gérard
Cholvy

En 1985 fut publié le tome 1 de *l'Histoire religieuse de la France contemporaine*, aux Éditions Privat. Les trois tomes 1985-1988 devinrent le « Cholvy-Hilaire », les deux premiers bien accueillis, le troisième prêtant inévitablement à débat ou ... comment recevoir le Concile ? La tentative du renouveau d'une histoire, trop envisagée sous l'angle politique, se serait traduite par le titre *Histoire religieuse du peuple français depuis 1800*, date choisie intentionnellement, sinon *in fine* par l'ouverture des négociations en vue du Concordat. Mais l'éditeur en décida autrement et reprit, ce fut une erreur, le titre d'Adrien Dansette (1948-1951, Flammarion). Il n'est pas inutile d'y revenir, car dans *l'Avertissement* du tome 2 Dansette avait dû battre sa coulpe, il n'abordait « qu'occasionnellement le protestantisme et le judaïsme [...] quand je parle de l'Église, j'entends la catholique ». Et, par ailleurs, écrivait-il, « J'étudie l'histoire religieuse de la France contemporaine sous l'angle du conflit qui a mis aux prises l'Église catholique et la société ».

Tout autre était notre propos. Y.-M. Hilaire et moi avons fait connaissance au début des an-

nées 1960 alors que Marc Venard accueillait quelques historiens de diverses périodes dans une demeure familiale sur les bords du Rhône près de Vienne. Viendraient par la suite les rencontres dites de « La Bussière » un fructueux lieu d'échange auquel nous devons beaucoup.

Hilaire, c'était alors le diocèse d'Arras ; Cholvy, le diocèse de Montpellier. L'année 1965 fut décisive pour nous deux. En effet, nous avons obtenu l'autorisation d'accéder à *l'Archivio Secretio Vaticano* et nous étions partis pour Rome, accueillis, on ne peut mieux, par l'abbé Paul Poupard, le futur cardinal et Président du Conseil Pontifical pour la culture. Aux Archives vaticanes, ouvertes une demi-journée seulement, nous puisions côte à côte dans la matière des mêmes cartons de la *Nunziatura di Francia* où ce qui concernait les diocèses était naturellement mêlé selon un ordre chronologique. Montpellier était beaucoup plus fertile en incidents de diverses sortes. Yves-Marie me faisait passer ses trouvailles et vice-versa. Pour occuper notre autre demi-journée nous allions dans les archives des congrégations et instituts : excellent accueil, grâce au Père

Paul Droulers, chez les Jésuites, les maristes, les Frères des Écoles chrétiennes... Ainsi nous sommes parvenus à aller au-delà de Jean Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, autrement dit de ce que l'on pouvait faire à partir des archives publiques. C'est l'ouverture progressive – et non encore obtenue en 2015 pour certaines congrégations surtout féminines – qui permit d'aller au-delà. Il en fut de même pour les archives diocésaines, celles des Consistoires, des œuvres, des organisations de Jeunesse – occasion pour les historiens que nous étions d'inviter à la conservation et au classement.

Dossier

Nous étions par ailleurs, des « disciples » de Gabriel Le Bras et en lien avec le chanoine Boulard lequel dès 1973, à notre demande, accepta de mettre à la disposition des historiens ses dossiers alors que le but qu'il poursuivait était pastoral. Ces dossiers furent ensuite beaucoup enrichis par des mémoires proposés à des étudiants. Ainsi sont nés les *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français* dont le premier volume sortit en 1982. Le tome II (1987) le fut sous la direction personnelle d'Y.-M. Hilaire lequel dirigeait d'ailleurs l'ensemble d'une collection bénéficiant de l'aide financière du GRECO n° 2 du CNRS « Histoire religieuse moderne et contemporaine » dont il était le directeur. Protestants et juifs n'y sont pas oubliés même si la do-

cumentation les concernant est mince.

Saisir une histoire de l'intérieur, les orientations du Doyen André Latreille y invitaient. La rigueur critique et l'effort de sympathie, Yves-Marie les tenait en particulier des leçons d'Henri-Irénée Marrou. Les débats sur la *déchristianisation* et, ultérieurement, autour de la « religion populaire » se sont traduits par le souci de prendre en compte le vécu religieux dans toutes ses dimensions, y compris celles que le rigorisme des diverses réformes (Luther, Trente, Vatican II) tenait en suspicion. Était entendue la remarque de Jean Daniélou : « Un chrétien n'est jamais qu'un païen en voie de conversion » (*L'Oraison problème politique*, 1965).

Notre recherche bénéficiait du renouveau des études d'histoire et d'ethnologie régionales, la « région culturelle » retrouvant son importance comme facteur explicatif englobant.

« À l'évidence comme à la réflexion, la comparaison est d'abord à instaurer pour la France entre catholicisme, judaïsme et protestantisme » avait écrit Jean Cuisenier (*Religions et traditions populaires*, 1979).

Dès ce tome I il était clair que Yves-Marie Hilaire et moi nous complétions. C'est volontairement que le chapitre consacré aux « expressions du sentiment

religieux populaire» pour les années 1835-1840, mêlait juifs, catholiques et protestants, ainsi de la croyance au mauvais œil relevée par Freddy Raphaël chez le juif alsacien, par Philippe Joutard en Cévennes ou George Sand dans *La Mare au Diable*... Et Yves-Marie de relever le culte de saint Josse qui, près de Montreuil, attire «une foule prodigieuse» en 1840, ou celui de sainte Berthe où affluent plus de 6 000 personnes en 1841 à Blangy-sur-Ternoise. Des rites agraires qui, comme les processions, restent l'affaire des communautés, parfois des confréries, le prêtre étant là au service de coutumes auxquelles il devait se plier. N'a-t-on pas vu l'évêque d'Arras, sanctionnant, en 1804, le desservant d'Arleux-en-Gohelle coupable d'avoir accepté de bénir les chevaux et, ce faisant, de «faire mépriser la religion».

Cette approche complémentaire se retrouve dans *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)* (Cerf, 2004) où, par exemple, tout ce qui concerne l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme, le retour du religieux en-dehors des grandes Églises et la franc-maçonnerie m'est revenu alors que mon ami lillois a centré son étude sur le catholicisme, la contestation du christianisme et qu'un partage équitable a été fait, sans difficulté, pour aborder «les germinations nouvelles».

Yves-Marie Hilaire, à la différence de son collègue de Montpelier, fut l'artisan de grandes entreprises collectives dont la dernière a bien été cet Arras-Artois-Côte d'Opale, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* (Beauchesne, 2013), le tome 11 de la série publiée depuis bientôt trente ans sous la codirection de lui-même et de Jean-Marie Mayeur (tome 1, *Les Jésuites*, 1985). L'Artois est un monument de science et d'érudition avec ses 686 notices individuelles, ses 22 notices thématiques et son précieux index. Une mine d'informations. Faire aboutir une telle entreprise avec ses 20 collaborateurs suppose un maître d'œuvre persévérant. En l'occurrence Yves-Marie Hilaire dont René Rémond dans la Préface qu'il avait donnée au *Temps retrouvé. Vingt-quatre regards sur deux siècles d'histoire religieuse et politique* (*Revue du Nord*, 1998) soulignait «sa participation à quantité d'entreprises collectives dont il a animé et dirigé plusieurs. Pour ne citer que les plus significatives la réalisation des *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français* (4 volumes entre 1982 et 2011) et le *Dictionnaire*». On sait, poursuit R. Rémond, «quel labeur requièrent pour être menées à bien ces grandes entreprises qui sont l'honneur de l'érudition et de l'édition». Un regret : que la contribution de notre ami à la cause d'Edmond Michelet (Commission historique), un fabuleux travail dans l'obscurité, n'ait pas abouti, comme nous le

Gérard
Cholvy

souhaitions, à la grande biographie de celui dont le tract inaugure la résistance intérieure, à Brive, le 17 juin 1940.

Aux recherches régionales, dans leurs dimensions religieuses en particulier, Y.-M. Hilaire a largement contribué : (*Histoire des Pays-Bas français*, avec Louis Trémard), *Églises et chrétiens dans le Nord pendant la Seconde Guerre mondiale* et *Cent ans de catholicisme social dans la région du Nord* (*Revue du Nord*, respectivement 1978 et 1991). De 1981 à 1988 il dirige la publication de 11 volumes consacrés à l'*Histoire des villes du Nord-Pas-de-Calais* (PUL) comme, aux éditions du Cerf cette fois, ce *Benoît Labre, errance et sainteté 1783-1983* (1984), cette figure de la sainteté qui attirait les jocistes.

De la dimension internationale il faut retenir les contacts noués avec le Polonais Jerzy Kloczowski, *Les contacts religieux franco-polonais du Moyen Âge à nos jours* (CNRS, 1985) et *Regards sur l'indomptable Europe du Centre-Est, du XVIII^e siècle à nos jours* (*Revue du Nord*, 1996). De fréquents séjours en Pologne accompagnent ces publications, l'occasion de nouer de fructueux contacts. Mais un autre horizon attire notre Lillois... la Grande-Bretagne, de Newman

oserions-nous dire, qui n'est pas sans hériter d'une dette contractée auprès d'une épouse agrégée d'anglais. En 1997, Y.-M. Hilaire dirige une *Histoire religieuse de la*

Grande-Bretagne contemporaine (Cerf) qui sera suivie, l'année d'après, du même sujet cette fois sur l'*Espagne*. Je garde le souvenir d'un essai infructueux tenté à propos du Liban.

De la participation à d'autres entreprises collectives on notera l'*Histoire du christianisme* parue chez Desclée, l'*Histoire de la Papauté* (Seuil 1996 et 2003 Points-Histoire) à la demande du cardinal Paul Poupard, avec cette citation de Renan en guise d'introduction : « Rome ne se douta guère, le jour où Pierre y mit le pied, que le pauvre Syrien qui venait d'entrer dans ses murs prenait possession d'elle pour des siècles ». Une synthèse pour laquelle appel fut fait à quatre jeunes docteurs en histoire, Michel-Yves Perrin, Bertrand Fauvarque, Patrick Henriot et Olivier Chaline. La participation, à partir de 1990, au comité de rédaction de *Communio* amène à approfondir les recherches en histoire religieuse comparée, ce qui se traduit par la confiance accordée par Jean-Robert Armogathe à Hilaire auquel a été confiée la codirection du second volume de la prestigieuse *Histoire générale du christianisme (du XVI^e siècle à nos jours)* publiée aux PUF en 2010 et bientôt traduite en italien.

Une autre préoccupation anime la diffusion des connaissances en histoire religieuse : sa vulgarisation destinée à répondre aux progrès de l'inculture en la

matière. Un jeune journaliste s'en préoccupait depuis Bordeaux, Jean-Yves Riou. Il venait de lire notre tome 3. Il fit état d'un projet d'Université d'été à Yves-Marie Hilaire d'abord. La première allait se tenir à l'*Institut Robert Schuman* de Bruxelles les 13-16 juillet 1992. On y compta 48 participants dont une moitié de moins de 35 ans. Songer à « la relève » était bien l'une de nos préoccupations. Yves-Marie Hilaire y intervint sur « L'apport du catholicisme social en Europe. Bilan des colloques autour de *Rerum Novarum* ». Une ambition, plus ou moins comprise par certains : se situer en *historiens*, c'est-à-dire soucieux d'une distance critique évitant le noir et blanc médiatique. Se situer entre la superbe hagiographique de naguère, le temps des *Histoires de l'Église*, de la *Church History*, de la *Kirchengeschichte* et du culpabilisme exagéré du « Par notre faute » (Henri Guillemin), cette variante du *Sanglot de l'homme blanc* de Pascal Bruckner. Lélan était donné, la Seconde université se tint à Lille en 1993. Yves-Marie Hilaire y présenta « Les grandes étapes de l'Action catholique au xx^e siècle » et « Pour une histoire des intellectuels catholiques ». Le *Carrefour d'Histoire religieuse* (association déclarée loi 1901) continue : la 22^e Université s'est tenue à Besançon en 2013 ; la 23^e à Nantes en 2014 sur le thème « Les religions dans la rue » ; la 24^e doit se tenir, à nouveau à Lille, en juillet 2015. C'est Bordeaux 2011 qui

connut le record de participation, 117 présents sur le thème, il est vrai porteur, de « La religion et les femmes ». Actuellement l'édition des Actes est assurée, sous la direction d'un disciple d'Yves-Marie, Bruno Bethouart, par *Les Cahiers du Littoral* avec l'aide de la Fondation Louis Florin. Il s'agit bien d'un « carrefour » ouvert à différentes sensibilités, confessionnelles ou pas. Sur *Les laïcs dans les religions* (Besançon 2013), Yves-Marie Hilaire a proposé une réflexion sur « Les divers modèles de laïcs dans l'Église catholique en France aux xix^e-xx^e siècles », Joël Sebban s'est interrogé sur la pertinence de la distinction dans le judaïsme ; Michel Younès sur « Les laïcs chez les chiites ». Il y eut même la brillante intervention d'un très jeune participant, Armand Rouméas, sur les darbystes. À Nantes (2014) Pierre-Yves Kirschleger a traité d'une « Église dans la rue ? L'Armée du Salut » ... Attractive est toujours la « Soirée-Livres » et les participants ne vont pas oublier de sitôt les interventions d'Yves-Marie Hilaire venu avec sa pile de livres.

Gérard Cholvy

L'un des apports principaux de ce demi-siècle et plus de recherches a été la succession « de mouvements contradictoires de flux et de reflux. C'est le premier acquis de la recherche portant sur la France religieuse au xix^e siècle » (11 *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 1985). Ils se substitueront au schéma

du « processus irréversible de déchristianisation depuis 1789 », un unanimité des plus contestable puisque les historiens de l'époque moderne l'ont montré, les « hautes eaux » du catholicisme français sont à situer dans les années 1760. Ces mouvements de balancier viennent contredire aussi la nuance que faisait ressortir Jean Delumeau : « Depuis le XVIII^e siècle, christianisation et déchristianisation ont marché de pair, christianisation d'une minorité et déchristianisation de la majorité » (*Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t XXII, 1975). Vision trop centraliste de l'histoire comme les études régionales l'ont montré. Par ailleurs il convient de bien distinguer « déchristianisé » et ... « non christianisé » car pour être « déchristianisé » il faut avoir été, comme Voltaire le fut, « christianisé ».

Mais cette hypothèse s'est heurtée à des convictions souvent

bien établies de maints sociologues des religions qui, ignorant le premier XIX^e siècle, sacrifient à la Loi des trois états successifs du fondateur de la sociologie, Auguste Comte, de la science, celui de la Science, était définitif, le schéma étant alors purement linéaire.

On se plaît à relever que, maintenant, un jeune historien comme Guillaume Cuchet, toujours à propos du XIX^e siècle, considère que « L'existence de phases de flux et de reflux me paraît bien établie » (*Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Publications de la Sorbonne, Coll. Itinéraires, n° 4, 2013). Grâce à sa culture générale très vaste et un esprit à l'affût des nouveautés dans le champ de la connaissance, Yves-Marie Hilaire a tracé un chemin, et, des générations successives d'étudiants et de disciples ont reconnu en lui « un maître » (B. Bethouart).

Gérard Cholvy, né en 1932, professeur émérite de l'Université Paul-Valéry de Montpellier, est spécialiste de l'histoire religieuse contemporaine de la France et de l'histoire régionale du Languedoc-Roussillon, du Rouergue et du Vivarais. Ses nombreuses publications portent sur les questions sociales et religieuses dans la période du XIX^e siècle et du XX^e siècle. Publications récentes : Bicentenaire de la naissance de Frédéric Ozanam (1813-1853). Le christianisme a besoin de passeurs, Artège Éditions, 2012 ; Les religions et les cultures dans l'Occident européen au XIX^e siècle (1800-1914), Paris, Karthala, 2014, 397 p. (Collection des mondes chrétiens).

Dossier

Lors de la réunion internationale
des éditions de *Communio*
qui se tiendra à Paris du 28 avril au 2 mai 2015,
l'édition francophone de *Communio*
fêtera ses 40 ans

Programme et renseignements au
secrétariat de *Communio* :
01 42 78 28 43 les mardi et jeudi et revue@communio.fr

Yves-Marie Hilaire, historien de la Papauté



Jacques
Prévotat

Il n'est pas possible de reprendre, dans cet hommage offert à la mémoire d'Yves-Marie Hilaire (YMH), tous les aspects d'une œuvre considérable. On se limitera volontairement à un des traits – non des moindres – de ses préoccupations d'historien. Sans s'interdire toutefois d'évoquer le savant, le professeur, le collègue, l'ami tel

que je l'ai perçu, connu, et apprécié au long de quarante années de travail et d'intérêts communs. Article donc partial et nécessairement partiel. Je commencerai par présenter le grand ouvrage sur l'histoire de la papauté (HP) et j'aborderai, ensuite, quelques thèmes auxquels YMH s'est particulièrement attaché.

L'histoire de la papauté : un projet original

« J'ai terminé mon livre sur la Papauté (2000 ans) avec l'aide de 6 collègues. Ouf! Parution cet hiver. » écrivait YMH le 7 août 1995. Ce livre, paru au cours du second semestre de l'année 1996, devait connaître trois éditions successives¹, et bénéficier du concours de deux professeurs chevronnés pour la période médiévale, Francis Rapp et Michel

Rouche, ainsi que de jeunes et brillants universitaires². Il importe de relever ce trait constant de la carrière d'YMH : sa capacité à réunir, autour d'une œuvre collective, de jeunes talents invités à se faire connaître et à donner le meilleur d'eux-mêmes. D'autres exemples, connus par ses proches collègues, pourraient être cités³.

1 *Histoire de la papauté, 2000 ans de mission et de tribulations*, sous la direction de Yves-Marie Hilaire, Cartes, annexes, index, bibliographie, Préface du cardinal Poupard, Approches, Tallandier, 1996, « À la mémoire de Charles Piétri », 556 p. « Achevé d'imprimer en juillet 1996, LES PRESSES LITTÉRAIRES, 66240 Saint-Estève; réédition identique en juillet 1997 avec trois pages supplémentaires (p. 557-559) : « ERRATUM – Première partie (Michel-Yves Perrin) – I- Au texte – II- Addendum à la bibliographie – « Édition exclusivement réservée aux adhérents du Club Le Grand Livre du Mois » - La troisième édition parue en octobre 2003, Points Seuil, Histoire, 572 p. « comporte une postface inédite de Yves-Marie Hilaire, sous-titrée : 1995-2003, ainsi qu'une bibliographie mise à jour ». C'est à cette édition que nous renvoyons ici.

2 Il s'agit d'Olivier Chaline, Bertrand Fauvarque, Patrick Henriet, Michel-Yves Perrin.

3 Je me bornerai à relever, parmi d'autres, celui qui m'avait tant frappé en arrivant comme professeur à l'Université de Lille³ en octobre 1998 : YMH arpentaient les couloirs de l'université pour presser les collaborateurs de la future *Histoire de Lille du XIX^e siècle au seuil du XXI^e siècle*, Perrin, 1999, 541 p., d'achever rapidement leur contribution.

La quatrième de couverture présente l'ouvrage en ces termes :

« Voici la première grande histoire de la Papauté, institution bimillénaire dont le rayonnement universel s'est affirmé au xx^e siècle.

Alors que la papauté a pour mission l'évangélisation de l'humanité, elle est souvent apparue comme un enjeu de pouvoir, d'où la nécessité pour les auteurs de ce livre de mettre en valeur ses aspects successifs à travers des lignées de papes dont chacune a répondu à l'originalité d'une époque particulière. De grandes figures et de véritables saints ont occupé le siège de Pierre, mais aussi à certains moments des personnages orgueilleux et intrigants, voire débauchés et sans scrupules. N'oublions pas que la Papauté n'a pas été à l'abri des trois grandes tentations, celles du sexe, du pouvoir et de l'argent : il suffit d'évoquer la pornocratie au x^e siècle, la théocratie au xiii^e siècle, la ploutocratie aux xiv^e et xv^e siècles. Mais il faut aussi mentionner l'importance du mécénat pontifical dans l'essor de la civilisation, puisque Rome, pillée plusieurs fois, a été le foyer de brillantes renaissances. »

Il s'agit pour l'historien d'assumer, pour le meilleur et pour le pire, l'histoire de l'institution, sans complaisance apologétique, ni méconnaissance de la spécificité d'une fonction religieuse, détentrice de cette « auctoritas », au caractère « à la fois sacré et juridique », qui définit la fonction pontificale et la distingue de la « potestas », propre au pouvoir impérial. Charles Piétri, à la mémoire duquel l'ouvrage est dédié, et dont l'œuvre magistrale⁴ est saluée, au seuil d'une abondante bibliographie, définissait cette « auctoritas » comme le « pouvoir d'authentifier et d'accroître la portée d'un témoignage⁵ ». Écrite sous le pontificat de Jean-Paul II, près de quarante années après le concile Vatican II, cette histoire s'inscrit, comme toute autre, dans un temps précis, celui d'un regard habité par la volonté de présenter une vue équilibrée de la papauté, d'éviter les dérapages gauchistes d'après 1968, de se démarquer d'une contestation jugée systématique de l'institution⁶, bref de faire œuvre de redressement vis-à-vis d'une historiographie considérée, non sans raison, comme orientée par une culpabilité inopportune et la tentation d'un constant procès instruit à l'égard de l'Église.

Dossier

4 Roma christiana, *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, 1976, « ouvrage monumental qui [...] a profondément renouvelé l'approche de l'histoire de la Papauté des premiers siècles, et offre, outre un trésor d'érudition, une méthode d'analyse, une élaboration conceptuelle et un ensemble de réflexions, dont on s'est efforcé de suivre ici les enseignements », note Michel-Yves Perrin, *HP*, p. 533.

5 Conclusion d'Yves-Marie Hilaire à *HP*, p. 497.

6 Voir la réserve explicite à l'égard de l'ouvrage critique face à l'orientation du pontificat de Jean-Paul II : *Le Rêve de Compostelle : vers la restauration d'une Europe chrétienne ?* sous la direction d'André Luneau, avec la collaboration de Paul Ladrière, Paris, Le Centurion, 1989, 366 p. (*HP*, p. 491).

Précédé d'un chapitre dû à la plume d'Olivier Chaline, « Tous contre le Pape ? », sorte de porche qui ouvre la voie à la compréhension des transformations de la fonction au cours du XIX^e siècle, le texte rédigé par Yves-Marie Hilaire occupe la cinquième partie, dont la chronologie s'étend du Concordat de 1801 au pontificat de Jean-Paul II (encore inachevé), et embrasse l'histoire de quatorze pontificats. Le tout couvre 136 pages (sur 510), en huit chapitres, tissés de cette écriture précise, dense et sobre, si caractéristique de son style.

Il n'est pas possible d'embrasser l'extrême diversité des situations et des prises de position des papes au cours de ces deux siècles. On se bornera au choix de quelques thèmes. Mais il convient de souligner l'originalité du projet : une histoire générale, qui déborde la seule France, qu'en bon connaisseur des histoires des pays d'Europe, YMH a voulu donner. Chaque chapitre traite d'un pontificat ; deux exceptions cependant : Benoît XV et Pie XI sont associés dans un chapitre unique au titre suivant : « La Papauté face à la Première Guerre mondiale » ;

Jean XXIII et Paul VI sont regroupés dans un chapitre qui traite des « papes réformateurs d'une Église universelle ». On comprend que soient privilégiés deux événements majeurs, la Première Guerre mondiale et le concile Vatican II, mais ce plan ne présente-t-il pas un risque : celui d'édulcorer la spécificité du pontificat de Pie XI et la forte vivacité de sa réaction face aux totalitarismes ? et celui de réduire l'immense tâche de Paul VI, qui a dû mener à bien un concile, dont il n'avait pas pris l'initiative, et veiller à son application dans une Église assaillie par une redoutable crise, dans des temps rudes et troublés ?

L'apport de chacun des règnes est néanmoins bien mis en relief. Celui de Pie VII, heureusement qualifié de « confesseur de la foi », insiste sur le réveil de la foi observé par le pontife lors de son retour vers Rome, après le sacre de Napoléon, en 1804-1805. Très juste observation pleinement confirmée par un beau et récent travail de Jean-Marc Ticchi⁸. De même, la montée du mouvement ultramontain sous le pontificat de Pie IX, déjà abordée dans sa thèse⁹, est ici reprise, confirmant la justesse

Jacques
Prévotat

7 HP, p. 345-373.

8 Voir son livre, *Le Voyage de Pie VII à Paris pour le sacre de Napoléon (1804-1805)*, Paris, Honoré Champion, 2013, 599 p.

9 *Une chrétienté au XIX^e siècle ? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, Tome I et II, Publications de l'Université de Lille III, 1977, 1017 p. notamment sous l'épiscopat de Mgr Parisi, T. I, p. 270 et ss. Ajoutons que perçue ici le souvenir de la formation reçue à la JEC ainsi que la forte influence exercée par Mgr Maxime Charles au Centre Richelieu : « *De l'ultramontanisme initial, la J.E.C. avait gardé ce « commandement* » : « *Le jéciste a le sens de l'Église* », YMH : « *Tradition et innovations aux origines du Centre Richelieu* », *La politique de la mystique, Hommage à Mgr Charles*, Criterion, Limoges, 1984, p. 72. Article fondamental pour situer et comprendre l'itinéraire d'YMH.

de la remarque de Tocqueville¹⁰, qui y décelait l'aspiration profonde du peuple chrétien¹¹. Observation proche des conclusions quasi contemporaines d'un autre historien, analyste attentif des Adresses (*Indirizzi*) parvenues de tous les coins de France au pape Pie IX, qui conclut : « L'élan qui entraîne irrésistiblement l'Église de France vers Rome procède, plus que des mutations de « l'esprit du temps », des raisons du cœur¹² ».

Il faut aussi noter combien Yves-Marie Hilaire a été attentif à l'enseignement de théologie politique dispensé par le pape Léon XIII. Il y revenait souvent, autant dans ses divers articles que dans les conversations privées, tant s'unissaient chez lui, au point parfois de se confondre, l'historien et le militant chrétien, tout à la fois fier de sa foi et conscient de la richesse

de l'héritage reçu de l'enseignement du magistère. Il citait souvent les grandes encycliques de Léon XIII des années 1880, relatives au rapport entre le pouvoir civil et l'Église, ou relatives à la constitution chrétienne de l'État; ou encore sur les rapports entre l'autorité et la liberté : *Diuturnum illud* (29 juin 1881), *Nobilissima Gallorum gens* (8 juin 1884), *Immortale Dei* (1 novembre 1885), *Libertas praestantissimum*¹³ (20 juin 1888) . Lecteur de *Témoignage chrétien* dès 1943¹⁴ (il est alors âgé de 16 ans), actif jéciste pendant la Libération de Paris – profondément marqué par la Seconde Guerre mondiale, il rappelle combien l'enseignement de Léon XIII a eu une « portée prophétique » puisque le P. Fessard s'est particulièrement appuyé sur cet enseignement pour justifier l'attitude à adopter face au gouvernement du « Prince-Esclave » en 1942¹⁵.

Dossier

10 HP, p. 392.

11 « Entre 1848 et 1871, les fidèles font affluer vers Rome cent dix mille adresses manifestant leur sympathie, leur approbation, leur prière et contenant quarante millions de signatures » HP, p. 410.

12 Bruno HORAIST, *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878) d'après les archives de la Bibliothèque apostolique vaticane*, École Française de Rome, 1995, 757 p.

13 « Premier texte pontifical dont le titre reprend la devise guelfe et qui explique que les libertés modernes présentent certes des dangers, mais aussi des avantages. C'est un véritable aggiornamento de la pensée catholique sur les libertés politiques qui ont permis au Zentrum de sortir victorieux du Kulturkampf » (YMH, « Catholicisme politique ou catholicisme social? Réflexions sur le mouvement religieux des laïcs en Europe, 1860-1914 », colloque « Crown and Mitre », Canterbury, 4-7 septembre 1992, p. 5 (texte dactylographié adressé à l'auteur).

14 Il s'agit du *Cahier XIII-XIV, Défi* (rapport du cardinal Hlond sur la Pologne meurtrie), Janvier-février 1943, *Cahiers et courriers clandestins du Témoignage chrétien*, 1941-1944, tome I, réédition intégrale en fac-similé, Paris, 1980, pp. 219-248.

15 HP, p. 424. Il s'agit des textes suivants : « Le Bien commun est, après Dieu, dans la société la loi première et dernière » (*Au milieu des sollicitudes*, 16 février 1892) – « Le Bien commun est le principe créateur et l'élément conservateur de la société humaine. D'où il suit que tout vrai citoyen doit le vouloir et le procurer à tout prix » (*Notre consolation*, 3 mai 1892). « Pour G. Fessard, qui aimait à les répéter, ce sont les deux seules phrases que le chrétien trouve pour éclairer ses décisions politiques », note Frédéric LOUZEAU, *Lanthropologie sociale du P. Gaston Fessard*, PUF, 2009, p. 645.

Le chapitre sur le pontificat de Pie XII, «le dernier pontife absolu», évoque avec un rare équilibre son action pendant la guerre et parle «de ce pontificat paisiblement révolutionnaire» (André Frossard). Il insiste avec force sur la libération salutaire pour les exégètes de l'encyclique *Divino Afflante spiritu* (30 septembre 1943), immense chemin d'ouverture qui aboutit en 1993,

50 ans après, au fameux document de la commission biblique pontificale : «L'interprétation de la Bible dans l'Église¹⁶». L'autoritarisme qui marque la fin du règne de Pie XII et «l'interprétation étroite du thomisme» qui conduit à la mise à l'écart de théologiens d'envergure, inspirateurs du concile Vatican II, n'est pas passée sous silence¹⁷.

Les dernières préoccupations d'Yves-Marie Hilaire

Revenons pour finir aux thèmes qui ont particulièrement retenu son attention au cours des années 1985-2014 : la «nouvelle évangélisation», l'enseignement social¹⁸, l'attitude face aux nationalismes¹⁹, et la politique familiale²⁰.

La «nouvelle évangélisation» constitue un thème phare des dernières années de travail d'YMH. S'il insiste sur le rôle

pionnier de Jean-Paul II qui, dès son premier voyage en Pologne (juin 1979), inscrit ce pressant appel au premier plan de son apostolat et y revient à plusieurs reprises au cours de son pontificat (entre autres, discours de Paderborn en juin 1996), il en attribue la paternité à l'exhortation apostolique de Paul VI, *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975), «le document le plus important depuis Vatican II» qu'il présente

Jacques
Prévotat

16 Libreria editrice vaticana, 123 p. – Voir aussi YMH, «Écriture sainte et critique, le problème de l'interprétation historique de l'Écriture sainte», texte dactylographié, p. 2-3.

17 YMH : «Essor et apogée de l'Action catholique», *Trente Jours*, n. 2, novembre 1987, p. 57.

18 «*Rerum Novarum* en France : réception et audience dans les régions», *Rerum Novarum, Écriture, contenu et réception d'une encyclique*, École française de Rome, 1997, p. 503-514 – «Deux encycliques sociales fondamentales, *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931)», *Communio*, XVI, 3, mai-juin 1991, *La papauté*, p. 68-81.

19 «Les papes du xx^e siècle face aux nationalismes», *Communio*, XIX, 2, N. 112, mars-avril 1994, pp. 35-47 – «La France et le Saint-Siège (1963-1978)», École Française de Rome, 1983, *Paul VI et la modernité dans l'Église*, p. 717-745. – «Jean-Paul II et la France», colloque de Paris, décembre 1990, sous la direction de J.-B. d'Onorio, *Jean-Paul II et l'éthique politique*, Paris, Mame, 1992, p. 66-75. – «Paul VI et l'Europe», Journées d'étude d'Aix-en-Provence, mai 1990, *Paul VI et la vie internationale*, Brescia, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 1992, p. 66-75.

20 «La sociologie religieuse du catholicisme français au xx^e siècle», Publication, 1997, Université de Birmingham – «Les catholiques et la famille en France au xx^e siècle», Université d'été de Toulouse, juillet 1994 (textes dactylographiés envoyés à l'auteur).

en des termes qui éclairent autant ses engagements de chrétien que ses travaux d'historien :

« Ce texte traduit une inflexion pastorale majeure, en contraste avec la méthode de l'enfouissement qui avait alors gagné bien au-delà des catégories pour lesquelles elle était née : le contact avec l'islam tout d'abord, la classe ouvrière déchristianisée ensuite. Et en discordance également, avec la méthode nettement privilégiée en France, celle de l'Action catholique spécialisée. Le Pape, fort des conclusions du synode des évêques de 1974, prenait en compte les "non-christianisés", susceptibles d'une méthode d'évangélisation différente, plus directe²¹. »

Dossier

L'enseignement social : YMH insiste, aussi bien dans son livre que dans plusieurs autres contributions, sur la continuité entre l'initiateur, le pape Léon XIII et son encyclique inaugurale de mai 1891, *Rerum Novarum*²², et l'enseignement de ses successeurs, jusqu'à l'encyclique de Jean-Paul II, *Centesimus annus* en 1991²³. Parmi ces derniers,

c'est l'encyclique de Pie XI pour le quarantième anniversaire de *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno* (mai 1931) dont il souligne à plusieurs reprises l'apport nouveau²⁴ : « contenu plus moderne, approuvant le mouvement social catholique et préconisant le désormais fameux principe de subsidiarité (droits des familles, des communes, des professions, limitant le rôle de l'État²⁵ ».

Face aux nationalismes : d'une manière constante, de Benoît XV à Jean-Paul II, s'affirme l'opposition des papes au « nationalisme immodéré²⁶ », qu'il s'agisse du comportement des missionnaires invités à développer, former et promouvoir un clergé local susceptible d'assumer les responsabilités de l'évangélisation, qu'il s'agisse du ferme refus du chrétien face à l'État tout puissant, ou de la défense de la liberté d'exprimer publiquement sa foi et d'agir au nom de l'Évangile dans les pays totalitaires, – Allemagne nazie, Italie fasciste, Russie bolchévique, Mexique anticlérical. Cette continuité est clairement

21 Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE, avec le concours de Danielle DELMAIRE et Sébastien FATH, *Le fait religieux aujourd'hui en France*, Les trente dernières années (1974-2004), Cerf, 2004, p. 22.

22 Il y est souvent revenu ; entre autres : « Les catholiques et la vie religieuse en Europe (1890-1914) », *Anuario de Historia de la Iglesia*, XI, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Instituto de Historia de la Iglesia, 2002, pp. 36-37.

23 Ainsi ce texte de Léon XIII « est à la fois l'ancêtre d'une postérité et le fondement d'une tradition » (René RÉMOND, *Le Pontificat de Léon XIII, Renaissances du Saint-Siège*, Études réunies par Philippe Levillain et Jean-Marc Ticchi, École Française de Rome, 2006, p. 480.

24 HP, p. 449

25 Texte dactylographié envoyé à l'auteur.

26 Selon l'expression, souvent reprise, de Pie XI dans l'encyclique inaugurale de son pontificat, *Ubi arcano* (23-12-1922).

affirmée par Jean-Paul II lors de son hostilité à la guerre du Golfe et à la guerre d'Irak en 2003²⁷.

La défense de la famille : le rappel de l'enseignement de Pie XI sur le mariage, développé dans l'encyclique *Casti connubii* (1930), est salué comme l'heureux avènement d'une spiritualité conjugale qui a inspiré la naissance du mouvement de la revue *l'Anneau d'or* de l'abbé Caffarel²⁸. Toutefois, le thème de la famille prend surtout corps dans les années de crise post-1968 qui prônent la libération des mœurs et battent en brèche le modèle de la famille catholique traditionnelle. La publication de l'encyclique *Humanae vitae*, qui prohibe l'usage des méthodes anticonceptionnelles en juillet 1968, sur fond de crise et d'ébranlement de l'autorité dans les sociétés occidentales, suscite une vague de refus et de vive contestation. Si YMH constate que le pape s'est « exposé » et que son autorité est mise en cause, sauf dans les pays du Tiers-Monde, hostiles à une « propagande antinata-

liste » venue des pays riches, il observe que ce « beau texte sur l'amour humain est rejeté avant d'avoir été lu²⁹. » L'ensemble de la défense de la famille mise en œuvre sous le pontificat de Jean-Paul II est longuement exposée et illustrée³⁰.

L'image globale qui ressort de cette réflexion est celle d'un considérable accroissement de l'autorité et de l'extension du pouvoir pontifical au cours des XIX^e et XX^e siècles. C'est que l'institution s'est profondément transformée : plus que le souvenir lointain des tentations conciliaristes, ou le regret d'États josphistes qui ne peuvent admettre l'idée d'une Église indépendante du pouvoir civil, ce sont les traumatismes du XX^e siècle – guerres mondiales, révolutions, régimes totalitaires, décolonisation, avènement d'un monde planétaire – qui ont contribué à rassembler autour d'une voix libre les peuples opprimés et déchirés. Aussi YMH, citant le pape Jean-Paul II, conclut-il « que le Saint-Siège entend être la voix qu'attend la conscience humaine³¹ ».

Jacques
Prévotat

27 HP, conclusion, p. 499-500 et Postface, p. 509-510.

28 « Les catholiques et la famille en France au XX^e siècle », Université d'été de Toulouse, juillet 1994, texte dactylographié, p. 7.

29 HP, p. 473 et « La sociologie religieuse du catholicisme français au XX^e siècle », publication, 1997, Université de Birmingham, texte dactylographié (adressé par YMH), p. 14.

30 HP, Postface, p. 507.

31 HP, Postface, p. 499.

Qu'on me permette, pour conclure, d'ajouter un mot personnel. Cet homme, militant passionné de la cause de l'Église, profondément engagé dans l'Université, lecteur et travailleur acharné, rassembleur et animateur d'équipes, qui, jusqu'à ses derniers jours, a travaillé d'arrache-pied à la présidence de la commission historique pour la cause de la béatification d'Edmond Michelet, était profondément généreux, attentif, dévoué. J'en conserve le souvenir d'un interlocuteur, sans doute parfois

trop passionné à mon goût, mais étonnamment disponible, étonnamment ouvert à tout acte susceptible, d'où qu'il provienne, de construire et d'édifier, d'aider les plus jeunes à s'affirmer et à voir aboutir leurs travaux, bref de les pousser à accomplir leur vocation. De ces encouragements, j'ai, comme beaucoup d'autres, été l'heureux et reconnaissant bénéficiaire. Aussi, dans mon cœur comme dans mon souvenir, YMH demeure-t-il l'homme dont la porte était toujours ouverte.

Dossier

Jacques Prévotat, né en 1939, historien, professeur émérite de l'Université Lille-III, a publié Les catholiques et l'Action française, histoire d'une condamnation, 1899-1939, préface de René Rémond, Paris, Fayard, 2001. Ses travaux portent également sur les intellectuels catholiques français.

Communio vous appartient !

Une revue qui s'appelle COMMUNIO ne mérite son nom que si elle constitue une réelle communion entre ses lecteurs et ses auteurs. Des groupes de lecteurs, trop peu nombreux, se réunissent pour réfléchir autour des thèmes traités.

Revue internationale, COMMUNIO est liée aux douze rédactions étrangères, et les thèmes sont choisis dans la réunion annuelle de toutes les rédactions. Ces propositions ne sont pas néanmoins contraignantes, et d'autres thèmes peuvent être traités à l'occasion.

Pour ses quarante ans d'existence, notre revue souhaite consulter ses abonnés et ses lecteurs sur le choix des thèmes à traiter dans les prochaines années.

Pour 2016, les thèmes proposés sont les suivants – ils sont en cours de préparation :

- «Notre Père II (Nom–Règne–Volonté)»,
- «La ville et l'évangélisation»,
- «L'inspiration des Écritures»,
- «Temps et eschatologie»,
- «Grande Guerre II: la religion des soldats».

Une année est nécessaire pour préparer un thème (la fabrication d'un numéro prenant quatre à cinq semaines) ; on peut aussi publier un « dossier » de deux ou trois articles, dont la préparation est plus légère qu'un thème (six à huit articles, dont des traductions de l'étranger).

Vos suggestions de dossiers (pour 2016) ou de thèmes (pour 2017) sont les bienvenues, et feront l'objet d'un examen attentif du comité de rédaction. Vous pouvez nous les transmettre par courriel (revue@communio.fr) ou par la poste (5 Passage Saint-Paul -75004 Paris).

Ainsi la revue méritera-t-elle son nom !

Prochain numéro
2015

Les pauvres

Le Printemps : le Père disparaît

C'est le matin : la nature luxuriante est vert tendre, les rayons n'ont pas encore dissipé toutes les ombres. Il y a des arbres partout, dont on peut distinguer chaque feuille, imaginer sur elles le doux froissement de l'air qui plisse un peu l'eau de l'étang que l'on aperçoit derrière eux. Une montagne blanche à droite, dans le lointain. Et le soleil caché, à son lever, deviné seulement dans la lumière mordorée d'une embrasure de feuillages, à gauche.

Au premier plan, au centre, un homme et une femme nus nous tournent le dos – lui assis, peau terre de sienne, elle plus pâle, un genou en terre. Sur un nuage, là-haut, on aperçoit, filant de dos, un vieil homme barbu, drapé de blanc. Adam et Ève ne semblent pas voir s'éloigner Dieu le Père. Ève lève une main vers l'arbre et ses fruits, entraîne Adam par le bras, de l'autre main. On pourrait croire un instant qu'elle montre Dieu du doigt, indique les choses du ciel. Mais non, elle n'est tendue, réjouie, que vers l'arbre et ses fruits devant elle – la création plutôt que le Créateur. Le léger décalage de ce doigt, de leurs regards, si près et déjà à mille lieues

de la présence de Dieu, disent discrètement la faute originelle – et sa conséquence, Dieu devient invisible pour leurs yeux – tandis que le tableau dans son ensemble montre la tâche du peintre : dire, malgré tout, le Dieu caché dans les mirages et les splendeurs de la création.

Voici donc *Le Printemps* de Nicolas Poussin, l'ouverture d'un cycle de quatre tableaux, *Les Saisons*, presque l'œuvre ultime du vieux peintre, dont la main tremble de plus en plus – œuvre aux multiples niveaux de lectures, où certains voient la confirmation d'un Poussin syncrétiste et panthéiste, convoquant des scènes bibliques sans respect de leur chronologie, préférant le cycle perpétuel des saisons au déroulement linéaire de l'histoire sainte.

On a parfois douté de la foi de Poussin : les sujets religieux voisinent en effet chez lui avec les sujets mythologiques, dans des mises en scènes parfois fort proches ; du reste, n'a-t-il pas renoncé assez tôt aux commandes religieuses, aux tableaux d'autel, n'y revenant qu'à l'occasion de son dernier séjour parisien, au

¹ En écho au titre de l'exposition "Poussin et Dieu" (Musée du Louvre, du 2 avril au 29 juin 2015).

début des années 1640, séjour accompli la mort dans l'âme, vite écourté? Bien sûr, près de dix pour cent de son œuvre est consacrée à Moïse. Mais ce personnage n'est-il pas justement une figure synchrétique, mélange de Pan de l'Arcadie et d'Anubis, souvent présenté entre un dieu fleuve et des monuments égyptiens? Bien sûr, il y a ses deux séries de sacrements, l'une pour Dal Pozzo, l'autre pour Chanteloup, deux commandes auxquelles il apporta une attention toute particulière. Mais le souci de l'histoire, de la vérité archéologique, ne le dispute-t-il pas ici à la défense des articles de foi catholique?

Signets

Et la figure de Dieu le Père, sur le point de disparaître dans

Le Printemps, est pratiquement absente de toute son œuvre : il n'apparaît que dans *Le Baptême* de 1648 de la collection Wildenstein à New York, et dans le *Sacrifice de Noé* de Tatton Park, œuvre de jeunesse. Cette quasi absence contraste avec la peinture de son temps, que l'on pense à Rubens avec, par exemple, sa *Trinité* du musée des Beaux-Arts d'Anvers, de 1610-1615, à Ribera, sur le même sujet, en 1635 (Prado), à celle du Guerchin, à Santa Maria della Vittoria à Rome, en 1640, à celle de Pierre Mignard, sur la voûte de Notre-Dame du Val de Grâce, en 1663-1665, ou encore au *Couronnement de la Vierge* de Vélasquez (1636-1644) du Prado, pour ne citer que les plus célèbres.

Se garder de l'idolâtrie

La peinture de Poussin semble éviter Dieu le Père, respectant en cela l'antique prescription du décalogue. Mais elle néglige évidemment pas la question religieuse. Au contraire, par cette absence de la figure du Père, le peintre des Andelys ne cesse, nous semble-t-il, de méditer sur la tension qui est au cœur de l'art chrétien : représenter le Dieu qui a choisi de se révéler en s'incarnant tout en se défiant de l'idolâtrie, c'est-à-dire en tenant le divin pour ce qu'il est, au-delà du visible.

À cet égard, est-ce un hasard si sa première grande œuvre religieuse, de style baroque, commandée par le pape, *Le Martyre de saint Érasme*, traite précisément du refus de l'idolâtrie? Étendu devant nous dans un raccourci qui n'est pas sans rappeler, inversé, *Le Christ mort* de Mantegna, le saint allongé dont on dévide l'intestin est présenté en opposition avec une statue d'Hercule, en haut à droite, verticale, que lui montre avec véhémence son bourreau, le sommant de l'adorer pour échapper à son supplice. Employant les armes du baroque, Poussin semble nous

en montrer le risque, cette force de persuasion que le bourreau bouillonnant, aux draperies virevoltantes, veut employer ici pour convaincre le saint d'embrasser les superstitions de l'Empire. L'usage des sens, s'il n'est pas à exclure ni moins encore à mépriser dans une juste apologie chrétienne peut, s'il prend la forme d'une séduction ou d'une persuasion irrationnelle, confondre la libre adhésion de foi avec la plus basse idolâtrie.

Plus encore, dès le début de sa carrière, il semble que Poussin soit hanté par la question du silence de Dieu, de son apparente absence dans le drame de l'histoire humaine. L'un des chefs d'œuvre de sa première période romaine est son *Massacre des innocents* (v. 1625-1629, Musée Condé, Chantilly), traité en gros plan, dont la violence et le cri devant l'horreur ne seront qu'à peine égalés par Picasso dans son *Guernica*. Ici, toute la question de l'apparente absence de Dieu

tient dans le cri de cette femme en bleu adressé au ciel. Seul le sujet, dont le spectateur sait qu'il est la préfiguration du sacrifice du Christ, et non son échappatoire, suggère sa présence.

Et bientôt, en 1630, dans *La Peste d'Asdod* ou plutôt *Le Miracle de l'Arche dans le temple de Dagon*, selon le titre donné par le peintre, le sujet est à nouveau celui de l'idolâtrie et de ses conséquences. La présence du Dieu des Hébreux, captée par les Philistins, exprimée dans cette forme presque non figurative qu'est, à gauche, en partie cachée par une colonne, l'arche, provoque la mort par la peste de ceux qui ont voulu s'en saisir. N'est-il pas étonnant que ce soit ce sujet, peu abordé dans l'art, que Poussin ait retenu pour renoncer, à trente ans, aux séductions immédiates de la couleur et leur préférer la rationalité du dessin et la mise à distance des choses par la représentation de l'architecture ?

Paul
Guillon

Le détour par Moïse

Or c'est Moïse, nous l'avons dit, qui occupe une large place dans sa peinture religieuse et dans son œuvre en général, lui qui, précisément, ne vit jamais le Seigneur que de dos (*Exode* 33,23). Il semble que Poussin ait tenté de frayer, par cette figure biblique, un chemin vers la représentation du Dieu caché dans l'histoire des hommes. Dans *L'adoration du Veau d'or* (1634,

National Gallery), nous voyons de nouveau dénoncée l'idolâtrie, et avec elle l'ambiguïté de toute représentation du sacré. Dans *Le Miracle de la Manne*, la présence de Dieu est seulement suggérée, dans l'anfractuosité du rocher, au fond à gauche, d'où sourd une lumière d'orage, dans le geste de Moïse, montrant le ciel, et par les mains de quelques Hébreux levées vers le ciel. Le miracle lui-

même est à peine visible – des flocons, ici ou là, dans l'air, sur le sol et dans quelques paniers, que le spectateur ne découvre qu'en s'approchant au plus près de la toile. Ce sont d'abord et surtout les réactions des hommes, leurs passions, qui sont manifestées par le peintre, dans cette mise en scène à la fois logique et pleine de surprises qui veut rivaliser avec l'art dramatique. Et rares sont les personnages de ce drame qui semblent y voir l'œuvre de Dieu.

On est loin du tableau du Tintoret, sur le même sujet, dans la version de la Scuola di San Roc-

co (1577), montrant un Dieu de lumière jetant la manne par dessus son nuage. Ici, chez Poussin, Dieu est tout à la fois présent et caché. Les hommes agissent en fonction de son œuvre mais, pour la plupart, l'ignorent.

Plus nette encore est cette apparente absence de Dieu dans *L'Éliézer et Rebecca* du Louvre. Aucun symbole, si ce n'est le titre du tableau, ne nous indique de quoi il s'agit, ne nous dit le sujet religieux. Et pourtant c'est bien le mystère de l'élection qui est livré ici, discrète préfiguration de l'Annonciation.

Signets

La question de la mort et celle du silence de Dieu, posées avec vigueur dans son *Massacre des innocents* sont également prolongées par les nombreux tableaux figurant Moïse déposé sur les eaux et sauvé d'elles. Sans proposer de réponse facile, Poussin emprunte avec le Dieu de la Bible le détour de l'histoire. C'est le cas par exemple dans son *Moïse déposé sur les eaux* de 1654, ou dans les deux *Moïse sauvé des eaux* du Louvre, qui expriment toujours ce mystère d'un Dieu qui laisse la mort faire son œuvre dans le monde et qui en même temps propose discrètement son salut. La figure de Moïse assume effectivement bien des personnages de la mythologie, mais elle préfigure surtout le Christ, sa fuite en Égypte (à cause, justement, du massacre des innocents), son

baptême dans les eaux de la mort et sa résurrection. Par ce détour, Poussin suggère Dieu tout en le tenant à distance, propose un chemin, loin de toute démonstration sensible du baroque tridentin, sollicite la liberté du spectateur.

Mais il n'en est pas moins clair sur l'interprétation à en donner. Pour preuve ses nombreux tableaux sur la fuite en Égypte, et notamment, *Le Retour d'Égypte*, traité deux fois, en 1629-1630 et en 1632-33, qui montre une Sainte Famille traversant en barque un fleuve, des anges au-dessus d'eux présentant à Jésus les instruments de sa Passion. Et, de même, ses *Repos durant la fuite en Égypte* font directement écho aux tableaux traitant de Moïse sauvé des eaux,

avec la présence d'éléments architecturaux égyptiens dans chacun des tableaux. Dans la version du musée de l'Ermitage, ce sont même des Égyptiens qui servent Jésus, au lieu des anges habituels.

À chaque fois, les deux thèmes se répondent, proposant un chemin de révélation de l'un à l'autre, mais restant toujours dans les registres de l'exil et de la vie cachée.

L'Incarnation : manifestation par excellence du Dieu caché

Et lorsqu'il aborde de front la vie publique du Christ, Poussin se garde d'indiquer, par quelque signe que ce soit, sa divinité. Non qu'il la nie, bien au contraire ! Maniant avec un art consommé la litote, il traduit en image comme peu d'autres peintres avant et après lui le mystère de l'Incarnation, celui d'un Dieu qui, pour approcher et sauver les hommes, cache sa divinité dans son humanité. Comme l'a montré Marc Fumaroli dans *L'École du silence*², le Christ qui accomplit des miracles ou prononce une parole d'autorité, se tient, au sens littéral, au niveau de ceux qu'il guérit ou délivre. Il est le seul dans ce cas. Tous les autres personnages de son œuvre qui prononcent une parole performative sont toujours présentés surélevés pour justifier leur pouvoir. Romulus, dans les deux *Enlèvement des Sabines* (Louvre et MET), se trouve sur un haut piédestal pour, d'un

geste, mettre en mouvement ses soldats. Pierre, dans *La Mort de Saphira* (Louvre), se tient légèrement en hauteur sur une double marche pour que s'accomplisse le châtement divin. Jésus, au contraire, dans *Les aveugles de Jéricho* ou dans *La femme adultère*, par exemple, est toujours peint à hauteur de ses interlocuteurs. Il est même plus bas qu'eux dans le *Baptême* de Philadelphie, de 1655-1657, où il se tient agenouillé, laissant à Jean Baptiste le premier rôle. Et pourtant, son mouvement oriente toute la scène, traduisant sa puissance. Et c'est ainsi que s'abaissant il manifeste, paradoxalement, une plus grande puissance que ceux qui ont besoin de s'élever pour exercer leur pouvoir. Poussin traduit ainsi l'un des paradoxes de l'Incarnation : Dieu révèle sa toute-puissance en s'abaissant jusqu'à nous. Il dit la plénitude de sa divinité en la cachant dans son humanité.

Paul
Guillon

Dieu dans le paysage ?

Cette présence cachée de Dieu se retrouve aussi dans plusieurs

des paysages de Poussin. Notons à cet égard que son entrée tar-

2 Marc FUMAROLI, *L'École du silence*, Champ-Flammarion, 1998, p. 221-227.

Signets

dive et magistrale dans le genre du paysage à l'âge de 35 ans, je veux dire du paysage avec éta- gement de plans successifs et sans sujet d'histoire au premier plan, s'accomplit probablement par ces deux tableaux qui ont pour sujet des évangélistes : *Paysage avec saint Matthieu et Saint Jean à Patmos*. Là où Caravage, quelques années plus tôt, montre saint Matthieu inspiré par un ange dans une chambre close, en déséquilibre sur son tabouret, dans son tableau de la chapelle Contarelli à Saint-Louis-des-Français, Poussin garde l'ange, mais inscrit l'un et l'autre au premier plan d'un paysage, parmi des ruines antiques dont il fait les remplois de la théologie chrétienne en train de naître. Et dans son *Saint Jean à Patmos*, le piédestal à gauche en forme de croix suggère ces semences du Verbe dans la philosophie antique que saint Jean peut reprendre dans ses écrits. Là, l'ange a disparu. Pas de vision comme chez Greco, par exemple. La présence de Dieu, inscrite dans l'histoire, est simplement suggérée par le déploiement du paysage, la création livrée au travail des hommes, le temps qui se déploie dans le cours du fleuve, qui érode ces constructions devenues ruines – tant et si bien que l'on a pu forger l'image d'un Poussin panthéiste.

On pourrait même considérer que deux de ses plus célèbres tableaux de paysages profanes, son *Paysage avec l'enterrement de Phocion*, de 1648 et son pendant, le *Paysage avec les cendres de Phocion*, de la même année, ne sont pas sans résonances théologiques. Phocion, homme politique grec condamné à mourir pour avoir mené une politique impopulaire mais nécessaire, n'est plus qu'un corps suggéré, caché sous un linceul, porté par deux hommes sur une civière dans le premier de ces deux tableaux. Dans le suivant, il a totalement disparu. Seul demeure le paysage, la vie des hommes heureuse rendue possible par le sacrifice, l'effacement de cet homme. Ne peut-on pas voir, dans le linceul du *Paysage avec l'enterrement de Phocion*, une discrète allusion au sacrifice du Christ, à une mise au tombeau et, dans la verticalité du *Paysage avec les cendres de Phocion*, comme une image de l'Ascension? Phocion n'est-il pas la figure du juste mis à mort pour tout le peuple? Ainsi, le paysage devient-il le déploiement de l'œuvre divine, du mystère de la grâce, et en même temps l'image de l'effacement de Dieu aux yeux des hommes, ignorant, comme la plupart des personnages dans le paysage, de qui ils tiennent leur vie.

Les Saisons : un hymne eucharistique ?

Mais revenons aux *Saisons* – paysages de la fin. Après *Le Prin-*

temps, ses ombres et ses verts, sa fraîche humidité, vient *L'Été*, ses

jaunes, sa chaleur. Le tremblement irrésistible de la main du peintre l'oblige à procéder par petites touches, fait trembler l'air comme sous l'effet d'une chaleur intense. C'est la moisson. L'un des ouvriers se désaltère au goulot d'une gourde. Des femmes lient des gerbes, un homme les porte sur son dos. Une montagne blanche au loin, toujours. Un village, là-bas, à ses pieds. À mi-distance, quelques bâtisses sur des hauteurs, à droite. Au premier plan Booz, debout, drapé de jaune, indique d'un geste à *Ruth* qu'il l'autorise à glaner. Bientôt, il épousera cette étrangère, et de leur lignée naîtra, un jour, David. Comme toujours Poussin conjoint références bibliques et mythologiques : *Ruth* est aussi la figure de Cérés, la déesse des moissons. Pourtant, par-delà le plaisir du regard qui glisse d'un plan à l'autre, jouit de cette scène champêtre, la présence de Dieu s'impose, discrète, omniprésente, avec l'annonce de l'Eucharistie. Les pains, nombreux à gauche, sous l'arbre, si vite réalisés à partir du blé, sont bien incongrus ici, aux champs, preuve s'il en est que ces blés annoncent autre chose, une autre transformation, tout comme la rencontre de *Ruth* et de Booz porte en germe David, et par lui le Christ qui réunira dans l'Eucharistie tous les peuples de la terre. Tout le tableau est comme le dévoilement de la présence de Dieu, dans sa création rédimée, mais toujours dissimulée dans le paysage : suggérée par l'action

charitable de Booz, par le titre du tableau qui annonce l'œuvre souterraine de salut par leur prochaine union, elle est aussi indiquée par ces blés, dont les ouvriers – qui rappellent peut-être la parabole des ouvriers de la dernière heure – ignorent ce qu'ils préfigurent.

Puis vient *L'Automne*. Ses bleus. Sa montagne, toujours, au fond, pointue cette fois, à laquelle fait écho une bâtisse, en pointe elle aussi, sur une hauteur à droite. Les villages qui de loin en loin creusent l'espace. Une femme à droite porte des fruits sur sa tête. De dos, elle s'enfonce dans l'image et nous conduit. Une autre femme sur une échelle, de dos elle aussi, cueille des fruits sur l'arbre. Sont-ce les mêmes fruits que ceux du *Printemps*? À mi-distance un jeune homme semble jouer sur l'autre rive. Et puis, au premier plan, comme à chaque fois, le sujet du tableau : ici deux hommes qui portent une énorme grappe de raisin. Ce sont, dans le livre des *Nombres*, les éclaireurs envoyés par Moïse en Terre promise, cette terre alors peuplée de géants. Poussin respecte le texte biblique à la lettre : la grappe est démesurée, preuve que les Cananéens sont gigantesques et que, partant, la Terre promise leur est inaccessible. Et en même temps, il y a dans la démesure de cette grappe – figure évidemment christique et eucharistique – quelque chose qui rappelle les distorsions d'échelle propres à certaines

Paul
Guillon

Annonciations dont a parlé Daniel Arasse : *L'Annonciation* de Domenico Veneziano, avec son portail à poignée d'armoire, celle de Piero della Francesca, à Pérouse, avec son marbre démesuré au fond de la colonnade, qui disent à chaque fois l'impossible représentation de l'Incarnation, l'inouï de l'entrée de l'éternité dans le temps, de la divinité dans l'humanité⁴⁵. N'y a-t-il pas, discrètement, comme toujours chez Poussin, cette même figuration de la présence inouïe, incroyable, décalée, de Dieu dans l'Eucharistie, d'un Dieu qui se fait pain et vin, nourriture et boisson, dans cette grappe incongrue au centre de l'image ?

Signets

Et puis *L'Hiver*, ses gris sombres, et les taches de couleurs perdues de ces hommes luttant en vain contre la montée des eaux. C'est le Déluge. La vision du peintre semble désespérée. Car nous savons que l'homme à droite, l'enfant qu'il tire vers lui, la femme sur la barque, qui tentent de se sauver seront finalement engloutis sous les eaux. À gauche se tient le serpent, leitmotiv poussinien, figure répétée de la mort de tableau en tableau, dont on a pu dire qu'il formait, dans son zigzag, comme la signature du vieux peintre tremblant. Lui seul sans doute, parmi ces créatures du premier plan, survivra au déluge. Mystère du mal que le Déluge n'est finalement pas parvenu à engloutir...

Au centre de l'image un homme joint les mains vers le ciel, vers l'éclair, en vain – comme si Poussin, méditant en même temps sur le récit d'Élie, pour qui Dieu n'était pas dans l'orage, dénonçait cette fausse figure de Dieu. Dieu est donc apparemment totalement absent de l'image. Il y a pourtant l'arche, en haut à gauche, sous un soleil mourant, dans laquelle se tient, invisible, le seul juste par lequel toute l'humanité est sauvée. Forme discrète, à la limite du non figuratif, elle rappelle l'arche de la *Peste d'Asdod*. Même si le thème du déluge est d'abord une figure du baptême, de ces eaux de la mort par lesquelles toute l'humanité peut accéder au salut, sans doute l'arche rappelle-t-elle aussi, dans le droit fil des deux tableaux précédents, le tabernacle qui renferme l'hostie, le seul juste – présence d'un Dieu toujours caché.

Et si nous revenons au *Printemps*, dans ce cercle indéfini des *Saisons*, nous comprenons que cet ensemble, aux multiples réseaux de sens, est sans doute tout entier une méditation sur ce Dieu qui se dérobe au commencement de l'histoire et qui, pour rejoindre les hommes, demeure caché sous les espèces du pain et du vin, sous les signes du blé et du raisin. Déjà, le fruit d'or qu'Ève montre à Adam, mûri sur l'arbre, symbolise bien sûr le fruit de la connaissance du bien et du mal qui conduit à leur perte. Il

peut sans doute préfigurer aussi l'Eucharistie qui accomplit la création et permet aux fruits de la terre non plus de détourner du Créateur mais de conduire à Lui.

Ainsi la tâche du peintre, dans cette civilisation de l'image qu'est le christianisme : se tenir sur ce fil d'une représentation qui ne soit pas idolâtre, et qui tout à la fois révèle en montrant ce Dieu qui se cache.

Poussin n'élude pas du reste le tragique de cette situation : *Le Printemps* comme *L'Hiver* disent surtout la perte, l'absence, la tragédie d'une humanité à distance de Dieu qui se tient bien souvent silencieux, peut-être absent, et qui n'a pas aboli la mort. Il y a cette tension, toute picturale, celle du désir, entre la présence et l'absence, dans tout l'œuvre de Poussin – que l'on pense aux *Bergers d'Arcadie*, à *Orphée et Eurydice*, à ce *Jeune homme tué par un serpent* et tant d'autres... –, de même qu'il y a dans l'Eucharistie, et plus largement dans les sacrements, cette tension entre

ce qui est déjà là, mystérieusement présent, et ce qui doit encore venir à la fin des temps. Ce n'est donc sans doute pas un hasard, au-delà des vicissitudes des commandes, si Nicolas Poussin a consacré deux séries aux sacrements. Dans un article de la *Nouvelle Revue Théologique*⁴, Jean-Marie Hennaux soulignait le fait que l'adoration eucharistique était autant le rappel d'une distance entre Dieu et nous (que la communion pourrait faire oublier) que la marque d'un hommage à la présence inconditionnelle de Dieu dans ce sacrement. Ainsi en est-il aussi de la peinture « religieuse » de Poussin. Signe discret d'une présence de Dieu, sa peinture est d'abord le témoignage d'une distance et d'un chemin à parcourir, chemin suggéré par ces routes sinueuses dans le paysage, par ces cris ou ce silence inquiet des êtres humains devant la mort, par cette création en partie rédimée par la beauté de l'art et où se livrent, discrètement, quelques traces du Créateur.

Paul
Guillon

Paul Guillon, né en 1973, marié, un enfant, agrégé d'histoire, enseigne l'histoire-géographie au Collège Stanislas (Paris) et l'histoire de l'art dans le supérieur (ISEP). Il est aussi poète. Son dernier recueil, Tes empreintes, est paru chez Ad Solem en 2014.

⁴ Jean-Marie HENNAUX, « L'adoration eucharistique », in *Nouvelle Revue Théologique NRTb*, 4, Vol. 123 (Octobre-Décembre 2001).

Que se produit-il dans l'instant que nous nommons « changement » ? La discussion à ce sujet n'est pas close. La condamnation par l'Église du remplacement du mot « transsubstantiation » par celui de « transsignification » n'a pas plus mis fin à la dispute que l'insistance de Luther sur le « est » dans « Hoc est enim corpus meum » n'avait pu convaincre Zwingli et Calvin. Ceux qui refusent le « changement » soulignent que rien ne change de façon évidente dans ce que nous nommons pain. Ce que les paroles du prêtre « causent » ne pourrait donc se situer que sur le plan de la « signification ». Mais cette nouvelle signification a obtenu par les paroles de Jésus une sanction divine, ce qui nous permet de dire que le pain consacré *est* ce qu'il signifie grâce aux paroles de Jésus. Les partisans de la « transsubstantiation » se considèrent à l'inverse comme les gardiens de la conformité de la foi lorsqu'ils insistent sur l'idée que ce qui se produit ici est précisément un miracle.

Le concept de miracle ne s'applique pourtant certainement pas à ce changement. Les miracles ne consistent en effet pas dans de l'invisible auquel il faudrait croire, mais en des transformations dans le visible qui ne trouvent aucune explication

au sein du visible et qui font ainsi signe vers l'invisible. Un tel miracle est par exemple celui de la conception virginale, signe de la filiation divine de Jésus, qui elle-même n'appartient pas au monde empirique. La tradition scolastique, usant de concepts aristotéliens, parlait d'un noyau essentiel des choses, support des qualités empiriques par lesquelles nous identifions les choses, mais qui n'est lui-même pas connu parce qu'il ne nous est accessible que de façon indirecte, par ses « accidents ». À ce noyau essentiel s'appliquent les mots de saint Thomas : « *Essentiae rerum nobis sunt ignotae* – Les essences des choses nous sont inconnues ».

En ce qui concerne les espèces eucharistiques, les caractéristiques inchangées du pain ne sont plus supportées par un tel noyau essentiel, mais sont maintenues dans l'être par l'action divine, tandis que le noyau essentiel, la « substance », est maintenant le corps du Christ, qui ne se laisse pas reconnaître à travers les accidents dont nous faisons l'expérience : « la vue, le goût, le toucher sont pour toi sources d'illusions ». Les qualités dont nous faisons l'expérience ne sont pas celles du corps du Christ. Ce n'est pas le corps du Christ qui devient rond, blanc et liquide.

Que l'espèce soit celle du pain n'est bien sûr pas dû au hasard. L'espèce du pain est le signe que le corps du Christ est pour notre âme nourriture de vie éternelle. Cette conceptualisation de ce qui se produit dans le changement est adaptée à ce qu'elle veut exprimer, ce qui n'est pas le cas du terme de transsignification. Il suppose en effet que ce qui se produit ici n'est au sens strict rien de surnaturel, mais se joue à un niveau secondaire de signification qui nous est totalement accessible. Ce n'est que par un acte d'assignation que le pain devient le corps du Christ, par un acte collectif de mémoire.

Signets

Mais le concept de transsubstantiation contient également une supposition philosophique erronée. Il suppose en effet que le pain est une substance. « Substance » signifie ce qui se suffit à soi-même, ce qui est par soi-même. La substance, le noyau essentiel qui est par soi-même d'une chose implique que celle-ci a une constitution dynamique propre, une structure téléologique propre, qui permet aux choses naturelles de tendre vers quelque chose, et d'abord et avant tout vers leur propre affirmation de soi. Le paradigme de la substance a toujours été l'être vivant. Un cheval tend vers quelque chose. C'est être d'une certaine façon, que d'être un cheval. Ce n'est pas être d'une certaine façon, que d'être une voiture. Une voiture ne tend vers rien. Ce n'est que pour nous que la voiture est

quelque chose, une unité, c'est-à-dire une voiture. La voiture ne réclame pas, d'elle-même, que l'on fasse le plein. Elle n'a pas soif d'essence. Le pain n'est pas non plus une substance naturelle, il n'a pas de « physis ». À la différence des liaisons chimiques, par lesquelles naissent de nouvelles substances, il n'est qu'un mélange d'ingrédients qui ne demandent pas à être mélangés. Pour nourrir le corps, il faut une nouvelle dissociation, celle de la digestion. En d'autres termes, il n'y a pas de substance du pain qui pourrait être transformée en la substance du corps du Christ, et pas de processus que nous pourrions nommer transsubstantiation. Le pain est défini par une série de qualités. Il n'est rien au-delà de ces qualités. C'est précisément pour cela que les sens ne sont pas trompés par la forme du pain dans le pain eucharistique. Lorsque quelque chose ressemble à du pain, a le goût du pain et est fait de grains de blé moulus, c'est du pain, que ce soit après ou avant le changement. Et lorsqu'il cesse - parce qu'il est réduit en miettes ou pourri - d'être du pain comestible, il cesse alors d'être le corps du Seigneur. Il n'y a pas là un deuxième changement, qui annulerait le premier.

Que se produit-il alors dans le changement ? Il est bon de se souvenir que notre terme « substantia » n'est pas seulement la traduction du mot grec « hypostasis », mais aussi du mot

«ousia», qui en allemand peut lui aussi signifier «essence». Il appartient à l'essence du pain d'être comestible, d'être nourriture. Pas comme s'il tendait «de lui-même» à être mangé. Il n'y a pas de «soi-même» du pain. Le pain n'est pas vivant et ne tend donc de lui-même absolument à rien. En d'autres termes, le pain n'est pas une substance. Il y a certes une «essence» du pain, mais cette essence n'existe qu'à l'intérieur du monde humain, du monde de la «signification». Ce qu'il signifie à l'intérieur de ce monde, il l'est. Il n'a pas d'être en dehors de celui-là.

Il y a certes un pain qui, de lui-même, tend à être du pain et à servir de nourriture aux hommes. Il y a le «vrai pain». Mais c'est le pain eucharistique. Il veut être mangé, il est nourriture dans un sens éminent, c'est-à-dire nourriture qui dure, nourriture de la vie éternelle. C'est le Seigneur lui-même. Il ne s'agit pas là de métaphores, aussi peu que lorsque nous nommons Dieu «lumière». La lumière qui est diffusée par le soleil, la lune et les étoiles n'est qu'un *mode* de la transparence, de la clarté, de l'ouverture de l'ouvert, une possibilité de l'illumination. Et peu lui importe l'effet qu'elle produit, l'illumination. Alors que Dieu est purement et simplement la lumière, «et aucune obscurité n'est en lui». Il en est de même de l'être-pain. Peu importe à notre pain quotidien sa signification à l'intérieur du monde

humain. Rien ne lui importe. Il n'est pas un soi. Le pain du ciel est du pain, parce qu'il veut être pain. Son être-pour-nous est son être-en-soi. En d'autres termes, il est «le pain véritable». (Cela n'a pas de sens que des catholiques orthodoxes s'élèvent contre l'utilisation de l'expression «pain sacré». La liturgie de l'Église parle dans la première prière eucharistique de «panem sanctum», et la bénédiction eucharistique est la suivante : «tu nous as donné le pain du ciel, qui contient toute douceur.» Pourquoi n'aurions-nous pas le droit de parler de pain véritable ou de pain sacré alors que le Christ lui-même se nomme ainsi ? Il faut bien sûr expliquer aux enfants ce que cela veut dire que le Christ lui-même est ce pain. Il ne célèbre pas la cène avec nous. Il ne se mange pas lui-même, mais il rassemble la communauté pour le repas et se donne à elle.) Les espèces sous lesquelles il se rend présent ont leur être dans l'être-pour-nous. C'est précisément pour cela que le pain est présence du corps du Christ aussi longtemps qu'il est pain. C'est-à-dire aussi longtemps qu'il est comestible, qu'il n'est ni moisi, ni pourri, ni émietté jusqu'à être invisible. Mais tant que les miettes sont perceptibles, nous devons, comme l'écrivit Saint Cyrille de Jérusalem, les considérer comme de la «poudre d'or». L'idée de Luther, selon laquelle ce n'est qu'à l'instant où nous le recevons dans la foi qu'il s'agit du corps du Christ, méconnaît qu'un aliment demeure un ali-

Robert
Spaemann

ment même lorsqu'il est dans l'armoire, destiné à être mangé, et que même l'hostie perdue dans la forêt vierge conserve cette destination. Elle peut être retrouvée. Certes, si l'humanité disparaissait de cette planète, le monde humain, monde des significations, disparaîtrait également. Le pain ne serait alors plus du pain et ne serait pas non plus le corps du Christ.

Que résulte-t-il de ces réflexions ? Le mot « transsubstantiation » contient une supposition erronée : il y aurait quelque chose qui serait comme une substance du pain, qui serait

indépendante de la signification dans le monde humain. Le mot « transsignification » fut inventé pour mettre ceci en évidence et pour s'élever contre une interprétation matérialiste du processus eucharistique. Mais ce terme est de nouveau trompeur, puisqu'il ne dit pas que, pour les choses artificielles, la signification est leur être. Il serait donc préférable d'employer le mot « substantiation », puisque dans le processus du changement, ce qui n'était pas d'abord substance devient substance. Le pain devient le « pain véritable », qui veut être pour nous du pain, le pain de la vie éternelle.

(Traduit de l'allemand par Marie-Christine Gillet-Challiol. Titre original : „Substantiation“ Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung)

Signets

Robert Spaemann est professeur émérite de philosophie à l'Université de Munich. Parmi ses ouvrages traduits en français : *Glück und Wohlwollen*, Klett-Cotta 1990, *Bonheur et bienveillance*, trad. S. Robilliard (ainsi que les 4 ouvrages suivants) PUF, collection « philosophie morale », 1997. *Moralische Grundbegriffe*, Beck 1982, *Notions fondamentales de morale*, Flammarion, collection « champs », 1999. *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Klett-Cotta, 1998 (rééd.) *Hora Decima*, Un Philosophe face à la révolution, collection « cité », 2008. *Personen-Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand*, Klett-Cotta 1996, *Les Personnes – Essais sur la différence entre quelque chose et quelqu'un*, Cerf, collection « Humanités », 2010. *Pour une introduction à la pensée de R. Spaemann*, Voir l'article de Stéphane ROBILLIARD, *Engagement et réflexion ; introduction à la pensée de R. Spaemann*, dans *Communio*, n° XXXV, 4 – juillet-août 2010, p.97.

Lors de la réunion internationale
des éditions de *Communio*
qui se tiendra à Paris du 28 avril au 2 mai 2015,
l'édition francophone de *Communio*
fêtera ses 40 ans

Programme et renseignements au
secrétariat de *Communio* :
01 42 78 28 43 les mardi et jeudi et revue@communio.fr

Dossier

Les quarante ans de *Communio*



Hans Urs
von Balthasar



Un programme : *Communio*

Dossier

Du haut de quelle tour de guet notre nouvelle revue veut-elle scruter l'immense cohue que provoque aujourd'hui l'affrontement des diverses visions du monde et lancer quelques signaux de reconnaissance? La communauté qui se réclame du nom de Jésus-Christ a dû, au cours de sa longue histoire, repenser sans cesse sa situation entre Dieu et le monde. Son être même lui interdit de s'enfermer dans chacun des mots d'ordre qu'elle fait siens, mais qu'elle doit comprendre dans une dynamique toujours ouverte. Pendant les premiers siècles, cette dynamique était tendue jusqu'à la contradiction : les chrétiens se reconnaissaient comme le petit groupe formant, face au monde extérieur hostile et ténébreux, une communauté (*koinônia*, *communio*) d'amour réciproque, fondée et nourrie par l'amour de Dieu manifesté et donné en Jésus-Christ. Malgré cela, cette communauté savait dorénavant qu'elle était « catholique » (déjà chez Ignace d'Antioche, *Aux Smyrniotes* 8, 2), c'est-à-dire universelle, et donc normative pour le monde entier. A-t-on jamais vu tension plus forte! Elle ne pouvait être as-

sumée que dans une conscience « naïve » de foi. Le souffle de l'Esprit Saint pousse alors la barque toujours plus loin (voir les *Actes*). Malgré les persécutions, la doctrine se répand d'une manière extraordinaire; finalement l'empereur lui-même se convertit. Depuis lors, la communauté fondée par le Christ, et le monde, en viennent à se recouvrir, même si la totale pénétration du monde par le levain chrétien reste une tâche toujours proposée, jamais accomplie. Au moyen âge, la tension diminue, parce que l'aire de l'Empire et celle de l'Église sont arrivées à coïncider, formant ensemble la chrétienté. Esprit et structure sont informés l'un par l'autre, et la tension nécessaire entre les deux donne tellement l'occasion de tenter des réformes toujours nouvelles que le problème bien plus important des relations entre l'Empire chrétien et le monde païen qui s'agite à ses frontières menace de disparaître de la conscience. D'où les gauchissements bien connus qui apparaissent quand on va vers les Temps Modernes. D'abord la funeste association entre l'impérialisme et la mission, puis un certain accent mis par la Contre-Réforme sur la

structure hiérarchique et institutionnelle de la communauté chrétienne, à une époque où l'unité médiévale de l'Empire et de l'Église est définitivement brisée. Mais les communautés protestantes, reprenant à leur compte en le durcissant encore le dualisme du christianisme primitif entre l'Église et le Monde, et le transformant en une séparation statique entre élus (prédestinés) et réprouvés (voir aussi le dualisme de la loi qui tue et de l'esprit qui vivifie), ne feront pas mieux, comme le montre leur pratique de la mission. Le vêtement, cousu trop serré, craquait.

Ce n'est pas en tirant le fait chrétien d'un côté ou de l'autre qu'on le fera sortir aujourd'hui de sa tension constitutive. S'il ne peut plus prétendre être universel (catholique), il tombe, lui et toutes ses prétentions – fondées sur des textes bibliques ou élevées par une hiérarchie ecclésiastique – au fumier des déchets religieux. Mais si le fait chrétien veut prétendre à l'universalité, il doit être quelque chose de particulier et de bien défini, d'unique face à la pensée de chacun. Pas simplement un phénomène singulier parmi d'autres, mais le singulier par excellence, qui pour cela même peut être universel. Cette fois, nous arrivons à un stade de la réflexion qui nésquive plus la tension initiale, mais doit la surmonter sans l'atténuer.

La conscience d'être « catholique », c'est-à-dire « universel », poussait sans cesse les meilleurs esprits à tenter le dialogue avec tout ce qui semblait séparé d'eux, pour surmonter la contradiction entre la « catholicité » et le « catholicisme » comme dénomination particulière (« romaine »). Avec le siècle des Lumières et l'idéalisme, l'idée protestante et janséniste de la double prédestination fut dépassée. Les protestants eurent alors le souci inverse de justifier l'existence de communautés constituées, mais à partir d'une conception abstraite et générale du royaume de Dieu.

Nous prenons conscience de ce stade en le nommant : *communio*.

Hans Urs
von Balthasar

Il faut ici un mot ancien, qui tient une place centrale dans le Nouveau Testament, dans la large ouverture et dans la force unifiante de sa signification : une communauté formée par l'Esprit de Dieu dans le Christ, qui vécut et ressuscita des morts pour tous les hommes. Dans les différentes formules du Credo, l'expression *sanctorum communio*, communion des saints, même si elle n'est jamais très accentuée ni bien prise en conscience, suit toujours la formule « Je crois l'Église catholique ». Le temps est venu d'en mettre en lumière les implications, car nous trouvons en elle la clef pour expliquer le monde actuel et l'heure de l'Église d'aujourd'hui. Pris dans toute la lar-

geur de ses sens, le mot est un programme, que cette revue se

propose de développer. Esquissons-le en quelques lignes.

1. Le Principe

COMMUNIO signifie communauté, au sens concret et précis : être rassemblés dans les mêmes murailles, mais aussi pour une tâche commune, qui peut être en même temps réciprocité dans la complaisance, la grâce, le don. Ceux qui se trouvent en *communio* ne passent pas de leur propre initiative dans le cercle fermé d'une communauté aux dimensions fixes. Bien au contraire, ils s'y trouvent déjà insérés et sont par avance renvoyés les uns aux autres, pas seulement pour exister tant bien que mal dans un même espace, mais pour mener à bien une tâche commune. Le fait de vivre en communauté nous invite à travailler en commun, — sans exclure le libre choix par chacun de ses modes d'action. Le fait d'être « physiquement » ensemble pose en même temps un problème qui n'a de solution que morale, spirituelle, libre. La simple coexistence acquiert ainsi sa forme humaine : la communauté. Sinon, « les autres, c'est l'enfer ».

Cependant, le fait de former une communauté, la liberté d'en construire une, de la mener à bonne fin et si possible à la perfection, ne se réalise que si l'on se met en chemin de manière consciente et réfléchie vers un but commun : on se rassemble, on prend contact, on engage un

dialogue. À ce stade très libre de concertation, il peut y avoir et il y aura dans la discussion des mouvements contradictoires : les avis se confrontent et par là-même s'affrontent et finissent par s'exclure. La phase de la discussion est la phase « critique ». Mot lourd de conséquences : *krisis* veut dire séparation (donc lutte et choix), mais aussi décision, tournure prise par les événements, et, pour arriver à une décision, recherche, enquête, procès, et finalement jugement. Tout cela est nécessaire à la découverte de la vérité. Déjà chez l'individu, la vérité doit « distinguer pour unir » ; à plus forte raison dans la communauté, où plusieurs libertés et différents points de vue doivent se frayer un passage vers une décision commune et juste.

À présent, tout va dépendre de la solidité du fondement premier, sur lequel reposent tous les processus secondaires de rassemblement et de critique. Demandons simplement : que faut-il supposer pour qu'une communication naisse entre des individus libres et raisonnables ? Suffit-il de vivre côte à côte dans la commune prison de la planète ? C'est le résultat de notre provenance génétique les uns des autres, laquelle remet en question l'image de l'individu comme « atome » indépendant. Faut-il en outre une

« communion » dans la raison et la liberté commune, dans un milieu appelé, faute de mieux, la « nature » humaine ? Mais qu'est-ce que cette nature ?

On sait que les Grecs ont pensé à une telle communion quand la nature commune ne fut plus vécue et conçue comme simple idée, mais comme réalité physique. Tel fut le cas chez les Stoïciens. Ceci présupposerait que cette réalité raisonnable qui nous englobe tous soit conçue comme une chose divine, comme le *Logos* qui s'individualise en chacun et auquel l'individu peut se référer en le reconnaissant comme norme absolue. Un tel principe pourrait imprégner l'ensemble des esprits humains, les ouvrir les uns aux autres et leur permettre de communier dans la vérité théorique et pratique. Le commun et le particulier sont tous deux originels et spirituels. La liberté et la raison personnelles ne trouvent leurs racines ni dans un inconscient collectif, car les individus ne pourraient pas alors communier dans leurs différences essentielles, ni dans une « nature » qui leur donnerait simplement les possibilités et le matériau nécessaires pour décider de leur destin personnel, à l'intérieur duquel chacun resterait solitaire. Ce qui est grandiose dans l'idée antique de la communion entre tous les hommes, c'est que l'on peut participer à la fois concrètement et en commun à ce qui est spécifiquement humain, au *logos* comme raison « libre ».

Cela n'est possible que si les individus participent à un principe divin « librement » raisonnable, toujours présent par avance, dont la « liberté » (comme supériorité sur les contraintes) se trouve en accord avec la « liberté » humaine (comme possibilité de suivre la loi du *logos* ou de la Nature totale).

Mais une telle conception du monde, qui ne distingue pas entre Dieu et l'homme, est aujourd'hui, après la Bible, irrémédiablement dépassée. Une raison absolue, dans laquelle communient tous les hommes, n'est encore pensable que de deux façons : ou bien, dans le christianisme, comme raison divine transcendante au monde et qui, dans une liberté véritable, nous permettrait de participer à elle par grâce (et c'est par égard à cette transcendence seulement qu'on pourrait l'appeler divine). Ou bien alors comme le but utopique d'une évolution du monde qui, s'élevant à partir de la matière, pousse les individus à se surpasser « vers l'avant », vers la réciprocité d'une communion sans limites dans la raison et la liberté totales. On pourrait, on devrait tout planifier dans cette direction, au besoin en supprimant par la violence révolutionnaire toute réalité privée qui freine. Cet idéal, apparemment si proche, presque à portée de la main, il faut le saisir par tous les moyens et le faire entrer de force dans le réel.

Hans Urs
von Balthasar

Pour les chrétiens, au contraire, la communion que Dieu établit dans l'humanité par le Christ est fondée de deux manières :

1) En Dieu même, qui ne pourrait offrir une communion personnelle avec lui et entre les hommes s'il n'était pas déjà en lui-même communauté insondable : complaisance des personnes l'une dans l'autre, échange réciproque, qui suppose le respect de la liberté de l'autre par charité. Partout où la Trinité en Dieu (qui seule peut Le faire apparaître comme Amour absolu concret) n'est plus prise en vue, l'idée d'une communauté

humaine parfaite ne peut arriver à son plein essor.

2) D'autre part en l'humanité elle-même : si l'homme n'était pas créé à l'image de Dieu et pour Lui, il n'éprouverait pas en lui cette passion qui le pousse à rechercher une communion toujours plus parfaite entre les hommes, telle qu'il peut la projeter dans le cadre des relations terrestres. Contact, dialogue, communauté des biens, ne sont évidemment que des moyens de l'approcher. La chose même reste finalement transcendante, inimaginable.

Dossier

Il ne reste plus que cette alternative : ou bien la communion chrétienne dans le principe réel du *logos* divin qui nous a été donné en Jésus-Christ, comme terme et cime des promesses anciennes, comme possibilité d'une communion totale. Ou bien le communisme évolutif qui, inspiré du pathos juif de l'espoir vers l'avant, tend à la communion totale comme résultat parfait d'un monde et d'une humanité se réalisant eux-mêmes. On le voit : ce n'est que dans le premier cas que la communion est un principe réellement donné et présent. Dans le deuxième, le communisme reste, malgré tous les efforts pour y parvenir, un idéal, et les moyens pour arracher sa venue ne correspondent pas à la spontanéité requise par l'

« humanisme positif ». Les *Actes des apôtres* décrivent le communisme spontané des premiers chrétiens : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais tout était (considéré comme) commun » (4, 32). Ce verset trouva un écho profond dans la théologie des Pères et jusque dans la scolastique. Les fondations successives d'ordres religieux sont toujours comme une actualisation de la communion réelle et réaliste vécue par les premiers chrétiens. Mais ce verset exprime essentiellement un état d'esprit. Car s'il s'agit bien de propriété personnelle qui n'est considérée ni utilisée par personne comme privée, il se peut que saint Luc, afin de mettre en évidence la

présence agissante de l'Esprit Saint, décrive en l'idéalisant cet état d'esprit comme sur le point d'être réalisé. Il ne manque cependant pas d'ajouter une restriction, avec l'histoire d'Ananie et de Saphire (5, 1-11). L'histoire de l'Église montre avec fracas le gouffre béant qui sépare le principe réel de communion, accordé par avance aux chrétiens — le Corps et le Sang du Christ, donnés par Dieu comme la grâce de la véritable communauté avec Lui et comme principe d'une vie communautaire totale avec autrui dans un seul Esprit Saint, — et la pénible incapacité des chrétiens à vivre en conformité avec ce « Corps » et cet « Esprit ». C'est dans cet abîme que l'entreprise du communisme trouve son lieu théologique, bien que les moyens avec lesquels il tente de réaliser la communion ne puissent jamais correspondre avec ce lieu d'origine. Pourquoi? Parce que la communion fondée d'avance par Dieu repose sur son abaissement gracieux, son humilité, son dénuement, sur l'effusion amoureuse de toute la substance de Jésus-Christ, tandis que la communion qu'il faut construire de main d'homme ne pourra jamais s'imposer (si elle le peut) sans recours à la contrainte. L'intention du communisme a sa place dans la mission universelle du christianisme, mais ses moyens lui sont opposés, parce qu'ils supposent l'irréalité actuelle du principe de cette communion.

Bonhoeffer, en des antithèses tranchées rappelant Luther, a décrit le caractère inconciliable de ces deux projets de communauté, en utilisant les catégories pauliniennes de « pneumatique » (l'Esprit Saint amour donné comme arrhes dans le Christ) et de « psychique » (c'est-à-dire « ce qui vient des instincts, des forces et des dispositions naturelles de l'âme humaine ») : « Dans la communauté spirituelle vit le lumineux amour du service d'autrui, l'*agapè*. Dans la communauté psychique couve l'amour sombre d'un instinct tout à la fois pieux et impie, celui de l'*erôs*. Là se trouve l'humble soumission au frère; ici la soumission à la fois humble et orgueilleuse du frère à son propre désir. Là, toute puissance, tout honneur et tout pouvoir sont remis à l'Esprit Saint; ici, les zones de pouvoir et d'influence de caractère personnel sont recherchées et cultivées.. Là règne un amour naïf des frères, pré-psychologique, préméthodique; ici règnent l'analyse et la construction psychologiques. Là le service humble et innocent d'autrui; ici la manipulation calculatrice et scrutatrice de l'autre¹ ». Nous pouvons ajouter, en catholiques, que sans retirer la moindre force à l'opposition de ces deux états d'esprit, on peut assumer maint élément « méthodique » et « psychologique » dans le service de la communion chrétienne. Mais face à l'utilisation

Hans Urs
von Balthasar

1 Dietrich BONHOEFFER, *Gemeinschaft*, 1966, p. 22 sq.

nécessaire des moyens humains, un nouveau problème se pose.

Chrétiens, nous ne pouvons pas chercher à créer cette communion : Dieu nous l'a déjà donnée par avance en Jésus-Christ et par l'Esprit Saint « répandu dans nos cœurs ». Toute volonté d'union suppose une unité préalable, ne provenant pas de nous-mêmes ni de l'union naturelle des hommes entre eux, mais de Dieu qui nous a établis ses enfants et ses cohéritiers dans son Fils. Nous ne pouvons manipuler l'unité qui nous est donnée. Elle provient de Dieu, se réalise en lui, et nous ne disposons pas de Dieu. Que nous-mêmes restions toujours à Sa disposition, au centre même du don de la communion divine, nous l'expérimentons toujours à nouveau dans Son jugement (*krisis*). Quel homme est ouvert à l'amour de Dieu et par là au véritable amour du prochain ? Peut-être le soupçonnons-nous jusqu'à un certain point, mais ensuite les critères nous échappent. Dieu seul jugera en dernier. Et c'est parce que nous ne devons pas juger, mais laisser le jugement à Dieu qu'il est tant question de jugement dans le Nouveau Testament. Dieu, qui nous fait don de sa propre communauté et de la communion entre nous (1 Jean 1, 3-6), s'entend à distinguer (*krinein*) qui est prêt à recevoir son don et qui ne l'est pas. Mieux vaudrait éviter quelque temps le mot « critique » au lieu de l'adjoindre à tant de substantifs. Il n'appartient qu'à

Dieu. Et lorsqu'Il demande à des hommes de distinguer avec lui, qu'ils se souviennent que c'est Lui, Dieu, qui est prêt par avance à offrir la communion et qu'Il nous la donne réellement. S'Il se réserve le jugement, il ne donne par là aucun aperçu sur les limites (ou l'absence de limites) de sa grâce ; nous ne pouvons pas savoir s'il existe des hommes qui se trouvent à tout jamais hors de sa communion. « Qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui ? Qu'il reste debout ou qu'il tombe, cela ne concerne que son maître. D'ailleurs il restera debout, car le Seigneur a la force de le soutenir » (*Romains 14, 4*).

Avec une innocence difficile à excuser, la théologie de l'Église a trop longtemps joué au jugement dernier avec ses théories sur la prédestination au salut ou à la damnation ; elle n'a pas pensé assez à fond le fait que le Dieu qui se réserve ce jugement est le même qui en Jésus-Christ est descendu dans le délaissement de tous les égoïstes, de tous ceux qui veulent s'approprier l'Esprit, de tous ceux qui perdent toute relation avec Lui, dans le gouffre de toute solitude antidivine et antihumaine. C'est pourquoi personne n'a plus le droit de mettre sur le même plan l'exercice d'une nécessaire critique et la communion donnée par Dieu. Dans tout contact avec autrui, même manqué et interrompu, chacun doit présupposer l'existence d'une communion englobant tout événement, anté-

cédente, concomitante, et finalement eschatologique. L'exclusion hors de la communauté visible de l'Église (l'« excommunication ») doit toujours être considérée comme une mesure pédagogique et provisoire servant à aider le coupable (voir *1 Corinthiens* 5, 5; *2 Corinthiens* 2, 6). Et même si nous ne « savons » pas si finalement tous les hommes seront reconduits par la grâce divine à la communion définitive entre Dieu et l'homme, nous avons cependant en tant que chrétiens le droit et le devoir de l'espérer, d'une espérance toute « divine », voulue

et donnée par Dieu. Le principe qui fonde et soutient notre pensée pour tous les hommes jusqu'au dernier, notre dialogue avec le plus proche comme avec celui qui l'est moins, est une Parole de communion fondée par Dieu, non seulement promise de loin, non seulement offerte, mais réellement donnée entière à l'humanité entière. C'est dans cette Parole que nous parlons et gardons le silence, que nous nous tournons vers les autres ou nous détournons d'eux, que nous tombons d'accord ou restons en désaccord.

Concluons cette première série de réflexions en constatant que le terme de l'alternative, qui consiste à vouloir créer une communion par nos seules forces, ne pourra jamais aboutir. Lorsque se fut envolé le rêve antique selon lequel le meilleur de chaque individu comme celui de la communauté est divin, il devint impossible de proposer une médiation où tous les hommes puissent communier tout en gardant leurs libertés, et qui, réelle, n'entrerait pas en concurrence avec elles ou, seulement idéale, serait trop faible pour les unir. Il est clair ainsi qu'un inconscient collectif n'est pas la médiation propre à assurer la moindre commu-

nauté de destin de personnes libres; pas davantage un monde hégélien de l'esprit, qui n'inclut en lui les individus qu'au prix de l'abandon en lui de ce qui en fait des fins en soi. À ce prix, les individus peuvent communier entre eux dans les religions orientales aussi : mais l'identité détruit la conscience. D'autre part, ce n'est pas assez cher payé, si cette communion n'est qu'objet d'espérance eschatologique, et non insertion dans notre temps. Car alors, toutes les générations qui cheminaient vers elle sont laissées pour compte, ne servant que de matériau. Elles sont exclues de la grande fête de la communauté.

*Hans Urs
von Balthasar*

2. Portée de l'entreprise

La communion universelle (catholique) n'est pas une commu-

nion parmi tant d'autres. Elle est la communauté donnée par

Dieu, accordée en toute liberté et d'une portée sans limites. Soyons très clairs sur ce point : sa portée dépend du réalisme des présupposés, c'est-à-dire :

1) de la réalité (certes insondable) du fait que l'essence de Dieu est vie trinitaire, communion absolue, et que Dieu a créé l'homme à son image et l'a appelé à participer à sa nature (2 Pierre 1, 3).

2) du fait que Dieu s'est donné à tous en assumant toute la nature humaine en Jésus-Christ, pour sauver tous les hommes comme il l'avait prévu (1 Timothée 2,4), pour prendre sur lui ce qui avait été perdu (1 Corinthiens 5, 20), se réconcilier le monde entier dans le Christ (2 Corinthiens 5, 18 sq.), abattre dans le crucifié les cloisons qui nous séparaient (Éphésiens 2, 12 sq.). En lui, le ressuscité, il a voulu briser les frontières de la vanité, de la mort et de la solitude absolue des morts, afin de les accueillir tous dans une vie définitive, éternelle (1 Corinthiens 15, 22).

3) du fait qu'au cours de la Cène, Jésus-Christ nous a partagé son corps et a fondé ainsi la communion, non pas magique, mais sacramentelle et objective, de ceux qui participaient au repas, communion par laquelle nous participons à la nature divine de Jésus-Christ et les uns aux autres (1 Corinthiens 10, 16 sq.). En lui nous pouvons faire pour les autres quelque chose qui dé-

passer nos possibilités humaines, dans la mesure où nous avons part, dans une destinée commune avec notre Seigneur, à la souffrance du Christ qui a lui-même souffert pour son Église et en elle pour tous les hommes (Colossiens 1, 24). C'est avec lui que nous vivons, souffrons, sommes crucifiés, mourons, sommes ensevelis, que la vie nous est rendue, que nous sommes glorifiés, que nous héritons du Royaume et que nous régnerons. Communauté de destin proposée d'avance à tous les hommes et qui seule justifie la différence entre Église et Monde.

4) De cet espace sacramentel et objectif doit finalement naître, sans solution de continuité, la communion dans l'Esprit Saint. Fondée par avance en Dieu, la communauté ne supprime pas la liberté humaine. Au contraire, elle l'admet d'avance en elle. (C'est là la place de la mariologie, et c'est elle qui en dernière analyse repoussera tout soupçon de magie). L'esprit communautaire qui nous est donné n'est ni un « esprit objectif » (Hegel) seul, ni un esprit promis pour la fin des temps, mais l'Esprit absolu pénétrant nos esprits libres (Romains 5, 5 ; 8, 8 sq. : 15, 26 sq. ; Galates 4, 6 sq.), dont les aspirations deviennent en nous aussi infinies qu'en Dieu. « Tout est à vous » dans la mesure où vous appartenez au Christ, qui, lui, est dans le Père (1 Corinthiens 3, 21). C'est l'Esprit qui, pour achever l'œuvre du Christ, unit nos esprits « en un

seul corps», en les imprégnant tout entiers de lui-même (*1 Corinthiens* 12, 13). Il n'agit plus de l'extérieur, mais de l'intérieur, du centre de la liberté humaine (*1 Corinthiens* 2, 10-16; 7, 40; *Romains* 8, 26 sq.). Cette prétention catholique à l'universalité est sans analogue dans l'histoire des reli-

gions parce qu'elle ne supprime aucun élément humain au profit d'un autre, et prend en égale considération l'humain et le supra-humain; elle permet toutes les audaces, mais ses exigences sont les plus intransigeantes qui soient.

Dans le Christ est posé le fondement de la paix rétablie entre Ciel et Terre, entre le point de vue du Créateur et celui du monde créé. Celui-ci peut bien vivre en soi-même et proclamer abstraitement sa séparation d'avec le Ciel, une absence ou une mort de Dieu. Les puissances et dominations qui le mènent peuvent bien se vivre et se sentir comme agressivité, volonté de puissance, etc., et même hostiles à un Dieu de l'amour seul, des valeurs nobles mais impuissantes (Max Scheler). Une telle opposition peut bien se donner l'allure d'une réalité, voire la posséder dans son domaine (voir l'*Apocalypse*!). Elle n'en est pas moins dépassée là où, avant toute lutte dans le monde, le mur entre le Dieu du ciel et l'homme terrestre a été abattu (*Éphésiens* 2, 14 sq.). En s'abandonnant dans le Christ à la domination des ténèbres et de toutes les puissances destructrices, Dieu créa l'Eucharistie — chair déchirée, sang versé —, la communion entre ce qui semblait s'exclure définitivement. Dans l'Évangile de Jean, c'est juste à Judas que la bouchée est présentée. Dans

l'esprit de communion, le chrétien est convaincu que « ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'Amour de Dieu manifesté dans le Christ notre Seigneur » (*Romains* 8, 38). Il est permis de transposer ici les représentations liées à l'image ancienne du monde dans celles du monde moderne : les lois techniques et évolutives, les concentrations de pouvoir et les planifications, les superstructures idéologiques et les sapes de la psychologie des profondeurs, l'arme atomique, la cybernétique, les manipulations des gènes, tout est contenu par avance dans la communion, dans la paix établie, « qui surpasse tout ce qui est pensable » (*Philippiens* 4, 7).

Venons-en maintenant aux grandes oppositions qui semblent irréductibles à l'intérieur du monde, à moins qu'on n'en minimise superficiellement la portée (ce qui se retourne toujours contre ceux qui le font). Ne parlons pas de la tension entre capitalisme et

Hans Urs
von Balthasar

communisme, où tant de ressorts sont déjà détendus, mais bien de l'opposition entre Juifs et Païens, qui a commandé de façon inavouée mais centrale l'histoire du monde jusqu'à maintenant et la commande plus que jamais². Il s'agit bien ici du oui ou du non suprêmes : les chrétiens disent que la réconciliation fondamentale nous est donnée et qu'il s'agit de se l'assimiler et de la vivre ; elle n'est pas encore là, disent les Juifs, et il faut tendre de toutes ses forces vers elle, comme vers « ce qui vient ». Ce oui ou non passe comme un glaive tranchant à travers tous les évangiles. Il y est vaincu, non pas dans les dialogues, mais dans l'Agneau muet crucifié pour son peuple, et pas seulement pour lui, mais « afin de rassembler dans l'unité tous les enfants de Dieu dispersés (dans le monde) » (*Jean 11, 52*). Pierre, qui l'a renié, remet au Seigneur le pouvoir de juger et se solidarise avec les Juifs : « Je sais, frères, que vous avez agi par ignorance, tout comme vos chefs » (*Actes 3, 17*), c'est pourquoi il laisse sa chance à l'espérance immémoriale, éternelle, des Juifs en l'avenir : c'est en commun avec vous, les Juifs, que nous, Chrétiens, attendons l'arrivée (le retour) du Messie (*Actes 3, 20-26*). Paul lui-même, malgré la conversion de la « loi » à l'« Évangile », du travail de l'homme à l'action comme don, reste un pharisien issu de pharisiens et est « mis en jugement

pour notre espérance, la résurrection des morts » (*Actes 23, 6*) ; il sait ce que signifie l'élection d'Israël, et que Synagogue et Église doivent réciproquement se céder la place (*Romains 11*).

Le dialogue peut aider à supporter et à diminuer les tensions entre chrétiens, mais seule la communion y mettra un terme. Il faut citer en premier lieu la tension entre Églises orientale et occidentale, entre lesquelles existe une *communio in sacris*, communauté des sacrements, signe d'une entente fondamentale. Cette communion est-elle vraiment présente à l'esprit de la théologie occidentale, de type catholique ou protestant, dans les discussions et les projets ? Celle-ci ne s'éloigne-t-elle pas plutôt à une vitesse accélérée de la vénérable Église des origines — sauf chez quelques-uns comme Louis Bouyer ou M.-J. Le Guillou — dans sa manière de comprendre la tradition, la liturgie ou le ministère ecclésial, comme si cette Église primitive était dans le dialogue des nations quantité négligeable, et ce certainement au préjudice de ses contempteurs étourdis ? Ne dialoguons-nous pas même de préférence (peut-être pour des raisons politiques) avec l'Orthodoxie, et ne négligeons-nous pas du coup, comme si elles n'existaient pas, les Églises uniates, alors que les hommes d'Église

2 Voir ma brochure *Dans l'engagement de Dieu* (Paris, Apostolat des Editions, 1973) ; nouvelle édition, *L'engagement de Dieu*, essai/Desclée, 1990.

occidentaux portent la responsabilité de la teinte que Rome leur imposa (dans la mesure où elle est encore réelle)? Entre chrétiens aussi il y a des génocides.

Le dialogue avec les Protestants et les Anglicans ne peut être engagé positivement qu'à l'intérieur de la communion avec le Christ, avec la certitude cependant que nous n'en disposons pas nous-mêmes, mais devons nous laisser saisir par elle. Celui qui le comprendra de la manière la plus profonde, réaliste, exigeante, aura le plus de chances d'avoir raison dans les conversations, saura le mieux dépasser les arguments superficiels et les points de vue partiels pour s'élever à une vision plus universelle. Ce n'est pas en bricolant des unions entre Églises que nous nous rencontrerons à cette profondeur, mais en reconnaissant les exigences de la communion, donnée par avance dans le don que Dieu nous fait de lui-même.

Le passage aux non-chrétiens et aux adversaires du Christ s'opère graduellement, car le monde est pénétré des effets du christianisme. Encore faut-il s'assurer que les ennemis du Christ ne combattent pas des caricatures qui ne révèlent plus rien de la vérité du fait chrétien, la masquent entièrement peut-être; ne cherchent-ils pas parfois à récupérer à leur manière des préoccupations essentielles, qui incombaient aux chrétiens et que ceux-ci ont négligées? À la

limite extrême, se trouvent ceux qui restent volontairement à l'extérieur, les «apostats», contre lesquels l'Église primitive nous a si souvent et si expressément mis en garde. Elle le fait provisoirement, car même le cœur du négateur le plus endurci peut fondre, le solitaire commence à sentir le froid de la mort et à chercher en secret le secours d'une main. Que quelqu'un refuse la communion ne signifie pas qu'il puisse lui échapper en dernière instance. S'il abandonne, il n'est pas pour autant abandonné. Le chrétien, lui, pour qui la communion est le signe de ralliement, s'en remet à son Seigneur qui ne nous abandonne pas.

Il faut aussi rester en communion avec tous ceux qui connaissent Dieu, ou le divin, ou l'absolu, et tous ceux qui pensent ne pouvoir admettre ni l'un ni l'autre. Là encore, les frontières restent floues. Pensons au bouddhisme. Deux choses sont exigées du chrétien : qu'il parle avec les adeptes d'autres religions du fait de son propre engagement, et non par mode ou par sentiment de supériorité missionnaire. Il doit entrer en contact avec les Musulmans, auxquels le lien de nombreux faits bibliques, ainsi qu'avec les formes indiennes et extrême-orientales de théologie négative, où aboutissent tous les projets religieux non-chrétiens; qu'il les aborde avec le même respect et la même compréhension que jadis les Pères de l'Église. Il devra ensuite entrer non seule-

*Hans Urs
von Balthasar*

ment en dialogue, mais aussi en communion avec les marxistes. Parce que la communion est déjà là, toujours présente dans le Christ, il devra tenter, dans Sa charité, un dialogue honnête, qui sache distinguer le vrai du faux et aider son partenaire à aller plus loin, sans tour de passe-passe, ni haine ou préjugé. C'est peut-être lui, le chrétien, qu'on abandonnera, lui à qui son Seigneur, qui n'abandonne jamais, n'a pas permis d'abandonner.

Cela signifie encore une fois que la réalité de la communion comme telle n'est à la merci ni de l'homme, ni du chrétien, ni même de l'Église. Elle est un horizon vers lequel se dirige toute expérience chrétienne de Dieu et du prochain, mais elle ne se laisse pas mesurer d'après cette expérience. Il est important de le souligner aujourd'hui, où la communauté chrétienne n'est plus, pour beaucoup, qu'un squelette d'institutions, et où le petit groupe, dans lequel s'éprouve la communauté, devient pour eux de plus en plus le critère unique de la vie ecclésiale. L'Église comme Église catholique, c'est-à-dire universelle, est pour eux comme un toit séparé de leur maison, planant bien au-dessus des étages qu'ils habitent. Dans l'expérience de communion de ces groupes se trouvent certainement un grand espoir de régénération par la base, mais tout autant le danger d'une décomposition en sectes charismatiques. Tout l'effort de Paul en dialogue avec les Corin-

thiens visait à soustraire la communion ecclésiale à l'emprise de l'« expérience » purement charismatique, et à la faire sortir d'elle-même par le moyen de la fonction apostolique pour l'orienter vers la Catholicité. Cette fonction est, bien sûr, un « service », non une « domination », mais un service avec « pleins pouvoirs » pour abattre toutes les forteresses que les charismatiques élèveraient contre la communion universelle et les amener à « obéir au Christ » (2 Corinthiens 10, 5). Celui qui nivelle la fonction ecclésiale au niveau charismatique (démocratique) perd ainsi ce qui élève au-dessus d'elle-même, inexorablement et de façon cruciale, toute charge particulière : au niveau de la *Catholica*, dont l'unité ne réside pas dans l'expérience (*gnôsis*), mais dans l'amour qui renonce à soi-même (*agapè*). La première finit par détruire, tandis que l'autre construit (1 Corinthiens 8, 1).

L'*agapè* est d'abord donc reçu d'en haut. C'est seulement ensuite qu'elle peut approximativement être imitée par nous. C'est pourquoi la communion « horizontale » entre les hommes ne pourra jamais donner la mesure de celle, verticale, qui est fondée sur Dieu. Sinon nous retomberions dans l'idée d'une Église s'engendrant elle-même dans une interprétation pharisaïque de la loi, ou dans la vieille hérésie donatiste (plus dangereuse aujourd'hui que jamais) selon laquelle chaque chrétien ne peut

donner que ce qu'il réalise existentiellement.

La communion est l'horizon ultime que nous ne pouvons rejoindre ni par notre expérience ni par nos exploits; il reste le don éternellement gratuit. C'est pourquoi la prière n'est jamais dépassée et ne s'identifie jamais à l'action : « Priez sans cesse »; explicitement (comme tous les hommes de la Bible, et Jésus aussi) et implicitement dans vos échanges avec les autres, mais

aussi dans votre « chambre ». La parole est le privilège de l'homme, parce qu'il est l'image de Dieu qui, dans son essence, est Verbe. Sans la communication libre et consciencieuse dans le Verbe, la communion resterait une entreprise magico-cosmique. Nous devons toujours demander de réaliser ce qui existe à partir de Dieu, le remercier pour tout ce qui nous est donné, et toujours adorer en rendant grâces la réalité de cette communion.

3. L'exigence

Celui qui connaît l'ampleur de la communion est plus sollicité que tout autre. Il n'a pas besoin d'être un brillant penseur qui (par exemple grâce à la dialectique hégélienne) peut adopter chaque point de vue et en le distinguant lui assigner sa place légitime : l'homme qui comprend tout. Mais il doit être celui qui ne cède pas dans une situation que, comme penseur ou même comme homme, il ne comprend plus ou presque plus, lorsque l'horizon ultime où tout est commun ne lui est plus accessible. Ce n'est pas le savoir absolu, mais l'amour absolu qui englobe les adversaires. En lui se trouvent réconciliés, malgré tout, ceux qui ne se comprennent pas, qui peut-être même ne peuvent plus se souffrir. Dans le corps du crucifié, Dieu a « mis à mort l'inimitié » (*Éphésiens 2, 16*), si bien qu'il n'y a plus à strictement parler, dans un sens chrétien,

d'amour des ennemis : l'ennemi prétendu ne sait pas que dans la sphère définitive et seule vraie, son inimitié est dépassée. Certes, un bouddhiste ou un stoïcien pourrait contresigner cette phrase. L'attitude du cœur diffère pourtant. Bouddhistes et stoïciens s'entraînent à pénétrer dans la sphère sans souffrance et sans haine. Les contradictions qui les assaillent ne les atteignent pas, ils communient avec l'ennemi dans un Absolu supra-personnel. Le chrétien en revanche doit ouvrir son cœur et se laisser atteindre, provoquer, blesser jusqu'au plus profond de lui-même. Dans le Christ, Dieu est parvenu jusqu'au pécheur le plus solitaire, pour communier avec lui dans la dérédiction divine. La communauté chrétienne est fondée sur l'eucharistie, qui suppose la descente aux enfers, dans mon enfer et dans celui de l'autre. On n'a pas le droit de s'en évader

*Hans Urs
von Balthasar*

Dossier

vers une union abstraite. Il faut plutôt le courage d'avancer vers cette forteresse bien armée qu'est l'autre et d'y entrer non sans le parachute de l'Esprit jusqu'en son plein milieu, avec la certitude qu'en dernière instance elle est déjà conquise et s'est déjà rendue. Cela peut provoquer l'autre à la résistance la plus âpre : il faut la supporter, ce qui n'est possible que dans la parfaite humilité que donne la foi en l'acte divin de charité, acte qui précède le nôtre et exclut tout triomphalisme, même celui de la charité. Je n'aurai jamais le temps de triompher, car je dois me solidariser avec la situation de l'autre, tout renfermé sur soi, pour lui prouver ainsi que, même dans le plus solitaire, il y a communauté, que même vers celui qui s'est détourné complètement, quelqu'un peut se tourner. La communion est fondée sur le Samedi Saint, après le cri de l'abandon, avant que le tombeau n'ait été forcé : dans le mutisme absolu, au-delà de tout dialogue, dans le silence de l'existence avec le Seul. « Seul avec le Seul », avait dit Plotin ; ce mot s'approfondit verticalement et horizontalement dans ce fondement ultime d'où surgit tout ce qui est chrétien.

Nous ne dirons pas qu'il faudrait, en chaque discussion, évoquer explicitement ce fondement dernier. Ce serait fort indiscret. Mais il doit toujours être pré-supposé comme une réalité, parce que c'est en lui que la communauté existe effectivement. Sans quoi tout dialogue reste stérile. On cause, on fait un bout de route ensemble ; puis, quand cela devient difficile et provisoirement désespéré, on se sépare et chacun va son chemin. Seulement, il n'existe pas de double vérité, même dans l'ère du pluralisme. Chrétiennement parlant, il n'en est qu'une seule, qui ne s'est pas manifestée dans la puissance, mais dans l'impuissance de la solidarité avec le dernier des hommes. Tous les arguments introduits dans le dialogue, et qui peuvent être convaincants, convergent en dernière instance vers ce point. Toute la froide théorie de Marx plonge ses racines dernières dans un cœur déchiré par la misère des plus pauvres. C'est par ce cœur que le chrétien doit se laisser provoquer ; et le dialogue peut ensuite clarifier ce qu'il faut aujourd'hui prévoir et entreprendre.

Entreprendre ce qui, dans le monde concret, est possible n'est pas ruiner les structures, dans l'espoir utopique d'un lendemain tout autre sur cette terre. À cet irréalisme s'oppose la vérité plus

grande d'une communion déjà réellement présente. Toujours, dans chaque dialogue, c'est la vérité plus grande qui a raison, et toujours les partenaires doivent se référer à elle. La catholicité,

c'est d'admettre cette vérité plus grande, de se laisser mettre en question par elle. Et cette exigence exorbitante est la condition grâce à laquelle nous allons à la rencontre de la communion réelle, et devenons participants de celle qui nous possède déjà. Savons-nous d'ailleurs qui est le plus pauvre ? Les riches ne sont-ils pas plus pauvres que le chameau qui ne peut passer par le chas de l'aiguille ? Que le don de discernement et tout l'art dialectique de penser et de dire se manifestent dans la rivalité des visions du monde ! Augustin n'a pas eu peur devant la philosophie grecque la plus prétentieuse, ni Thomas devant la spéculation raffinée des arabes, ni Nicolas de Cuse, Leibniz, Kepler ou Teilhard devant les essais cosmologiques des Temps Modernes. Avec plus ou moins de bonheur, ils indiquent la direction, ils nésquivalent pas l'effort redemandé

chaque jour. Mais à quel point, justement parce qu'ils étaient grands, ils connaissaient la communion, et combien elle les dépasse ! Car nous sommes tous embarqués dans le même navire.

Voilà ce que nous tenterons avec *Communio*. Pas question de parler sans dévoiler toutes ses batteries, en se reposant sur la possession d'un capital de « vérités de foi ». On a déjà dit que la vérité, à laquelle nous croyons, nous dépouille. Comme des agneaux parmi les loups. Il ne s'agit pas de fanfaronnade, mais du courage chrétien de s'exposer. Des hommes entrent en communion quand ils n'ont ni pudeur ni honte à s'exposer les uns devant les autres. C'est alors que cesse d'être un paradoxe vide la phrase : « quand je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Corinthiens 12, 10).

Hans Urs
von Balthasar

(Traduit de l'allemand par Françoise et Rémi Brague ; texte revu et corrigé par l'auteur. Cet article a figuré en tête du premier numéro de chaque édition de *Communio*).

Hans Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936, membre associé de l'Institut de France, est le fondateur de la Revue catholique internationale *Communio*. En 1984, il reçoit des mains du pape Jean-Paul II le prix Paul VI pour l'ensemble de son œuvre théologique. Il meurt le 28 juin 1988, deux jours avant le consistoire qui devait le faire cardinal. Sa bibliographie, 1925-2005 (Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2005) compte 223 pages : 121 ouvrages, 537 articles (partiellement repris dans *Skizzen zur Theologie*, cinq volumes), 110 traductions.

Joseph
Ratzinger



Communio : un programme¹

Dossier

Lorsque parut le premier numéro de la revue internationale *Communio*, au début de l'année 1972, elle comportait deux éditions, une allemande et une italienne ; une édition croate était prévue. L'édition allemande était présentée par une courte introduction de Franz Greiner. La contribution théologique fondamentale, rédigée par Hans Urs von Balthasar, « *Communio* : un programme », était commune aux deux éditions. Lorsque, vingt ans après, on relit ces lignes, on

est étonné de l'entière actualité de ces paroles, qui, même dans le paysage théologique actuel, conservent toute leur force. Il faut bien évidemment se demander jusqu'à quel point la revue a rempli ce programme, et ce qu'elle peut faire pour lui être encore plus fidèle. Un tel examen de conscience ne peut évidemment pas être l'objet de mon exposé, qui veut tout simplement contribuer à rafraîchir la mémoire et à raffermir la volonté qui fut celle du commencement.

La naissance de *Communio*

Pour cela, il peut être utile de jeter un regard rétrospectif sur l'évolution de la revue, qui paraît aujourd'hui en treize langues – même si cela ne va pas sans difficultés – et ne peut plus être ignorée dans le dialogue théologique contemporain. Tout a commencé par une initiative de Hans Urs von Balthasar, qui n'était pas directement orientée vers une revue. Le grand théologien bâlois n'avait pas participé à l'événement que fut le Concile. Si l'on pense à ce qu'il aurait pu ap-

porter, on ne peut que le déplorer. Mais cela eut aussi un aspect positif. La distance avec laquelle il observa le tout lui donna une indépendance et une clarté de jugement impossibles à qui aurait passé quatre ans au cœur même de l'événement. Il a maintes fois, et sans restriction, reconnu la grandeur des textes conciliaires, mais il vit aussi comment tant de petits esprits avaient profité de l'atmosphère du Concile pour se donner de l'importance, alors qu'ils contournaient la norme de

1 Conférence prononcée à Rome, le 28 mai 1992, dans le grand amphithéâtre de l'université pontificale grégorienne, pour le vingtième anniversaire de la fondation de la *Revue internationale Communio*.

la foi avec des exigences ou des affirmations qui répondaient au goût de nos contemporains, et les séduisaient du seul fait qu'elles avaient jusqu'alors été tenues pour inconciliables avec la foi de l'Église. Origène déclara un jour : « Les hérétiques pensent de façon plus profonde, mais pas plus vraie². » Il faut, me semble-t-il, transformer quelque peu cela pour l'appliquer à l'époque postconciliaire, et dire : leur pensée semble plus intéressante, mais c'est au prix de la vérité. Affirmer ce qui, jusque-là, était impossible, voilà ce qui fut donné comme le prolongement de l'esprit du Concile. Sans aucun apport nouveau ni créateur, on pouvait facilement faire l'intéressant en faisant passer la vieille marchandise libérale invendue pour la nouvelle théologie catholique.

Balthasar perçut d'emblée, avec une grande acuité, cette évolution, dans laquelle l'intéressant devenait plus important que le vrai, et s'éleva contre elle de toute la rigueur inflexible de sa pensée et de sa foi. *Cordula ou l'Épreuve décisive* (1968, Beauchesne, Paris) sera de plus en plus considéré comme un classique de la polémique, digne de s'inscrire dans la lignée des écrits polémiques des Pères qui nous apprennent à distinguer la gnose du christianisme. En 1965, le petit livre *Qui est chrétien ?* l'avait précédé. La clarté des

normes, par lesquelles il nous apprenait à distinguer ce qui est authentiquement chrétien de prétendus christianismes nés de notre seule fantaisie, nous exhortait à rester aux aguets. Par cet ouvrage, Balthasar avait déjà réalisé ce dont il fit en 1972 la tâche de *Communio* : « Il ne s'agit pas de s'exposer par bravoure, mais maintenant comme toujours par courage chrétien³. » Il s'était exposé, et cela certainement dans l'espoir de rappeler, par ces sonneries de clairon, la pensée théologique à plus de réalisme. Très vite, l'érudit bâlois devait se rendre compte que sa seule voix ne suffisait pas, au moment où l'on ne jugeait plus la théologie sur son contenu, mais sur des catégories purement formelles de conservatisme ou progressisme. Dans une telle situation, ce que l'on qualifiait de « conservateur » était convaincu d'insuffisance, sans besoin d'aucun autre argument. Balthasar entreprit alors de chercher des alliés. Il conçut le projet d'un ouvrage collectif, *Mises au point*, qui ne dépasserait pas cent cinquante pages. Les meilleurs spécialistes des différentes disciplines devraient, très brièvement, exposer ce qui était essentiel pour les questions fondamentales de la foi. Il élaborait un plan thématique, écrivit lui-même un avant-projet de trente-cinq pages, dans lequel il tentait d'exposer aux futurs auteurs la logique interne de l'œuvre, afin

Joseph
Ratzinger

2 *Commentaire des Psaumes* 36, 23 PG 17, 133 B.

3 voir ci-dessus, p.142 sv

de leur rendre sensible la place de leur thème au sein du tout. Il était alors en contact avec de nombreux théologiens, mais, à considérer ce qui était désormais précisément exigé des auteurs qu'il avait déjà pressentis, l'affaire ne pouvait être menée à bien. De plus, il apparut que la rapide transformation des mots d'ordre théologiques du moment rendait sans cesse nécessaire la transformation de la façon de poser les questions et d'y répondre. À un certain moment, vers la fin des années soixante, Balthasar se rendit compte que son projet ne pourrait être réalisé. Il devint clair qu'un ouvrage collectif unique ne suffirait pas, mais qu'un dialogue continuuel avec les différents courants était nécessaire.

Dossier

On en vint ici à l'idée d'une revue, idée qui prit forme lors de la première session de la Commission internationale de théologie (1969). Là apparut par ailleurs l'idée qu'un tel organe de dialogue devrait être international, afin d'exprimer véritablement l'étendue du catholicisme, et de pouvoir le penser dans ses différentes expressions culturelles. Ce qui avait déjà été déterminant pour le plan des *Mises au point* par rapport aux premières tentatives polémiques devint là parfaitement clair : ce n'était pas le non, mais seulement le oui qui pouvait donner à une telle entreprise sa stabilité. Il fallait que le fondement en soit positif, afin de pouvoir donner aussi des ré-

ponses aux questions posées. À l'automne 1969, Balthasar, Lubac, L. Bouyer, J. Medina, M.-J. Le Guillou et moi-même nous rencontrâmes en marge des réunions officielles de la commission : c'est là que ce projet prit sa forme concrète. Les participants devaient tout d'abord entreprendre une œuvre commune franco-allemande. Du côté français, Le Guillou, qui était alors encore en pleine possession de sa santé et de ses forces créatrices, devait en prendre la direction, tandis qu'à Balthasar, qui était déjà le père du projet commun, revenait une responsabilité particulière pour la partie allemande.

De l'idée à sa réalisation restait certes un long chemin à parcourir. Il fallait trouver un éditeur, des moyens financiers, et un noyau à peu près fixe d'auteurs. La question du titre se posait aussi. De nombreuses possibilités furent envisagées. Je me souviens par exemple d'une conversation avec l'instigateur de la revue *Les Quatre Fleuves*, qui était alors en train de se former à Paris, avec des motivations semblables aux nôtres. La partie française ne put réaliser sa tâche, essentiellement parce que Le Guillou tomba malade et dut abandonner. Le coup d'envoi fut donné par deux faits décisifs. Balthasar prit contact, en Italie, avec le mouvement *Comunione e liberazione*, alors en pleine croissance. Il trouva chez ces jeunes gens, qui se réunissaient dans la communauté fondée par Don Giussani, l'élan, la

joie de prendre des risques, et le courage de la foi, qui étaient indispensables. Ainsi fut trouvé le partenaire italien. En Allemagne, les éditions Kösel décidèrent de cesser la publication de *Hochland*, revue culturelle d'une riche tradition, et de la remplacer par *Neues Hochland*, qui ne fut que de courte durée, et dans laquelle l'adjectif « nouveau » voulait insister sur un changement radical d'orientation. Le dernier rédacteur en chef de *Hochland*, Franz Greiner, était donc prêt à mettre toute son expérience et son savoir-faire au service de la revue projetée. Il le fit avec un grand désintéressement, puisque, afin d'assurer l'indépendance de la revue, il fonda lui-même une maison d'édition, renonçant ainsi à toute rémunération personnelle, et mettant de plus ses propres moyens financiers au service de la revue. Sans lui, le coup d'envoi n'aurait pu être donné. Qu'il en soit ici explicitement remercié.

Je ne sais plus exactement quand le terme de « *communio* » fut mentionné pour la première fois. Mais je suppose que le contact avec *Comunione e liberazione* en fut l'occasion. Ce mot apparut soudain comme une illumination, car il exprimait à la vérité tout ce que nous voulions dire. Il y eut certes tout d'abord quelques difficultés, car ce nom était déjà utilisé. En France, une petite revue portait ce titre, à Rome une collection s'appelait ainsi. C'est pourquoi il fallut choisir un autre titre principal

— Revue catholique internationale — auquel on pouvait, sans problème juridique, adjoindre le sous-titre *Communio*.

Ce concept directeur ainsi que le contact avec les Italiens permirent de préciser la physionomie de la nouvelle revue, dont la structure se voulait également nouvelle par rapport aux revues existantes. C'est dans cette nouvelle structure que devait se manifester, à la fois, la créativité et la portée de notre point de départ. Il s'agissait avant tout de deux éléments. Nous voulions, tout d'abord, un nouveau type d'internationalité. Face au concept centralisateur de *Concilium*, nous pensions que le sens du mot *communio* exigeait un mélange d'unité et de différence. H. U. von Balthasar savait, par son travail d'éditeur, combien les cultures européennes sont, aujourd'hui encore, distantes les unes des autres. Il avait ainsi fondé une collection, « *Theologia romanica* », dans laquelle il éditait, en allemand, les œuvres les plus importantes de la théologie française. Il dut constater que ces ouvrages étaient absolument invendables en Allemagne, faute, pour les Allemands, de comprendre leur point de départ culturel. La revue devait également permettre d'ouvrir les cultures les unes aux autres, les placer dans un état de dialogue effectif, et, en même temps, laisser à chacune l'espace propre nécessaire. Car les situations dans l'Église et la société sont si diffé-

Joseph
Ratzinger

Dossier

rentes qu'une question brûlante pour l'un demeure sans intérêt pour l'autre. On s'accorda donc sur l'idée d'une partie fondamentale, composée des grandes contributions théologiques, qui serait élaborée en commun, et qui devait, sur tous les sujets, laisser la parole aux auteurs des différents pays participants à la revue. Une deuxième partie devait être réservée à chaque rédaction particulière, et on décida à ce propos en Allemagne — dans la continuité de la tradition de *Hochland* — de la consacrer, de la façon la plus large possible, à des thèmes culturels. Cette liaison de la théologie et de la culture devait également constituer un signe distinctif essentiel de la revue. C'est pourquoi des prêtres et des laïques, des théologiens et des représentants d'autres disciplines devaient faire partie des comités de rédaction, afin de faire de la revue un forum du dialogue entre foi et culture. Mais le concept de *communio* impliquait également une autre caractéristique, pour nous alors tout à fait essentielle. Nous ne voulions pas seulement jeter *Communio* sur le marché en attendant de voir où et comment elle pourrait trouver preneur. Le titre nous semblait exiger que la revue *Communio* forme une communauté et grandisse sans cesse à partir de la *communio*. Des cercles *Communio* devaient apparaître en différents lieux, la revue devait être

en quelque sorte leur fondation spirituelle, et devait en eux être discutée. Réciproquement, de ces cercles devaient nous parvenir critiques et impulsions : bref, c'est à un nouveau type de dialogue avec les lecteurs que nous pensions. La revue ne devait pas seulement constituer un produit intellectuel, mais avoir ses racines dans tout un contexte de vie. Par là, on se promettait également la possibilité d'un nouveau mode de financement : non pas à partir d'un capital fixe, mais d'initiatives communes de tous ceux qui, en tant qu'auteurs ou lecteurs, devaient se considérer comme les responsables véritables de l'ensemble. Malheureusement, ce concept, après des débuts modestes en Allemagne et des tentatives décidées en France, ne put être réalisé. Dans le cercle fondateur de *Communio* en Allemagne est toujours demeuré un souvenir de ce qui fut alors recherché. Nous avons cependant dû reconnaître que l'on ne peut fonder une communauté grâce à une revue, mais que la communauté doit la précéder et la rendre nécessaire, comme ce fut le cas de *Comunione e liberazione*. *Communio* ne fut certes jamais comprise comme l'organe de ce mouvement ; la revue devait s'adresser aux chrétiens indépendamment de leur appartenance à des communautés particulières, à partir de la foi commune, et les rassembler.

Un nom pour programme

Lorsque, il y a vingt ans, notre revue commença son chemin, le terme *communio* n'avait pas encore été découvert par la théologie progressiste post-conciliaire. Tout était alors concentré sur le concept de « peuple de Dieu », qui était considéré comme la nouveauté principale de Vatican II, et fut très vite opposé à une compréhension hiérarchique de l'Église. Le « peuple de Dieu » fut de plus en plus conçu comme le droit de tous à la détermination démocratique, commune, de ce que l'Église devait être et de ce qu'elle devait faire. Dans de telles réflexions, Dieu, qui par sa fonction de complément de nom est désigné comme le véritable créateur et souverain de ce peuple, était laissé de côté. Il disparaissait dans un peuple qui se fondait et se formait lui-même. Entre-temps, on constata avec surprise que le terme *communio*, jusqu'alors demeuré pour ainsi dire inaperçu, était devenu à la mode, et, là encore, en un sens polémique : Vatican II aurait renoncé à l'ecclésiologie hiérarchique du premier concile du Vatican, et l'aurait remplacée par une ecclésiologie de la *communio*, évidemment comprise de la même façon que « peuple de Dieu », c'est-à-dire comme un concept essentiellement horizontal, qui, d'une part, doit exprimer l'égalité de tous par une décision commune prise par tous et, d'autre part, met en évidence l'idée qui lui est essentielle : celle

d'une ecclésiologie entièrement fondée sur les Églises locales. L'Église apparaît comme un réseau de groupes, qui, en tant que tels, sont antérieurs au tout, et doivent trouver la façon de vivre ensemble par des chemins consensuels.

Une telle interprétation du deuxième concile du Vatican n'est possible que pour qui se refuse à lire les textes, ou les sépare en passages acceptables et progressistes, ou inacceptables et démodés. Car, dans le document conciliaire sur l'Église, les deux conciles du Vatican sont indissolublement liés. Il ne peut être question de remplacer une ecclésiologie antérieure et fautive par une conception nouvelle. De telles interprétations font, des textes conciliaires, des programmes de partis, et, des conciles, leurs congrès, l'Église étant par là même rabaisée au niveau d'un parti. Les partis peuvent, au bout d'un certain temps, abandonner un programme ancien et le remplacer par un nouveau, qui leur paraît alors le meilleur, jusqu'à ce qu'un autre s'impose. Mais l'Église n'a pas le droit de transformer la foi tout en exigeant toujours des croyants la même fidélité. Les conciles ne peuvent pas essayer telle ou telle ecclésiologie ou telle ou telle doctrine, puis les rejeter. L'Église, comme le dit Vatican II, n'est pas « au-delà de la parole de Dieu, mais à son service, elle

Joseph
Ratzinger

n'enseigne donc que ce qui est transmis par la tradition⁴». Elle ne peut pénétrer dans la profondeur et la grandeur de la tradition que parce que l'Esprit Saint élargit et approfondit la mémoire de l'Église, afin de la « guider vers la vérité tout entière » (Jean 16, 13). Selon le Concile, cette croissance dans la perception de ce qui est impliqué par la tradition se produit de trois façons : par la réflexion et l'étude menées par les fidèles, par le discernement qui naît de l'expérience spirituelle, et par la prédication de ceux qui « dans la continuité de la succession apostolique ont reçu le charisme certain de la vérité⁵ ». Ces paroles circonscrivent également le lieu spirituel d'un concile, tout comme ses possibilités et ses tâches : le concile est dans une intime obligation de fidélité à l'égard de la parole de Dieu et de la tradition. Il ne peut enseigner que ce que transmet la tradition. Il doit certes normalement exprimer de façon nouvelle, dans un nouveau contexte, cette tradition, afin que, dans sa nouvelle formulation, elle demeure semblable et authentique. Si Vatican II fit de la *communio* un concept central, ce ne fut pas pour créer une nouvelle ecclésiologie ni même une nouvelle Église, mais parce que les travaux, ainsi que les conceptions des fidèles fondées sur une expérience spirituelle, permettaient sur ce point d'élargir et d'approfondir la tradition.

Il faut maintenant s'interroger sur la signification du concept de *communio* dans la tradition et, à partir de là, dans le deuxième concile du Vatican. On ne peut tout d'abord que constater que la *communio* n'est pas un concept sociologique, mais bien plutôt théologique, et de portée ontologique. O. Saier a puisé la matière de son ouvrage fondamental, paru en 1973, sur la *communio* dans l'enseignement de Vatican II. Dans le premier chapitre, qui examine les « expressions employées par Vatican II », on trouve à la première place la *communio* entre Dieu et l'homme, puis, en second lieu et comme sa conséquence, la *communio* entre les fidèles. Le deuxième chapitre, qui présente le lieu théologique de la *communio*, souligne également le même ordre de conséquence. Dans le troisième, enfin, la parole de Dieu et les sacrements apparaissent comme les véritables éléments constitutifs de la *communio Ecclesiae*. Ce qui est développé là par le Concile fut présenté par H.U. von Balthasar avec sa souveraine connaissance des sources philosophiques et théologiques. Il ne s'agit pas ici de rappeler tout cela, mais d'insister brièvement sur quelques éléments fondamentaux qui furent, et demeurent, fondateurs de la volonté qui anime notre revue. Il faut tout d'abord souligner que la communion entre les

4 *Dei Verbum*, 10.

5 *Ibid.*, 8.

hommes n'est possible que grâce à un troisième terme qui les dépasse et les comprend. Certes, qu'une nature humaine nous soit commune, c'est la supposition nécessaire pour que nous puissions communier. Mais parce que l'homme n'est pas seulement une nature, mais aussi une personne, et incarne ainsi une façon d'être homme unique et différente de toute autre, la nature ne suffit pas à expliquer cette intime relation des personnes. Si nous distinguons l'individualité de la personnalité, nous pouvons dire que l'individualité sépare, mais que la personnalité est une ouverture. Son essence est un être-en-relation. Mais pourquoi est-elle une ouverture ? Parce que, dans sa profondeur et sa hauteur, elle se dépasse elle-même vers la communauté qui lui est supérieure, vers Celui qui, plus grand qu'elle, est commun à tous. Le troisième terme englobant, auquel nous revenons ainsi, ne peut être un lien que s'il est d'une part plus grand que les éléments isolés, s'il leur est supérieur, mais si d'autre part il leur est également intérieur, en contact avec chacun d'entre eux de l'intérieur. « Plus grand que toute ma grandeur, plus intime que moi-même », dit à ce sujet saint Augustin. C'est ce troisième terme, qui est en vérité le premier, que nous nommons Dieu. C'est en lui que nous sommes en relation les uns avec les autres. C'est par lui, et par lui seulement, que naît toute *communio* authentique.

Nous devons faire un pas de plus : Dieu s'est engagé dans l'humanité, il s'est fait homme. Mais son humanité, dans le Christ, reçoit par l'Esprit Saint une ouverture telle, qu'elle peut tous nous comprendre et pour ainsi dire nous réunir en un seul corps. La foi en la trinité et en l'incarnation permet à la pensée de la communauté divine de sortir du domaine des concepts philosophiques pour prendre pied dans la réalité historique de notre vie. C'est à partir de là que l'on peut comprendre que, en référence à 2 Corinthiens 13, 13, la *koinonia-communio* devient précisément la désignation de l'Esprit Saint. Nous pouvons donc retenir ceci : la communion des hommes entre eux n'est possible qu'à partir de Dieu, qui, par le Christ, rassemble les hommes dans l'Esprit Saint, afin qu'ils forment une communauté — l'Église au sens propre du terme. L'Église dont parle le Nouveau Testament est une Église d'« en-haut », non pas cet « en-haut » créé par les hommes, mais le véritable, celui dont Jésus dit : « Vous êtes d'en-bas, je suis d'en-haut » (*Jean* 8, 23). Jésus a certes donné à cet « en-bas » un sens nouveau, car « il est descendu jusqu'aux profondeurs de la terre » (*Éphésiens* 4, 9). L'écclésiologie « d'en-bas », qui est aujourd'hui si appréciée, suppose que l'on considère l'Église comme une simple réalité sociologique, et qu'on laisse de côté le Christ en tant que sujet agissant. Mais alors on ne parle

Joseph
Ratzinger

plus de l'Église, mais d'une société, à but religieux entre autres. Si cette attitude est poussée jusqu'à ses dernières conséquences, une telle Église est certes, au sens théologique, « d'en-bas », c'est-à-dire « de ce monde », selon l'expression de Jésus dans l'Évangile de Jean (8, 23). L'écclésiologie de la *communio* est de toute façon la pensée et la vie de « l'en-haut » véritable, qui relativise tout en-haut ou en-bas humain puisque, vis-à-vis de lui, les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers.

La tâche de la revue *Communio* doit donc être de conduire vers ce véritable en-haut, qui disparaît sous un regard simplement sociologique ou psychologique. Comme l'a montré G. Muschalek, les rêves de l'Église nouvelle et l'activisme qu'ils ont déclenché pour « faire l'Église » ne peuvent qu'engendrer des déceptions, puisque l'essentiel fait défaut⁶. Ce n'est qu'à la lumière de « l'en-haut » véritable que peut être menée une critique sérieuse et féconde de la hiérarchie, critique dont le fondement ne peut être une philosophie de l'envie, mais la parole de Dieu. Une revue qui se réclame du nom de *Communio* doit donc avant tout conserver et approfondir la parole de Dieu, du Dieu trinitaire, de sa révélation dans l'histoire du salut de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont l'incarna-

tion du Fils, la présence de Dieu parmi nous, constitue le centre. Elle doit parler du Créateur et du Rédempteur, de l'homme semblable à Dieu et pécheur, elle doit avoir les yeux fixés sur la vocation éternelle de l'homme, et développer ainsi, avec la théologie, une anthropologie qui va jusqu'à ses racines. Elle doit faire de la parole de Dieu une réponse pour les hommes. Ce qui veut dire qu'elle ne doit pas s'enfermer dans le cercle des spécialistes, des théologiens, ou des « constructeurs » d'Église, qui se pressent d'un colloque à un autre, propageant ainsi chez eux et chez les autres leur mauvaise humeur vis-à-vis de l'Église. Une revue qui pense à partir de la *communio* n'a pas le droit de fournir à de tels groupes leur idéologie et leurs mots d'ordre, elle doit se tourner vers les hommes qui questionnent et qui cherchent, et, dans le dialogue avec eux, apprendre à accueillir de façon nouvelle la lumière de la parole de Dieu même. Nous pourrions également dire : elle doit être missionnaire au sens propre du terme. Aujourd'hui, l'Europe est sur le point de redevenir païenne. Mais parmi ces nouveaux païens, il y a aussi une nouvelle soif de Dieu. Elle est souvent mal dirigée. Elle ne pourra certes pas être apaisée par les rêves de l'Église nouvelle, ni même par une Église qui cherche, à travers les controverses, à se renouveler entière-

Dossier

6 G. MUSCHALEK, *Kirche — noch Heilsnotwendig? Über das Gewissen, die Empörung und das Verlangen*, Tübingen, 1990.

ment par elle-même. Devant un tel spectacle, on ne peut que fuir vers l'ésotérisme, la magie, vers des lieux où l'atmosphère du secret, du tout autre, semble s'esquisser. La foi n'est pas l'affirmation de soi de quelques-uns, qui n'ont rien d'autre à faire, mais le don de la vie— et c'est en tant que telle qu'elle doit de nouveau être accessible.

Avant de conclure, il faut souligner encore rapidement deux dimensions de *Communio*, dont nous n'avons pas encore parlé. Dès la littérature préchrétienne, la *koinonia-communio* était en rapport avec Dieu, ou avec les dieux, c'est-à-dire concrètement avec les mystères, qui constituent la médiation avec la communauté divine. Ainsi était ouverte la voie de l'usage chrétien de ce terme. La *communio* est d'abord un concept théologique, mais aussi, plus largement, un concept sacramentel et par là seulement ecclésiologique. Elle est communauté avec le corps et le sang du Christ (par exemple, *1 Corinthiens* 10, 16). C'est ainsi que l'ensemble devient véritablement concret : tous mangent le même pain et ne font ainsi plus qu'un. « Recevez ce que vous êtes », dit à ce sujet saint Augustin, ajoutant que par les sacrements l'être de l'homme est lui-même fondu dans la communauté avec le Christ. L'Église n'est tout à fait elle-même que dans le sacrement, là où elle se donne à lui et où il se donne à elle, la créant ainsi sans cesse à nouveau — la conduisant sans

cesse à nouveau vers les hauteurs, lui qui s'est abaissé jusqu'au plus bas de la terre et de l'humanité. C'est ici qu'il faudrait parler de la tradition et de la croissance dans l'identité. Surtout, ici devient visible ce que l'on nomme la catholicité. Le Seigneur est tout entier en tout lieu, mais cela signifie aussi que tous ensemble ne forment qu'une Église, que l'union de l'humanité est précisément la vocation essentielle de l'Église. Car « il est notre paix ». « Par lui nous avons, tous deux en un seul Esprit, accès auprès du Père » (*Éphésiens* 2, 14, 18). À partir de là, H.U. von Balthasar fustige durement les « groupes ». Il rappelle tout d'abord que « la communauté ecclésiale n'est plus aujourd'hui pour beaucoup que l'armature d'institutions », de telle sorte que « les petits groupes [...] deviennent de plus en plus le critère de la bonne santé de l'Église. L'Église en tant que catholique-universelle flotte au-dessus d'eux, tout comme, pour les habitants d'une maison, flotterait, loin au-dessus d'eux, le toit qui n'est plus relié au corps du bâtiment. » Alors que « tout l'effort de Paul tendait à arracher la communauté ecclésiale à l'expérience "charismatique" ; et, grâce à la fonction apostolique, à la mettre en rapport, au-delà d'elle-même, à la catholicité. Le ministre est sans aucun doute un service et non un pouvoir, mais il a la puissance de renverser tous les bastions que les charismatiques dressent contre la "*communio*" ecclésiale, afin de les "mettre au

Joseph
Ratzinger

service du Christ” » (2 Corinthiens 10, 5). Celui qui ne voit dans la fonction ecclésiale que l’aspect charismatique (démocratique) passe ainsi à côté du moment qui élève, de façon implacable, douloureuse, toute tâche exceptionnelle au-delà d’elle-même, pour la conduire jusqu’à la catholicité dont le lien ne consiste pas dans « l’expérience » (*gnosis*), mais dans « l’amour et le renoncement » (*agapè*)... Il ne s’agit bien évidemment pas de rejeter la signification propre des Églises locales, pas plus que de refuser les mouvements et les communautés nouvelles dans lesquels l’Église et la foi sont vécues avec des forces neuves. Chaque fois que l’Église a connu des périodes de crise, pendant lesquelles ses structures chancelantes ne pouvaient plus rien opposer au tourbillon du déclin général, de tels mouvements furent les points de départ du renouvellement, les forces de la renaissance. Mais il faut alors supposer qu’ils portaient en eux une ouverture vers l’ensemble de la catholicité, et qu’ils s’inscrivaient ainsi dans l’unité de la tradition. Enfin, soulignons-le, le terme *agapè* est une dimension essentielle du concept de *communio* : la communauté avec Dieu ne peut être vécue sans le souci de la communauté des hommes. C’est pourquoi la dimension sociale et éthique du concept de Dieu appartient à l’essence de *Communio*. Une revue qui se réclame d’un tel programme doit également se mesurer aux grands problèmes éthiques et sociaux de

son temps. Elle n’a pas à faire de la politique, mais elle doit aborder les questions économiques et politiques à la lumière de la parole de Dieu, et être tout aussi bien critique que constructive.

En conclusion, il ne faut pas renoncer totalement à un examen de conscience, du moins à sa première approche. Dans quelle mesure, dans ses vingt premières années, la revue a-t-elle accompli son programme ? Qu’elle se soit développée dans treize langues, voilà qui parle en faveur de sa nécessité et de sa portée, même si le juste équilibre entre la partie commune et la partie propre de chaque édition révèle bien des difficultés. Elle a abordé les grands thèmes de la foi : la confession de la foi, les sacrements, les béatitudes, pour ne citer que les séries les plus importantes. Ainsi, elle a aidé bien des hommes à approcher davantage la *communio* de l’Église, ou même à ne pas abandonner la partie en dépit de nombreux tourments. Mais il n’y a là aucun motif d’autosatisfaction.

Le mot de H.U. von Balthasar est toujours écrit en lettres de feu dans mon âme : « Il ne s’agit pas de faire preuve de bravoure, mais d’avoir toujours le courage de s’exposer. » Ce courage, l’avons-nous eu suffisamment ? Ne nous sommes-nous pas plutôt cachés derrière l’érudition théologique, n’avons-nous pas trop cherché à montrer que nous étions, nous aussi, à la hauteur de notre

temps ? Avons-nous véritablement proclamé les paroles de la foi de façon compréhensible et intelligible au cœur, dans ce monde affamé, ou sommes-nous la plupart du temps demeurés dans le cercle étroit de ceux qui se renvoient la balle dans leur

langage de spécialistes ? C'est par ces questions que je souhaite conclure.

Elles sont également mes vœux de bonheur pour les vingt prochaines années de *Communio*.

(Traduit de l'allemand par M.-C. Gillet-Challiol. Titre original : Communio : ein Programm)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la Doctrine de la foi en 1981, élu pape en 2005 sous le nom de Benoît XVI, il est, depuis sa renonciation en 2013, pape émérite. Dernières publications : Jésus de Nazareth : du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration, Paris, Flammarion, 2007. Jésus de Nazareth : de Nazareth à Jérusalem, Monaco-Paris, Le Rocher, 2011. Jésus de Nazareth : l'Enfance de Jésus, Paris, Flammarion, 2012.

*Joseph
Ratzinger*

Jean-Luc
Marion



Communio, 40 ans après :
comment et pour quoi ?

Dossier

Quarante ans que cela dure ! Comme tous les autres membres de la première équipe en charge de lancer le numéro inaugural de l'édition francophone de la *Revue catholique internationale Communio*, je ne l'aurais pas cru une seconde possible. Car, quand, après le décès dramatique du cardinal Jean Daniélou, alors porteur du projet de cette revue en France, qui avait rassemblé un éditeur solide, des collaborateurs de haut niveau et des idées claires autour de lui, tous ces atouts d'un coup disparaurent ; quand Hans Urs von Balthasar, figure tutélaire des autres éditions de *Communio* alors déjà établies (en langues allemande, italienne, néerlandaise, américaine) confia à Jean Duchesne et moi-même, en l'été 1974 à Bâle, la responsabilité de relancer le projet, alors que nous n'y avions été associés à l'origine que comme les grouillots de grandes signatures ; quand donc nous commençâmes à fixer les termes d'un programme, à solliciter autorités réelles et à quêter de maigres subsides auprès d'abonnés potentiels, sans éditeurs, sans locaux, sans aucune position universitaire même subalterne, ni bien sûr le moindre doctorat ou

livre, bref sans rien – j'avoue que je ne pensais pas parvenir à plus que quelques numéros et même (je peux le dire aujourd'hui) j'espérais un échec rapide, si possible honorable, qui me sauverait d'une aventure folle. Seule l'urgence de ce qui nous apparaissait, un peu naïvement d'ailleurs, comme une crise soudaine et énorme de l'Église catholique en France, nous fit plonger, sûrs ou presque de nous noyer.

Avec la présente livraison, nous en sommes arrivés au 238^e numéro. C'est dire si l'événement nous contredit et s'il annula, d'emblée, notre espoir douteux d'un échec rapide et discret. Comment expliquer cet heureux succès ? Sans doute ont compté l'effet médiatique d'une nouvelle annonce ecclésiale – plus résolue –, l'attente probablement d'un recours dans un public désespéré et, sûrement, un *kairos* prévu d'ailleurs, en tout cas imprévu de nous. Quoi qu'il en soit, soudain, le rapide afflux des abonnements remit à un futur indéterminé le temps des hésitations et des doutes. Nous néûmes d'autre choix que de continuer le travail, de nous organiser, bref de jouer dans un costume trop grand des

rôles écrits pour de plus grands que nous. Pourtant, il y avait des soutiens tutélaires, directement¹ et indirectement², provoquant une liste rétrospectivement impressionnante de collaborateurs épisodiques, parfois rares, toujours fidèles³. Ce flux nous rendit l'espoir que nous n'avions désormais plus loisir de perdre.

D'autres raconteront, en chroniqueurs ou en historiens, cette histoire. Nous n'avons pas à le faire ici, d'autant moins qu'elle n'est pas encore terminée et, que, pour en avoir été acteurs nous ne saurions en devenir de bons observateurs. Pourtant, la durée et le succès relatif de cette entreprise permettent de distinguer quelques enseignements. Comment expliquer qu'une revue tienne quatre décennies sans institution ecclésiale (ordre religieux, établissement universitaire

ou d'éducation, etc.), sans capitaux (sinon les abonnements), sans éditeur ni service commercial, au contraire des nombreuses et solides revues de stricte théologie et de sciences religieuses, qui fleurissent, à ces conditions, dans l'espace francophone ? Et, qui plus est, qu'elle y parvienne en se concentrant sur des questions théologiques au sens strict, alors qu'une part importante de ses auteurs, responsables et compétences proviennent de laïcs et d'universitaires ? On connaît peu de cas semblables, pas même les *Cahiers de la quinzaine* (qui avaient le privilège d'un génie) ou *Esprit* (qui, outre l'autorité de Mounier et Ricœur, a choisi un horizon éditorial plus large, non confessionnel et souvent politique). La comparaison avec les grandes revues (*Études*, *Le Débat*, *Les Temps Modernes*, *La Revue des Deux Mondes*, *Poésie*,

Jean-Luc
Marion

1 Le premier comité de rédaction en 1975 comprenait un certain nombre de personnalités déjà reconnues : Claude Bruaire, Georges Chantraine, s.j., Olivier Costa de Beauregard, Georges Cottier, o.p., Jean Ladrière, Henri de Lubac, s.j., Jean Mesnard, Jean Mouton, Marie-Thérèse Nouvellon, Robert Toussaint, Jacqueline d'Ussel, s.f.x., encadrant de plus jeunes : Jean-Robert Armogathe, Guy Bedouelle, o.p., Claude Dagens, Françoise et Rémi Brague, Marie-José et Jean Duchesne, Corinne et Jean-Luc Marion, Philippe Nemo, Michel Sales, s.j., ainsi que des laïcs amis de Louis Bouyer : Nicole et Loïc Gauttier et leur fils Gilles. Marie-Joseph Le Guillou, o.p. rejoint bientôt le comité de rédaction.

2 Parmi ceux qui soutiennent *Communio* dès les premières années sans entrer au comité de rédaction et souvent en donnant des articles : Louis Bouyer, Albert Chapelle, s.j., Mgr Maxime Charles, Jean de Fabrègues, André Feuillet, p.s.s., Jacques Guillet, s.j., Gaston Fessard, s.j., André Frossard, Stanislas Fumet, Jean Laloy, André Léonard, Jacques Loew, Jean-Marie Lustiger, André Manaranche, s.j., Gustave Martelet, s.j., Charles Pietri, Paul Toinet... Une recension du premier numéro par Jean Fourastié dans *Le Figaro* attire un nombre d'abonnements suffisant pour assurer la parution de la revue pendant au moins un an.

3 Par exemple (pour s'en tenir aux premières années) : Jean Bastaire, Robert Bresson, Maurice Clavel, Yves Congar, o.p., Roger Fauroux, Algirdas-Julien Greimas, Jean Guittou, Emmanuel Levinas, Régine Pernoud ; parmi les futurs cardinaux (outre Jean-Marie Lustiger, déjà cité) : Godfried Danneels, Pierre Eyt, Walter Kasper, Karl Lehmann, Gerhard Ludwig Müller, Paul Poupard, Christoph Schönborn et, parmi les futurs papes : Karol Wojtyła, Joseph Ratzinger.

Critique, Philosophie, etc.) ne vaut pas : toutes adossées à des éditeurs bien établis, elles ne se concentrent évidemment pas sur la théologie chrétienne et l'herméneutique de la foi catholique. À cette question (qui n'a peut-être pas grande importance), on peut voir deux réponses, au moins.

Le ton, l'orientation et le contenu des articles d'une revue dépendent, au fond, moins de ses discussions en comité de rédaction et de ses options théoriques avouées (ou idéologiques inavouées) que de sa structuration spontanée et d'origine. Or *Communio* doit à l'intuition remarquable de Hans Urs von Balthasar⁴, d'avoir choisi une structure éditoriale conforme, plus que d'autres et peut-être pourtant plus instinctivement que consciemment, aux options ecclésiologiques (et donc théologiques) du concile Vatican II. Au lieu de déployer, comme dans d'autres revues comparables, un discours d'en-haut, universitaire, de professeurs de théologie, majoritairement clercs, par nécessité relativement âgés, donc discours peu laïc et peu féminisé, nous avons d'emblée choisi un discours d'en-bas : des clercs et professionnels de la théologie (et pas des moindres !), mais aussi des jeunes laïcs, universitaires, historiens, juristes, politologues,

des artistes, des représentants des nouvelles communautés, des femmes donc autant que des hommes. Ce qui induit la conviction que la vérité chrétienne se trouve lisible partout et qu'aucun domaine ne lui échappe ; non seulement que tout peut se trouver ré-interprété par la foi de l'Église (sinon se pose très vite la question des limites de l'appropriation et de sa légitimité, d'où les stériles conflits du «progressisme» et du «conservatisme») ; mais surtout que toute la culture (pour ne pas dire : toute la Création) «gémît dans les douleurs de l'enfantement» et témoigne, pas seulement en attente mais déjà en fait, de la logique de la charité – méthode d'immanence généralisée, si l'on veut. En ce sens, *Communio* ne se cantonne pas à la théologie comme science parmi les autres (*regina* ou non, telle n'est pas la question), mais s'intéresse à la lecture théologique de l'ensemble de ce qu'on nomme inadéquatement «culture», selon le principe de méthode que rien ne reste étranger à Celui qui «récapitule toutes choses» (*Éphésiens* 1, 10), c'est-à-dire que toute chose dans son fond se comprend d'autant mieux qu'elle apparaît dans cette «lumière inaccessible» (*1 Timothée* 6, 16).

À cette première option, s'en ajoutait une autre. Au lieu de concevoir la revue comme fran-

4 Voir p. 142, l'article inaugural de l'édition en langue allemande repris par toutes les autres, et donc par la francophone : «*Communio*, un programme» (*Communio*, I/1, septembre 1975). Ainsi que p. 158, sa répétition par J. Ratzinger «*Communio* : un programme» (*Communio*, XVIII, 2, mars-avril 1993, p. 77-88).

çaise, c'est-à-dire prise dans la caisse de résonnance assourdissante de l'hexagone, avec ses échos répétés et amplifiés jusqu'à rendre l'absurde débat sourd et muet, la concevoir d'emblée comme internationale. Internationale, Suisse romande, Québec, Moyen-Orient, Afrique, Vietnam etc.), internationalité globale ensuite (jusqu'à 13 éditions d'aire linguistique). Mais l'internationalité doit s'entendre ici selon la catholicité et la *communio*, donc pas, comme le firent d'autres revues, selon le schéma (onusien et bruxellois) d'un comité unique, dirigeant une unique version traduite ensuite et diffusée par les succursales nationales d'une multinationale uniforme. Il ne s'agit pas seulement ici d'accorder une liberté plus grande aux initiatives de «la base», mais de concevoir la cohésion (internationale) du discours théologique de la pensée chrétienne comme une entreprise non seulement commune et communautaire, mais comme un effort de *communio*, d'abord spirituel, qui répète la *communio* des Églises locales dans leurs évêques – la seule figure correcte de l'unité de l'Église⁵. Cette ambition eut un prix et l'a toujours : à chaque réunion internationale des rédactions, il faut – soit pour en admettre une nouvelle dans la *communio* des plus anciennes, soit pour décider des thèmes,

soit pour proposer des auteurs et des contributions – parvenir à enregistrer les différences de situations pastorales et d'orientations théologiques, les intégrer dans une vision plus compréhensive, donc plus radicale. Et parfois constater des écarts non surmontés qui restent et peuvent générer des tensions réelles, des suspensions et des réintégrations. Ce travail de *communio* permet au moins deux choses : ne pas confondre l'unité dans la charité avec une négociation diplomatique, ne pas ignorer la diversité irrémédiable de la «sagesse polychrome de Dieu» (Éphésiens 3, 10) parmi les hommes.

Ce fut seulement dans ce cadre ecclésiologique que nous abordâmes enfin la question – que d'autres revues tiennent pour originaire et décisive, alors qu'elle ne fait que dériver de la situation effective, qui relève toujours, de la décision spirituelle (et pas seulement abstraitement «théologique») : la ligne éditoriale. Combien de fois ne nous a-t-on pas demandé si nous étions «conservateurs» et pourquoi nous n'étions pas plus «progressistes», pourquoi nous n'étions pas plus «thomistes» ou moins «post-modernes»? Outre qu'un conservateur peut être simplement quelqu'un qui veut «limiter les dégâts», outre que bien des «progressistes»

Jean-Luc
Marion

5 On songe ici aux commentaires de Vatican II par Henri de Lubac : *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971; *Entretiens autour de Vatican II*, Cerf, Paris, 1985 et *Carnets du Concile*, t. 1 et 2, Cerf, Paris, 2007.

auto-proclamés de l'époque se bornaient à ressasser de vieilles rengaines désormais oubliées de tous, outre que la pensée de saint Thomas d'Aquin n'entre-tient qu'un rapport problématique avec la plupart des « thomismes » historiques, outre que la « post-modernité » pourrait simplement enregistrer officiellement la fin de quelques idoles idéologiques de la modernité catastrophée, nous ne demandons, après tant de pages imprimées (de la revue et de la collection) qu'à être jugés sur pièces. Où nous sommes-nous trompés indiscutablement ? Plus important, avons-nous avancé des thèses utiles et vérifiées dans les faits ? Avons-nous parlé pour ne rien dire, avons-nous dit quelque chose, et si oui, parfois, avec quelque raison ? C'est ainsi que l'on pourra juger de la prédiction d'un de nos plus chers et amicaux détracteurs, qui demandait si l'on peut attendre quelque chose de nouveau de la part des rédacteurs de *Communio*. Avouons-le, nous attendons, assez confiants, le verdict final, s'il vient jamais.

Mais cette sérénité indifférente devant de tels débats tient aussi et surtout à une sorte de méthode implicitement pratiquée depuis les débuts. Pour la préciser, il n'est que reprendre un philosophe de ce temps : l'avenir vient de l'origine, advenir est provenir. Ce qui, traduit en bonne théologie chrétienne, se dit : l'innovation vient de l'origine ; autrement dit : la pensée chrétienne innove

d'autant plus qu'elle s'enracine dans l'accomplissement originel du Christ ressuscité. L'innovation, le « progrès » et le développement du dogme deviennent possibles à chaque époque de l'Église en proportion directe de son accès à l'événement définitif, inaugural et parfait de Pâques. Car, avec le Christ, Dieu a tout révélé parce qu'il a tout donné : le principe et la fin, la récapitulation et le jugement, la sainteté en acte et la résurrection, et ceci une fois pour toutes. Comme rien au monde – ni les puissances, ni les dominations, ni l'angoisse, ni le mal, ni les souffrances ou les morts – ne peut nous séparer de l'amour du Christ et de la paix de Dieu (*Romains*, 8, 38 sq.), ainsi aujourd'hui aucune crise mondiale, aucune guerre, aucun athéisme dictatorial ou social, aucune idéologie, aucune défaillance du clergé ou des croyants, aucune apostasie, aucun péché des hommes ni même des chrétiens ne peut nous aliéner la victoire du Christ. En particulier, pour ce qui concerne ceux qui se trouvent en charge de penser le monde tel qu'il va (et ne va pas) et d'en élaborer par concepts le sens (s'il en a un), aucune crise de la pensée (le nihilisme, l'éclatement de la rationalité elle-même), même une crise de ce que nous appelons la pensée chrétienne ne peut remettre en question la Résurrection de celui qui porte à jamais et depuis toujours le titre de *Logos*. Devant chaque aporie de la théorie, surtout si elle concerne directement la foi⁶,

Dossier

il faut poser en principe que la réponse se trouve déjà chez celui «en qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse (*sophia*) et de la connaissance» (*Colossiens* 2, 3) et qu'ainsi seulement il devient pensable de s'arracher aux dérives ou impasses de «la philosophie (*philosophia*) [...] suivant la tradition des hommes» (*Colossiens*, 2,8). Ce qui limite notre capacité d'innovation, d'adaptation et de «progrès», ce n'est pas l'ancrage dans la tradition, mais – toujours et seulement – le défaut de notre inscription dans l'événement pascal originaire. Cette conviction, certes nous ne l'avons pas souvent développée et appliquée correctement, mais au moins nous ne l'avons jamais perdue.

Reste l'autre question : *pour quoi* avoir fait cette revue et continuer à la proposer au public ? En un premier temps, l'intention fut de parer au plus pressé, d'aller «droit à la confession⁷ ». Ce point de gravité des dix premières années n'a d'ailleurs jamais cessé d'inspirer la suite de la réflexion, avec, chaque année, le commentaire d'un article du *Credo*⁸, institutionnalisant ainsi

la réduction aux choses mêmes, c'est-à-dire la recondensation de toute question au kérygme originel. Mais, à mesure que cette fonction de confession redevenait, comme il convient, la première tâche assumée de manière plus visible par l'évêque de Rome et celui de Paris, *Communio* perdit heureusement le privilège (abusif et illusoire) de la confession et de son urgence. D'où un retour à une situation plus normale, qui, paradoxalement, nous renvoyait à notre objectif spécifique : déployer la rationalité de la Révélation chrétienne selon toutes ses dimensions, ses tenants et aboutissants, ses conséquences et ses effets dans l'espace supposé profane et laïc. Bref, entreprendre un travail herméneutique sans fin et tout azimut, afin de déployer non seulement une apologétique, mais une apologie du *logos* chrétien⁹. Cette entreprise sans fin s'autorise évidemment de la conviction, que tout catholique je suppose partage, que le travail culturel ne se borne pas à la théologie (au sens d'une discipline universitaire, inévitablement close sur ses méthodes et ses objets propres)¹⁰, mais s'étend à ce à quoi s'adresse le *lo-*

Jean-Luc
Marion

6 Mais peut-être pas seulement, car il y aurait beaucoup à dire sur la trop simple (et galiléenne) distinction entre savoir comment aller au ciel et savoir comment le ciel va.

7 Voir «Droit à la confession», *Communio*, I, 1, septembre 1975, p. 17-27. <http://tiny.cc/droit-confession>

8 Ces commentaires furent rassemblés en un volume d'ailleurs ré-édité : Balthasar et *Communio*, *Je crois en Dieu*, Parole et Silence, Paris, 2012². De même les séries sur «le Décalogue». D'autres pourraient suivre : «les Sacrements», «les Béatitudes». ! <http://tiny.cc/je-crois-en-un-seul-Dieu>

9 Sur cette distinction centrale entre «apologétique» et «apologie», voir la récente mise au point dans «L'apologétique», *Communio*, 2014/1-2 <http://tiny.cc/apologetique>. D'où les cahiers sur «l'Histoire», «les Sciences», «la Philosophie», «la Société», etc.

gos produit par elle, c'est-à-dire fondamentalement au Logos qui la produit et dont elle provient : l'ensemble de la culture contemporaine, au titre de l'ensemble du créé. Encore une fois, rien d'humain ne reste étranger à la «récapitulation» dans le principe de sa création, le Christ.

Mais l'enjeu ne se limite pas à repérer des raisons de croire (apologétique), à établir la rationalité de la révélation et de la foi qui l'accueille (apologie), bref à comprendre qu'il n'y a pas de foi sans raison. Car nous vivons le temps du nihilisme, le temps où la raison elle-même doute de sa rationalité. Non parce qu'elle n'en disposerait plus, mais au contraire parce qu'elle ne cesse d'en disposer à satiété, donc d'en produire. Elle s'avise ainsi qu'elle se produit elle-même, comme une valeur parmi d'autres, un simple produit de ce qui, en deçà d'elle, la définit – la volonté de puissance. La volonté de puissance certes veut la raison, mais elle ne la veut pas par amour de la raison, elle la veut pour elle-même, pour accroître sa propre puissance. La raison pour laquelle le nihilisme produit de la rationalité ne réside pas dans la raison, mais dans la puissance que vise toujours, exclusivement et sans fin, la volonté. La volonté veut l'accroissement de la puissance et elle seule, par le

moyen, entre autres volontés, de la rationalité. Aussi la volonté de puissance ne pense la raison que comme une occasion et un instrument de sa puissance, c'est-à-dire comme calcul, comput, statistique, quantification(s) et organisations, informations donc informatisation. Désormais la raison ne conçoit que sa propre montée en puissance. C'est pourquoi, plus la rationalité s'accroît (ce qu'elle fit à un rythme *dément*), moins elle garde raison et permet de concevoir le sens des choses. Dans cette situation, le rapport entre foi (chrétienne) et raison se renverse: il ne s'agit plus de savoir si le contenu de la foi peut s'aligner sur les exigences du «tribunal de la raison», mais de décider si la raison réduite à la rationalité nihiliste mérite encore la moindre confiance. En un mot, devons-nous encore faire confiance à la raison, quand il n'en reste que la machine affolée de la volonté de puissance ? Pouvons-nous croire en la raison elle-même ? On devine quelle serait une réponse chrétienne à cette paradoxale question : nous ne pouvons croire la raison, que si elle ne résulte pas d'elle-même, ni ne se résume en sa propre montée en puissance, en bref qu'elle n'obéit pas à sa propre volonté. Une raison, qui ne ferait pas sa propre volonté, ferait la volonté d'un autre, une autre volonté que la sienne – quelle serait-elle ?

Dossier

10 Il ne faut jamais oublier que, comme on le sait depuis saint Bernard (*De erroribus Abelardi*, c. IV), la *theologia* ne constitue qu'une partie et qu'une forme provisoire et contingente de la réflexion des hommes sur la Parole de Dieu.

Celle qui, à l'instar de la volonté du Christ, ferait non sa volonté sienne, mais celle du Père, «selon ce que veut l'Esprit (*to phronêma tou pneumatou*)» (Romains 8, 27). En dernière analyse, telle paraît la question qui dessine le travail à venir de *Communio*¹¹.

Il reste une dernière interrogation, qui décide à la fois de la légitimité de l'entreprise de *Communio* et de son éventuel avenir (éventuel, car l'avenir ne nous appartient pas, mais à Dieu) : qui sommes-nous et que cherchons-nous à défendre, au bout du compte ? Mais cette question ne peut recevoir aucune réponse, parce qu'elle n'a aucun sens chrétien correct. En effet, nous ne sommes rien, sinon peut-être (comme tous les baptisés) ces «non-étants que Dieu a choisis pour récuser les étants» (1 Corinthiens 1, 28), et nous ne défendons rien. Nous ne parlons pas pour défendre quoi que ce soit, surtout pas des valeurs. Nous parlons pour penser ce qui ne dépend pas de nous, ni de nos évaluations, ni de nos défenses, mais justement ce qui nous soutient et nous défend – celui «...en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes» (Actes 17, 28). Nous ne sommes rien et nous ne défendons rien : nous ne sommes que par raccroc, rachat et rattrapage et parce que nous sommes défendus, car nous savons, nous comme Job, que «...mon défen-

seur vit» (Job 19, 25). Nous ne défendons rien, nous sommes défendus, parce que la victoire du Christ a eu lieu définitivement et «une fois pour toutes» (Romains, 6, 10, donc Hébreux, 10, 10). L'éventuelle vérité et la fécondité du mode de vie paradoxal des chrétiens reste donc toujours en développement, autrement dit en prise (au sens où durcit le ciment ou le plâtre), en reprise (au sens mécanique, où l'on réaccélère après avoir descendu une vitesse, pour sortir d'un virage plus vite qu'on n'y était entré) et en déprise (au sens de l'abandon durement conquis à la volonté de Dieu, plutôt qu'à la nôtre). Il n'y a donc pas de conquête d'identité à mener – cette identité se trouvant déjà enregistrée, puisqu'elle vient aux chrétiens des autres, imposée sans leur avis, ni leur demande (Actes, 11, 26) à partir et selon le Christ. Et surtout, nous n'avons personne à convaincre du Christ ; d'abord parce que les premiers à «refaire chrétiens» ne sont pas les autres, mais les chrétiens supposés tels, en l'occurrence nous-mêmes ; ensuite parce nul ne vient au Christ, si le Père lui-même ne le lui révèle (Matthieu 16,17); enfin parce que le Christ lui-même convainc de lui-même. En sorte qu'il y a d'autant moins de reconquête à entreprendre, que, si le Christ a bien déjà et à jamais tout conquis pour tout remettre au Père, nous, par contre, nous ne sommes pas

Jean-Luc
Marion

11 Voir les articles rassemblés dans «Sauver la raison», *Communio*, 1992/2-3 <http://tiny.cc/sauver-la-raison>

encore entièrement acquis au Christ, à peine guère plus que ceux qui disent lui rester étrangers. Notre drame, ce n'est pas

que tous ne soient pas chrétiens, mais, d'abord, que nous, nous ne soyons pas des saints.

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, trois petits-enfants, est professeur émérite de Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, il dirige actuellement la collection « Épiméthée » aux Presses Universitaires de France. Parmi ses dernières parutions : Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin, PUF, 2008 ; Certitudes négatives, Grasset, 2010 ; Le croire pour le voir, collection Communio, Parole et Silence, 2010. La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012. Courbet ou la peinture à l'œil, Flammarion, 2014.

Dossier

Lors de la réunion internationale
des éditions de *Communio*
qui se tiendra à Paris du 28 avril au 2 mai 2015,
l'édition francophone de *Communio*
fêtera ses 40 ans

Programme et renseignements au
secrétariat de *Communio* :
01 42 78 28 43 les mardi et jeudi et revue@communio.fr

Cardinal
Angelo Scola



Les tâches nouvelles et la mission de
Communio au vingt et unième siècle

1. Une situation de crise

Pour nous en tenir à l'Europe, et depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le catholicisme a subi un lent processus d'affaiblissement, devenu un effondrement. Il ne s'agit plus d'un phénomène transitoire, d'une crise, mais d'un mouvement en apparence irréversible, manifeste dans les statistiques de pratique religieuse. Plusieurs facteurs de cet effondrement peuvent être identifiés :

1) La rupture entre la culture européenne et le christianisme, dénoncée dès 1933, par celui qui n'était alors que Mgr Montini (« Le Christ est inconnu, oublié, absent de la plus grande partie de la culture contemporaine¹ »).

2) Le même Montini, devenu le pape Paul VI, était conscient de la diffusion de cet état de choses, à tous les niveaux, depuis le monde intellectuel jusqu'au clergé et aux militants chrétiens. C'est la rupture entre la foi et la vie qui est exposée par *Gaudium et Spes*, n° 43 : « Ce divorce entre la foi dont certains se réclament

et le comportement quotidien d'un grand nombre est à compter parmi les plus graves erreurs de notre temps ». Paul VI invite à dépasser cet état de choses dans un jugement prophétique : « L'homme contemporain écoute plus facilement les témoins que les maîtres, ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins » (*Evangelii Nuntiandi* n° 41).

3) Le concile Vatican II, défini par les papes comme l'événement capital de l'Église au xx^e siècle, a multiplié les analyses et fourni des éléments doctrinaux, des propositions pastorales de réforme, des bases pour affronter des thèmes urgents pour l'œcuménisme, le dialogue interreligieux, le rapport entre l'Église et la société civile, ainsi que des critères d'évaluation socio-culturelle sur le rapport entre l'Église et le monde.

4) La période postconciliaire a dû, comme après chaque grand concile, chercher, pour mettre en place ces enseignements, des

Dossier

méthodes qui n'ont pas ou peu été énoncées par les textes conciliaires, et cela dans un contexte confus et difficile : les événements de 68, la fin des utopies, le passage à un nouveau millénaire marqué par une accélération des technologies dans tous les domaines, entraînant des mutations brutales, des ruptures radicales dans les sociétés (sexualité, famille, biotechnologies, neurosciences, métissage des peuples et des cultures, réseaux sociaux, crises économiques et financières successives, déséquilibre de l'ordre mondial, etc.).

5) Sans doute, les différents papes ont souligné le renouveau que les enseignements conciliaires ont rendu possible – dans les paroisses, les mouvements, les ordres religieux... Mais le diagnostic de Paul VI reste toujours d'actualité : les Églises européennes se trouvent, de manière diverse, en prise à des difficultés majeures, la principale étant la perte des générations moyennes, entre 25 et 55 ans.

6) Nous ne pouvons pas ici analyser en détail les difficultés que l'Église rencontre pour annoncer le Christ à l'homme post-moderne. Une remarque de méthode suffira ici : tous conviennent que l'effort de toute l'Église, dans chacune de ses parties (paroisses, diocèses, mouvements, communautés, etc.), doit porter sur un point précis : *permettre à la communauté chrétienne de redevenir le lieu vivant*

d'une adhésion qui rende possible à chacun une sequela Christi intégrale et convaincante.

Pour sortir de cette impasse, il s'agit de mettre en œuvre un rapport étroit et dynamique entre foi, religion et culture. On peut dire que, depuis des dizaines d'années, nous assistons à un débat stérile entre, disons, un *progressisme* qui ramène l'idéal conciliaire de réforme de l'Église à des thèmes ressassés (démocratisation de l'Église, mariage des prêtres, ordination des femmes, admission des divorcés remariés à la communion, abandon d'*Humanae vitae*, mariage homosexuel, fécondation artificielle, testament biologique, etc.) et un *conservatisme*, rigidement fixé sur la répétition doctrinale et disciplinaire du message chrétien. Il convient d'opposer à cette polarité sans issue *une interprétation culturelle de la foi*. *Quelle est-ce que cela veut dire ?* Il s'agit de la relation circulaire entre foi et culture : la foi, pour autant qu'elle dise à l'homme qui il est et comment il doit vivre, devient culture, tandis que les cultures, vécues dans les sociétés civiles, interprètent la religion et la foi.

Les partisans d'une position conservatrice risquent souvent de dénaturer la foi et ses manifestations en termes de « religion civile », et ils sont souvent suivis sur ce point par des non-croyants. Quant aux progressistes, ils pensent qu'il suffit que la foi soit annoncée : « L'Évangile

Cardinal
Angelo Scola

et la Croix suffisent », ce qui revient à faire l'économie du reste, en particulier des questions de société. Cette seconde position est largement répandue, même si elle reste souvent implicite.

La polarité entre ces deux positions, largement exploitée par les médias, plonge les Églises européennes dans une impasse.

2. Une méthode de vie chrétienne

Comment parvenir, avec l'aide de l'Esprit Saint, à se dégager de cette polarité stérile ?

2.1 On ne peut pas ne pas partir de l'humble et simple proposition faite à tout homme : *Jésus-Christ rédempteur et sauveur*. Tout ce que l'Esprit a disséminé, au cours des dernières décennies, à travers tant de charismes et de ministères divers, se trouve rappelé par Benoît XVI dans une phrase de *Deus Caritas* :

« L'être-chrétien ne surgit pas d'une décision morale ni d'une grande idée, mais plutôt de la rencontre avec un événement, une Personne, qui confère à la vie un horizon nouveau et donc la direction décisive (n° 1). »

L'accent porte sur trois points :

1) De cette rencontre naît une *créature renouvelée* (2 Corinthiens 5, 17) : le sujet personnel.

2) Cette « création nouvelle » s'opère à travers la *rencontre d'un témoignage*, ce qui est mis en évidence par la théologie du Nouveau testament : le Ressuscité, dans ses apparitions, a besoin des siens pour se rendre contemporain, au moyen de la

Parole et des sacrements, à tous les hommes de tous les temps et de tous les pays. Il n'est pas sans importance que l'Évangile relie chaque apparition du Ressuscité à l'envoi des siens en mission jusqu'aux confins de la Terre. Le témoignage devient alors le critère d'évidence de la foi, qui ne repose pas seulement sur le bon exemple, mais sur la connaissance de la réalité (et d'abord la reconnaissance du Ressuscité) et donc sur la communication de la vérité.

3) La modalité eucharistique (et sacramentelle en général) qui nourrit un témoignage pertinent requiert, comme le montrent les *Actes des apôtres*, l'appartenance à une communauté fraternelle visible, guidée par les apôtres et leurs successeurs, fortifiée en permanence par la communion (*Actes 2, 42-48*), à partir de quatre principes éducatifs : la communion sacramentelle, la pensée du Christ Jésus (Parole de Dieu, catéchèse, théologie, culture, etc.), l'éducation à la charité comme loi de la vie et la prise

Dossier

en compte de toutes les dimensions du monde (la mission).

Ces trois points de la vie chrétienne identifient le sujet – à la fois personnel et communautaire – comme le protagoniste indispensable de la nouvelle évangélisation. En même temps ce-

pendant (et on l'oublie souvent), ils énoncent *la méthode de la vie chrétienne*, qui ne peut pas ne pas être assumée par toutes les formes de la vie ecclésiale. C'est l'oubli de ce point essentiel qui sape la pastorale ordinaire des Églises d'Europe, les conduisant à des impasses.

2.2 Cette vision de la pratique pastorale est déjà mise en œuvre par l'Esprit Saint dans des réalités vivantes (paroisses, mouvements, communautés religieuses, monastères...). Il ne s'agit donc pas d'une simple théorie : le point critique qui empêche les sujets (personnels et communautaires) de dépasser dans leur action l'opposition entre foi et vie – à l'origine de tant d'autres oppositions qui prennent en tenaille les personnes et les communautés (humain-chrétien; spiritualité-action; formation-pratique...) – consiste dans *un refus de reconnaître l'interprétation culturelle de la foi sous-jacente à la vision chrétienne et à la méthode qu'elle implique*. Faute de dépasser ces oppositions, elles demeurent, en un sens, coupées de ce qui fait la vie quotidienne des hommes. Avec le Concile, l'Église a abattu des bastions qui lui permettaient une tranquillité précaire, reposant sur une base massive d'associations et d'organisations : tout se passe comme si elle devait faire un pas de plus : puisque, dans sa Pâque, Jésus a fait tomber tous les murs de discorde et de séparation et a

réuni, par le don de son Esprit, un peuple de fils à la gloire de son Père, nous n'avons plus de bastions à défendre, mais nous devons parcourir des chemins à la rencontre des hommes.

En quoi consiste cette interprétation de la foi, seule capable de restituer un dynamisme d'évangélisation à un sujet ecclésial vivant, en raison de son appartenance au Christ ressuscité ? Elle consiste à assumer un témoignage de foi qui, à partir de la rencontre personnelle avec Jésus-Christ dans la communauté chrétienne, soit en mesure d'accompagner hommes et femmes dans un réseau complexe de circonstances et de rapports – la vie concrète dans laquelle ils sont plongés. Qui vit dans l'Église du Christ rencontre Jésus de manière sensible dans les mystères de sa personne et de sa vie : c'est à partir d'eux qu'il peut faire face à ce qui constitue une existence humaine – la dimension affective, le travail, le repos... On peut dire par conséquent que, si on les vit en vérité, les mystères chrétiens permettent d'instaurer

Cardinal
Angelo Scola

des relations fécondes, de type anthropologique et social, avec le monde créé. Certaines de ces relations sont intrinsèquement liées aux mystères constitutifs du christianisme (et donc inamissibles), d'autres relèvent davantage de moments historiques précis (et donc contingents). Éduquer à la pensée du Christ, sans omettre les autres fondements de la vie chrétienne, signifie tirer de l'expérience ecclésiale la manière dont ces mystères vont éclairer nos actions humaines. On peut proposer, à titre d'exemple :

- la fécondité de la différence intratrinitaire pour comprendre la différence sexuelle ;

- la conception virginale de Jésus en Marie par l'action de l'Esprit, comme l'humble obéis-

sance de Marie et de Joseph, qui éclairent une donnée anthropologique fondamentale : personne ne pourra jamais s'auto-engendrer ;

- la méditation, nécessairement limitée, de la communion intratrinitaire – où l'unité de substance valorise la différence irréductible des Personnes – permet de comprendre ce que doit être une société civile équilibrée, qui tende à un maximum de communion sans jamais porter atteinte à la nécessaire dignité de la personne.

Un sujet chrétien, compris de la sorte, peut assurer les positions justes que contiennent les deux visions partielles décrites ci-dessus, en souffrant à tous avec humilité et sans prétention de domination.

Dossier

3. Que faire aujourd'hui ?

La renonciation pleine de délicatesse de Benoît XVI a ouvert pour l'Église, de façon inattendue et providentielle, peut-être unique dans l'histoire, un chemin pour dépasser l'affaiblissement diagnostiqué au début de cette analyse.

L'élection du pape François et ses premiers pas ont confirmé cette perception. Il est certain que ses gestes et ses paroles touchent le peuple des baptisés – et au delà, et redonnent espoir.

En ce tournant de l'histoire, il nous appartient de constituer un jugement commun pour nourrir la tâche de témoignage qui revient à chacun de nous et aux communautés que nous représentons. Cela est possible si nous intensifions la communion dans une visée missionnaire commune et irremplaçable. Dans l'après-Concile, la naissance de *Communio* fut un pas missionnaire significatif pour les Églises d'abord européennes puis dans le monde entier, qui ne fut pas dépourvu de conséquences (il suffit de penser aux cardinaux et

évêques issus du groupe des fondateurs). Après avoir pendant plusieurs décennies rappelé les vérités fondamentales de la foi, il convient peut-être de porter plus d'attention aux attentes précises d'une société européenne désorientée. Au cœur de la crise se trouve le désir d'une *vie bonne*. Or Jésus-Christ est pour nous la seule réponse convenable : Lui-même est la vérité vivante et personnelle. Loin de bloquer la liberté de pensée et de recherche, l'événement chrétien l'exige et l'intensifie, ouvrant ainsi un chemin de liberté. La culture fragmentée n'est plus en mesure d'accueillir un message qui ne soit

pas d'abord un témoignage, mais si l'homme du *xxi*^e siècle pouvait entrevoir quelle plénitude de liberté réside dans l'expérience chrétienne, il retrouverait le chemin de l'Église.

Comme le rappelle le pape François, « tout enseignement de la doctrine doit se situer dans l'attitude évangélisatrice qui éveille l'attention du cœur avec la proximité, l'amour et le témoignage » (*Evangelii Gaudium*, n° 42). Le style fraternel des réunions internationales et la collaboration entre les revues sont une confirmation significative de cette espérance vécue.

Né en 1941, prêtre en 1970, Angelo Scola a été professeur à l'Université de Fribourg, puis à celle du Latran (1992) dont il fut le Président de 1995 à 2002. Évêque de Grosseto en 1991, il devint en 2002 patriarche de Venise et cardinal (2003). Depuis juin 2011, il est archevêque de Milan. Un des fondateurs de l'édition italienne de *Communio*, le cardinal Scola a succédé à Mgr Henrici comme coordinateur international des revues. Publications récentes : *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, collection *Communio*, *Parole & Silence*, 2012, avec une préface du cardinal André Vingt-Trois. *Une nouvelle laïcité. Thèmes pour une société plurielle*, Préface de Jean-Luc Marion, Liamar éditions, 2013.

Cardinal
Angelo Scola

COMMUNIO

fait partie des fondateurs institutionnels de
l'Académie catholique de France

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008

Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009

Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009

Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009

Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010

Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010

Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010

Michel Sales, *Le corps de l'Église* suivi de

Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger, 2010

Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011

Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011

Angelo Scola, *Le mystère des noces :*

Homme et femme / mariage et famille, 2012

Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)

Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012

Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013

Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013

Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014

À paraître prochainement :

Dagmar Halas,

Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
Entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

Les Sacrements

Eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
Baptême et ordre (1996/6)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et eucharistie (2014/3)

Les Béatitudes

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)

L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

Politique

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'Église

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
La paroisse (1998/4)
Le ministre de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
L'apologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)
L'Église Une (2014/6)

Les Religions Non Chrétiennes

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1975/2)
La fidélité (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)

La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/3)
Le catéchisme (1983/1)
Lenfanç (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
Tacte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1995/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)
La famille (2015/1)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/4)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'Espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Foi et féerie (2008/6)
Le droit naturel (2010/3)
Barth-Balthasar (2011/3)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)

Biologie et morale (1984/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
La bioéthique (2003/3)

Histoire

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/5)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

Société

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
La famille (1986/6)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
l'Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
L'image aujourd'hui (2003/4)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
Poésie et Incarnation (2007/4)
L'Action sociale de l'Église (2009/3-4)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)

Le Décalogue

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

En collaboration avec les éditions de Communio en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. 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 : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/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 G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, 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 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan ;
président d'honneur : Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire ;
coordinateur : P. Jean-Robert Armogathe.

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. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Conseil de rédaction

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Marie-Thérèse Bessirard (†), Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challioli, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (†), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiler (Lyon), Marie-José Duchesne, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Jean Leclercq, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction, Florent Urfels.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires

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

revue@communio.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 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Montant du règlement à joindre*

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire :

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, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : www.communio.fr

Date :

Signature :

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	Communio 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autre pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique		40 €	80 €	
Amis de Communio		20 €	40 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr

Dépôt légal : mars 2015 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-57-6 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : louis-marie.fr
Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : 14387

www.communio.fr