

LE MYSTÈRE PASCAL

Couverture :

Dans cette représentation médiévale populaire, tirée de la Bible des pauvres, le Christ est mis au tombeau entre Joseph jeté par ses frères dans la citerne (Genèse 37,24) et Jonas jeté à la mer, englouti par un poisson (Jonas 2,1).

Malgré toutes les figures de l'abîme (citerne, tombeau, gueule du monstre marin), prédominent la paix du personnage qui assure : « ego dormio, et cor meum vigilat » – « je dors, mais mon cœur veille » (Cantique, 5,2) – et l'attente de celui qui déclare du Christ : « Et erit sepulchrum eius gloriosum » – « et son tombeau sera rempli de gloire ».

Dès cet ensevelissement est anticipé le dynamisme de l'image suivante qui, composée à l'identique, se centre sur un Christ sortant du tombeau le troisième jour, vainqueur de la mort, encadré par un Samson victorieux et un Jonas rejeté vivant par le monstre marin (Jonas 2, 11).

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

LE MYSTÈRE PASCAL

« Là est le sens de la Pâque : elle nous enseigne que le chrétien dans l'Église doit mourir avec le Christ pour ressusciter avec lui. Et elle ne fait pas que l'enseigner, comme on montrerait du doigt quelque chose que l'on ne tient pas en son pouvoir (c'est là ce que faisait la Pâque de l'Ancien Testament), elle l'opère. La Pâque, c'est le Christ qui est mort et ressuscité une fois nous faisant mourir de sa mort et nous ressuscitant à sa vie. Ainsi la Pâque n'est-elle pas une simple commémoration ; elle est la Croix et le Tombeau vides rendus présents. Mais maintenant ce n'est plus le Chef qui doit s'étendre sur la croix pour se relever du tombeau ; c'est son corps, l'Église, et dans ce corps c'est chacun de ses membres que nous sommes. »

Louis Bouyer, *Le mystère pascal*

« 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*, 1946, p. 60,
Éditions du livre français.

« 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.

Sommaire

ÉDITORIAL

9 Pour une lecture trinitaire du Mystère pascal

THÈME

Jean-Pierre BATUT : **Croire en la résurrection ou la logique de l'amour**

13 Jésus, dans l'Évangile selon saint Jean, affirme avoir le pouvoir de « donner » sa vie et le pouvoir de la « reprendre ». L'étonnant n'est pas que Jésus ait pu ressusciter, mais bien qu'il ait pu mourir, lui qui est la Vie en personne. C'est donc dans sa manière de mourir en donnant sa vie qu'il faut chercher la clef de sa résurrection et de la logique de vie qu'elle entraîne désormais pour nous.

Michel CORBIN : **La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec**

27 Contrairement à une interprétation reçue du *Cur Deus homo*, ce n'est pas la justice qu'Anselme met au premier plan, mais la miséricorde : car il est juste que Dieu soit miséricordieux. C'est en Jésus que s'unissent l'une et l'autre, lui dont la venue éveille en l'homme la foi, l'espérance et la charité. Celles-ci sont la juste rétribution que le Père doit à son Fils pour la libre offrande qu'Il fait de sa vie et qu'Il ne peut lui rendre qu'en ses frères, puisque sa Plénitude, comme celle de son Père, est sans besoin. La vraie « raison » de notre salut réside, pour Anselme, dans cet échange débordant entre le Père et le Fils.

Gérard RÉMY : **Le Fils engendré dans la mort**

45 Être engendré dans la mort : n'y a-t-il pas là un insoutenable paradoxe ? Et pourtant il conduit au cœur du mystère du Christ. Car la Croix est le lieu de l'engendrement plénier du Fils en tant que Fils dans sa mort humaine, révélant ainsi que le Christ n'existe que *par* le Père : le Christ, abandonné par le Père, meurt en s'abandonnant au Père. C'est dans la condition éternellement filiale du Christ que se gagne notre salut, c'est-à-dire la possibilité de nous recevoir totalement du Père.

Charles ROCHAS : **En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ? Les présupposés christologiques et trinitaires de la théologie du Samedi saint de Hans Urs von Balthasar**

57 Le Samedi saint est dépeint chez Hans Urs von Balthasar comme une contemplation passive par le Christ de la pure substantialité du mal en soi. Plongé dans une séparation absolue de son Père, Il subit la peine du dam pour assumer ce dont Il est venu nous sauver : la mort éternelle. Cette approche ébranle les fondements de la théologie de l'union hypostatique du Christ et dessert paradoxalement la portée dramatique du mystère pascal tant défendue par le théologien suisse.

SOMMAIRE

Jan-Heiner TÜCK : **Reviendrons-nous ? Ou ce qui différencie la foi en la résurrection de la croyance en la réincarnation**

75 Comment expliquer la fascination grandissante de nos contemporains pour la réincarnation, même chez les chrétiens ? C'est dans la manière contemporaine d'envisager la vie humaine que la croyance en la réincarnation, qui n'a rien à voir avec la foi en la résurrection, trouve une résonance profonde.

Timothy VERDON : **La Dernière Cène de Léonard de Vinci**

81 *La Cène* de Léonard de Vinci dans l'église Santa Maria delle Grazie à Milan, offre une interprétation tout à fait nouvelle pour l'époque de cet acte du Christ. L'artiste l'inscrit, d'une part, dans la signification spirituelle que les Constitutions dominicaines donnaient aux repas des frères. D'autre part, en reportant les lignes de perspective sur la figure du Christ, en montrant les Apôtres unis par petits groupes, agités par l'annonce de la trahison proche, Léonard de Vinci veut traduire, à travers ce don total du Christ dans l'institution de l'Eucharistie, son rôle de Prêtre et Victime, de Législateur et de Roi.

Giorgio MASCHIO : **La tristesse de Jésus à Gethsémani**

91 Les ariens interprètent la tristesse de Jésus à Gethsémani comme la preuve de l'infériorité de la nature du Fils par rapport au Père. Ambroise de Milan voit au contraire dans cette agonie la manifestation de la bonté et de la grandeur du Fils : « Il ne m'aurait pas été d'un aussi grand secours s'il n'avait pas assumé mes sentiments ».

Daniel BOURGEOIS : **« Les images liturgiques sont des images folles » : essai sur la structure du *triduum* pascal**

103 Comment penser la liturgie du *triduum* pascal quand elle est presque toujours envisagée comme une mise en scène plus ou moins historique des derniers jours de Jésus ? En s'appuyant sur les travaux classiques de critique littéraire de Erich Auerbach, l'auteur présente une manière de démonter le mécanisme historicisant en ce domaine et propose une relecture du *triduum* en s'aidant de la catégorie de *mimésis* héritée de Platon et d'Aristote.

DOSSIER: JOHN HENRY NEWMAN

Ian KER : **Sens et importance de la conversion de Newman**

119 La réception de J.H. Newman dans l'Église catholique romaine, le 9 octobre 1845 avait un sens prophétique remarquable qui n'apparaît clairement qu'aujourd'hui. L'auteur brosse une rétrospective et en dresse un bilan en trois étapes.

Irène FERNANDEZ : **La grammaire de l'assentiment : on a raison de croire**

133 Cette *Grammaire* est un des livres les plus importants et les plus mal connus de Newman, qui y étudie la manière dont nous arrivons à nos certitudes, en particulier, mais pas seulement, à la certitude de la foi. En montrant que le chemin qui y mène n'est pas celui de la logique pure, mais pas non plus celui d'une intuition irrationnelle, il apporte une contribution essentielle au travail contemporain de redéfinition de la raison auquel Benoît XVI appelle constamment.

SIGNETS

Cardinal André VINGT-TROIS : **Bilan de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques (Rome 4 au 25 octobre 2009)**

145 En présence des évêques d'Ile de France, des prêtres africains et des communautés africaines d'Ile-de-France, en la cathédrale de Paris, le dimanche 1^{er} novembre 2009, le cardinal a tiré le bilan du Synode : contrastes des réalités vécues et objectifs de renouveau.

Guy BEDOUELLE : **La lumière du mystère ou la voix intérieure d'Eugène Green**

155 Le récent film d'Eugène Green, *La religieuse portugaise*, en multipliant les éléments de décalage et de distance, veut faire percevoir l'approfondissement contemplatif de la réalité. Le réalisateur assigne au cinématographe, à la suite de Robert Bresson et plus explicitement que lui, la tâche de capter « la lumière du mystère » des êtres et du monde créé, renvoyant, comme les icônes, par une « présence réelle », au Verbe incarné.

Didier LAROQUE : **La Route. Dénouement humain et secours divin**

161 Voici une lecture théologique du roman d'anticipation de Cormac Mac Carthy *The road* porté récemment à l'écran : le dénuement total vécu dans l'amour par un père et son fils, peut mener non pas à la mort, mais à la vraie faim de Dieu et à l'union avec le Père.

DISCOURS

Jean-Luc MARION : **Éloge du cardinal Lustiger**

165 Élu à l'Académie française le 6 novembre 2008 pour occuper le fauteuil du cardinal Lustiger, Jean-Luc Marion prononça l'éloge de son prédécesseur, lors de sa réception sous la coupole, le 21 janvier 2010.

**Prochain numéro
mai-juin 2010**

Le droit naturel

Éditorial

Pour une lecture trinitaire du Mystère pascal

Le présent cahier n'a pas la prétention d'offrir une présentation exhaustive du Mystère entre tous les mystères, celui dont le *Catéchisme de l'Église catholique* dit qu'il est « au centre de la Bonne Nouvelle que les Apôtres, et l'Église à leur suite, doivent annoncer au monde »¹. Il entend simplement en proposer trois approches, qui convergent toutes trois vers le même centre.

1. La première de ces approches propose un regard d'ensemble sur le processus rédempteur du mystère pascal. En partant de la résurrection, elle cherche à en déployer la signification comme sommet du mystère d'alliance dans lequel l'amour trinitaire et l'amour de Dieu pour le monde sont à la fois pleinement manifestés et à l'origine de la défaite des puissances de la mort². C'est pourquoi, comme le met en évidence le *Cur Deus Homo* d'Anselme du Bec, dans notre rédemption apparaît en pleine lumière la complicité amoureuse du Père et du Fils en notre faveur : toute « explication » qui resterait en-deçà de l'échange trinitaire toujours plus grand et de la miséricorde suréminente, manquerait les véritables raisons de l'engagement du Fils dans la mort et du salut de l'humanité³.

2. La seconde approche est plus problématique. Elle vise à scruter le « mécanisme » du grand retournement qu'opèrent la mort du Christ

1. *CEC* 571.

2. Voir Jean-Pierre BATUT, « Croire en la résurrection », p. 13.

3. Voir Michel CORBIN, « La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec », p. 27.

ÉDITORIAL

et son séjour au tombeau. La question posée par l'article de G.Rémy⁴ est celle, explorée de façon très originale par F.-X. Durrwell, du rapport entre des contraires : l'engendrement éternel du Fils d'une part, sa mort temporelle d'autre part. Ces contraires ne sont pas à considérer comme deux moments d'une dialectique, mais comme deux facettes d'un même mystère de fécondité dans l'Esprit Saint.

La problématisation ne nous fait donc pas quitter le champ trinitaire. Il en va de même chez Balthasar qui, ne pouvant se résoudre à « laisser la Trinité planer pour ainsi dire sereinement au-dessus de l'événement de la croix », invite à prendre au sérieux la séparation des personnes divines qui advient sur la croix et assume victorieusement toute séparation entre Dieu et le monde dans l'effrayant mystère de l'abandon du Crucifié. À ce propos, l'article de Charles Rochas⁵ nous oblige à confronter jusqu'au bout la notion de *substitution*, privilégiée par Balthasar, et celle, classique, de *satisfaction*. Il n'est pas certain que ces deux notions soient à ce point à mettre sur le même plan qu'il faille absolument choisir entre l'une et l'autre. En revanche, on ne pourra que souscrire à l'analogie de proportionnalité qu'énonce excellemment l'auteur de l'article : « Les peines du temps présent éprouvées par le Christ sont à sa Personne (divine) et aux dispositions morales (de charité) qui l'animent ce que les peines de l'enfer éprouvées par les damnés sont à la personne (humaine) des réprouvés et aux dispositions morales (de haine de Dieu, de révolte et de désespoir) qui les animent. »

3. Qu'il soit interprété comme « substitutif » ou comme « satisfactoire », l'abandon du Fils par le Père laisse deviner un mystère à ce point insondable qu'il nous remplit d'effroi, de sorte que « le vieux péché, en nous organisé, frémit dans sa racine originelle, et [...] qu'interdits, nous sommes comme des enfants qui regardent pleurer, sans comprendre, le père : *il pleure !* »⁶. C'est pourquoi la troisième approche ne peut être que contemplative : c'est celle que nous offre la méditation de la Cène de Léonard⁷ et celle de la

4. Voir Gérard RÉMY, « Le Fils engendré dans la mort », p. 45.

5. Voir Charles ROCHAS, « En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ? Les présupposés christologiques et trinitaires de la théologie du Samedi saint de Hans Urs von Balthasar », p. 57.

6. Paul CLAUDEL, *La Ville*, acte III, *Théâtre I*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1956, p. 485.

7. Voir Timothy VERDON, « La dernière cène de Léonard de Vinci », p. 81.

Pour une lecture trinitaire du Mystère pascal

tristesse de Jésus au jardin de Gethsémani à travers une relecture de saint Ambroise⁸.

Le lieu par excellence de la contemplation est la célébration liturgique : celle-ci est-elle sous le signe de l'imitation, la *mimèsis* qui culmine dans le théâtre sacré, les « mystères » médiévaux, ou bien, dans la célébration du mystère pascal, fait-elle interférer « divers plans sans souci de parvenir à une unité close sur elle-même de l'action liturgique » ? Pour Daniel Bourgeois⁹, le rituel sacral est un rituel amoureux : ce qu'il exprime récuse par avance toute mise en ordre descriptive ou rationalisante.

Par sa nature même, le mystère pascal nous déporte à distance de toutes nos représentations de Dieu et du divin. De lui nous pouvons dire ce que Louis Bouyer écrivait de la croix : nous n'y vénérons pas seulement le « signe de notre salut », mais proprement le « signe de notre Dieu »... « Intervention transcendante de Dieu lui-même dans la création et dans l'histoire [où] les trois Personnes divines à la fois agissent ensemble et manifestent leur originalité propre »¹⁰, le mystère pascal est le lieu du surcroît : celui où Dieu, dans l'abaissement le plus extrême, s'outrepasse lui-même en se manifestant toujours plus grand et toujours plus Dieu. Saint Maxime le Confesseur a exprimé ce paradoxe d'une manière exemplaire :

Dieu... ne nous a pas seulement aimés comme lui-même, mais plus que lui-même... Car, s'il s'est livré lui-même délibérément à la mort, se voulant coupable à la place de nous qui devons souffrir comme coupables, il est clair qu'il nous a aimés plus que lui-même, nous pour qui il s'est livré à la mort, et – même si l'expression est hardie – qu'il a choisi, en tant que *plus que bon*, les outrages, au moment voulu par l'économie de notre salut, les préférant à sa propre gloire selon la nature, comme plus dignes. *Dépassant la dignité de Dieu et débordant la gloire de Dieu, il a fait du retour à lui de ceux qui s'en étaient écartés une sortie et une manifestation de sa propre gloire*¹¹.

8. Voir Giorgio MASCHIO, « La tristesse de Jésus à Gethsémani », p. 91.

9. Voir Daniel BOURGEOIS, « “Les images liturgiques sont des images folles” : essai sur la structure du *triduum* pascal », p. 103.

10. CEC 648.

11. Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettre 44*, PG 91, 641Ds.

Prochains numéros

Mai-juin 2010

Le droit naturel

Juillet-août 2010

Le Catéchuménat des adultes

Septembre-octobre 2010

Le Mystère d'Israël

Jean-Pierre BATUT

Croire en la résurrection ou la logique de l'Amour

Ce n'est pas n'importe quel dieu aujourd'hui qui peut encore nous sauver,
mais – quand partout grandit et s'étend sur le monde l'ombre de la mort –
Celui-là qui est le Vivant.

M. Henry, *C'est moi la Vérité*

De même que tout ce qui est visible se donne à voir *dans* la lumière mais laisse entière l'énigme de ce qu'est la lumière, de même le monde nous donne à contempler des vivants, mais ne sait que renvoyer dans le mythe ou dans l'inaccessible le mystère de la vie. Au mieux, l'humanité la relègue en arrière, parmi les investigations scientifiques sur les improbables métamorphoses des acides aminés ou les explorations des sondes martiennes et des radiotélescopes qui s'efforcent de remonter le temps en scrutant les confins de l'univers. Mais lorsque saint Jean affirme que « la Vie s'est manifestée » ou qu'elle est « apparue » (*1 Jean* 1, 2), il énonce bien autre chose qu'un truisme (puisque nous existons, il a bien fallu que la vie apparaisse, que les vivants soient issus d'autres vivants et que tous ensemble remontent à des proto-vivants) : il expose en une formule synthétique l'inouï du message chrétien. Ce que nous affirmons, c'est que la Vie en personne (et non un vivant parmi d'autres) s'est manifestée, et qu'il a été donné à des hommes qui en sont devenus les témoins d'« entendre, voir, contempler et toucher » (*1 Jean* 1, 1) le Verbe de vie.

Si la Vie elle-même s'est manifestée en la personne de Jésus de Nazareth, la question de sa résurrection apparaît seconde : le plus étonnant n'est pas en effet que Jésus ait pu ressusciter, mais bien qu'il ait pu mourir. Comment a-t-il été possible sans contradiction que la Vie fasse son entrée dans la condition mortelle ? Comment l'humanité de Celui qui n'est pas un vivant parmi les vivants, mais le Vivant « qui donne à tous la vie » (*Actes* 17, 25), comment cette humanité a-t-elle pu ne pas se trouver glorifiée dès le premier instant de l'union hypostatique ? À cet égard Spinoza avait sans doute raison de dire après tant d'autres que l'affirmation d'un Dieu qui se fait homme – avec la mortalité inhérente à la condition humaine – est aussi inintelligible que le serait un « cercle carré » !

Le fait que la Vie ait pu se manifester sans aussitôt anéantir la mort dans son apparition est un insondable mystère. Mais le mystère redouble jusqu'à l'absurde quand, après avoir vu la Vie laisser subsister la mort, nous la voyons se laisser mettre à mort par elle. L'évangéliste Jean souligne ce paradoxe : après avoir affirmé dans son Prologue que le Verbe, qui était la Lumière (*Jean* 1, 4.9), a brillé au sein des ténèbres sans que les ténèbres puissent « se saisir de lui » (1, 5), il nous montre dans ses chapitres 18 et 19 les serviteurs des ténèbres qui « se saisissent » de Jésus, d'abord pour l'arrêter (18, 12), puis pour le crucifier (19, 16) – tout cela sans rencontrer de sa part la moindre résistance, ni de la part de Celui qu'il appelle son Père la moindre velléité de contrecarrer leurs actes.

Le « pouvoir de donner » et le « pouvoir de reprendre »

Ce mystère, si grand qu'il soit, n'est pourtant pas un mystère de ténèbres : dès les premiers mots qui ouvrent la deuxième partie du même Évangile de Jean, il nous est présenté comme un mystère de lumière. C'est là en effet, dans l'introduction solennelle du chapitre 13, que l'ensemble de l'agir et du pâtre de Jésus se trouve enfin placé dans la lumière éblouissante de son *amour* pour les siens : comme un secret jusque-là jalousement gardé, comme une parole scellée qu'il ne convenait pas de divulguer avant le temps, l'amour est propulsé au centre d'un drame dont il sera la clef définitive. « Avant la fête de la Pâque, sachant que l'heure était venue pour lui de passer de ce monde à son Père, Jésus, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (*Jean* 13, 1). Ce que signifie ce « jusqu'à la fin » se révélera bien vite : « jusqu'à la

fin», c'est «jusqu'à l'extrême», c'est-à-dire jusqu'à la mort, car «il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis» (*Jean* 15, 13). Un amour qui s'arrêterait au bord de cet abîme en hésitant à s'y engager tout entier ne serait pas un véritable amour.

Si la Vie est venue dans le monde et n'en a pas dans l'instant subverti les ténèbres, c'est donc pour que, l'heure venue, la mort puisse avoir prise sur elle. N'est-ce pas d'ailleurs ce que Jésus avait annoncé par avance ? Au chapitre 10 du même Évangile, après s'être présenté comme la «porte des brebis», il déclarait : «Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance» (10, 10). Sur quoi, s'attribuant à lui-même le titre divin de «bon Pasteur», il ajoutait : «le bon Pasteur se *dessaisit* de sa vie pour ses brebis» (10, 11), et plus loin : «le Père m'aime parce que je me *dessaisis* de ma vie pour la reprendre ensuite. Personne ne me l'enlève mais je m'en dessaisis de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre : tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père» (10, 17-18).

1. «*Pouvoir de la donner*». Le pouvoir de Jésus, qui en tant que Fils du Père est immortel, est ici un pouvoir-mourir. La question qui se pose n'est donc pas de savoir si le Prince de ce monde peut quelque chose contre Jésus, mais seulement de savoir au nom de quoi Jésus lui concède un tel pouvoir sur lui. Là encore, il nous donne lui-même la réponse : «Il vient, le Prince de ce monde, et n'a sur moi aucun pouvoir ; mais il faut que le monde *sache* que j'aime le Père et que je fais comme le Père m'a commandé» (*Jean* 14, 30-31). Il est donc parfaitement clair que cette concession de pouvoir au Prince de ce monde est un acte d'amour et d'obéissance à l'égard du Père, et aussi un acte d'amour à l'égard du monde qui, pour être sauvé, doit connaître ce fondement, «savoir» pourquoi les choses se sont passées ainsi.

La mort ignominieuse de Jésus ne peut être ni un accident de parcours, ni le résultat d'une perte de sa condition antérieure – une dédivinisation, en quelque sorte. Elle est l'acte d'une liberté souveraine qui s'abandonne à ses ennemis et à ses bourreaux par amour pour le Père et en faveur des siens, de telle sorte que les bourreaux puissent devenir enfants du Père et membres pour leur part de ce cercle des «siens» qu'il appelle désormais ses «amis» (*Jean* 15, 15).

2. «*Pouvoir de la reprendre*». À supposer qu'un vivant quelconque abandonne sa vie, il y aurait contradiction à dire qu'en l'abandonnant il la retrouve. Pourtant, à la lumière de ce qui précède, la

« reprise » par Jésus de sa propre vie apparaît non seulement comme la contrepartie, mais comme la *conséquence* du don qu'il en a fait. Le pouvoir qui est le sien de la déposer en l'abandonnant (*theinai*) est par le fait même pouvoir de la reprendre (*labein*). C'est ainsi que, le soir du dernier repas, Jésus va « déposer » (*theinai*) ses vêtements pour se mettre devant ses disciples dans l'attitude du serviteur qui leur lave les pieds (*Jean* 13, 4 s.) et que, après avoir « repris » ses vêtements (*labein*, *Jn* 13, 12) et avoir retrouvé sa place au milieu d'eux, il pourra leur demander s'ils « savent » ce qu'il vient de faire. Le parallélisme avec l'ensemble du mystère pascal est remarquable, et la résurrection, signifiée ici par le fait de reprendre ses vêtements, apparaît comme la révélation de l'amour divin qui est à l'œuvre d'un bout à l'autre de ce mystère. Elle n'est ni un *happy end*, ni une revanche de Dieu sur le déchaînement du mal, mais la conséquence de ce qui était déjà précontenu dans tout ce que Jésus avait vécu « pour nous les hommes et pour notre salut », et singulièrement sa passion, sa mort sur la croix et sa descente au séjour des morts. Pour le dire autrement : le noyau de l'affirmation chrétienne de la résurrection de Jésus n'est pas une déduction à partir de preuves – même si les preuves ne sont pas indifférentes –, mais la prise de conscience que *Jésus ne pouvait pas ne pas ressusciter*.

« La mort ne pouvait le garder en son pouvoir »

Cette logique est celle du premier discours de Pierre au jour de la Pentecôte devant la foule présente à Jérusalem : « Jésus le Nazôréen..., cet homme [que] vous avez livré et supprimé en le faisant crucifier par la main des impies selon le plan bien arrêté de Dieu dans sa prescience, Dieu l'a ressuscité en le délivrant des affres de la mort, *car il n'était pas possible que la mort le retienne en son pouvoir* » (*Actes* 2, 22-24). Affirmation massive, dont Pierre « démontre » le bien fondé en citant le psaume 16, où David est censé prendre la parole pour rejeter les idoles et choisir le vrai Dieu, avec l'assurance qu'Il est à sa droite pour le rendre inébranlable – bien mieux, pour que sa chair « repose dans l'espérance [qu'il] n'abandonnera pas [sa] vie au séjour des morts et ne laissera pas [son] Saint connaître la corruption » (*Psaume* 16, 26-27). En énonçant pareille certitude, David parlait-il pour lui-même ? Certes non, puisque les auditeurs de Pierre peuvent constater par eux-mêmes que « le patriarche David est mort et a été enseveli, et [que] son tombeau est encore aujourd'hui parmi nous » (*Actes* 2, 29) ! Par conséquent, s'il n'a pas parlé de lui-même, David

a parlé en prophète de Celui dont il voyait par avance la résurrection, le Christ qui « n'a pas été abandonné à l'Hadès et dont la chair n'a pas vu la corruption » (voir *Actes 2*, 30-31).

L'étonnant est qu'il suffit de cette citation et d'une autre empruntée au psaume 110 (« oracle du Seigneur à mon Seigneur : siège à ma droite ») pour que la foule assemblée fasse l'expérience de la componction du cœur et soit prête à se convertir sur le champ et à recevoir le baptême, assurée désormais que « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous aviez crucifié » (*Actes 2*, 36).

Dans cette épure de la première prédication chrétienne qu'est le discours de Pierre, l'affirmation que le Crucifié ne pouvait pas ne pas ressusciter joue donc un rôle apodictique. Il y a là quelque chose à prendre très au sérieux : l'adhésion massive dont fait état le récit des *Actes* est bien autre chose qu'un artifice rhétorique, voire une pieuse mise en scène destinée à rehausser le prestige du chef des Apôtres. Pour mieux en saisir la portée nous pouvons nous arrêter sur deux textes, le premier présupposé par la prédication apostolique, le second qui en est comme la synthèse : le quatrième chant du Serviteur d'une part, l'hymne aux Philippiens d'autre part.

Deux « c'est pourquoi » : le quatrième chant du Serviteur et l'hymne aux Philippiens

La prédication de l'Église primitive accorde une place de choix à la figure du Serviteur de Dieu chanté par Isaïe, et tout particulièrement au quatrième chant du Serviteur que notre liturgie actuelle nous fait entendre le Vendredi saint. On le constate en particulier dans le récit de la rencontre de Philippe et du serviteur de la reine Candace, au chapitre 8 des *Actes des Apôtres* :

L'ange du Seigneur s'adressa à Philippe : « Tu vas aller vers le Midi, lui dit-il, sur la route qui descend de Jérusalem à Gaza ; elle est déserte. » Et Philippe partit sans tarder. Or un eunuque éthiopien, haut fonctionnaire de Candace, la reine d'Éthiopie, et administrateur général de son trésor, qui était allé à Jérusalem en pèlerinage, retournait chez lui ; assis dans son char, il lisait le prophète Isaïe. L'Esprit dit à Philippe : « Avance et rejoins ce char. » Philippe y courut, entendit l'eunuque qui lisait le prophète Isaïe et lui dit : « Comprends-tu vraiment ce que tu lis ? » – « Et comment le pourrais-je, répondit-il, si je n'ai pas de guide ? » Et il invita Philippe à monter s'asseoir près de lui.

Et voici le passage de l'Écriture qu'il lisait : « Comme une brebis que l'on conduit pour l'égorger, comme un agneau muet devant celui qui le tond, c'est ainsi qu'il n'ouvre pas la bouche. Dans son abaissement il a été privé de son droit. Sa génération, qui la racontera ? Car elle est enlevée de la terre, sa vie » (Isaïe 53, 7-8).

S'adressant à Philippe, l'eunuque lui dit : « Je t'en prie, de qui le prophète parle-t-il ainsi ? De lui-même ou de quelqu'un d'autre ? » Philippe ouvrit alors la bouche et, partant de ce texte, il lui annonça la Bonne Nouvelle de Jésus (Actes 8, 26-35).

Dans ce récit, le commentaire des souffrances et de la mort du Serviteur sert de fondement à l'annonce de « la Bonne Nouvelle de Jésus », c'est-à-dire de son mystère pascal. Bien que le récit des *Actes* ne nous donne pas le détail de la prédication de Philippe, nous pouvons facilement l'inférer de la suite du passage d'Isaïe lu par l'eunuque. Le texte énonce en effet trois affirmations essentielles :

– Tout d'abord, que le Serviteur ne s'en tiendra pas à frôler la mort pour y échapper de justesse (comme par exemple le roi dans le psaume 118, 18 : « il m'a frappé, le Seigneur, il m'a frappé, mais sans me livrer à la mort »), mais qu'il mourra véritablement puisqu'il sera mis au tombeau (« on a mis chez les méchants son sépulcre, chez les riches son tombeau » : *Isaïe 53, 9*).

– Ensuite, qu'il *vivra sa mort* : son « mourir » sera l'acte suprême de sa vie, et non une fatalité passivement subie. Plus encore, il s'offrira en sacrifice pour le péché, devenant l'officiant de son propre sacrifice : « si son âme offre un sacrifice *asham* » (53, 10b).

– Enfin, que *précisément pour cette raison*, « il verra une descendance et prolongera ses jours » (53, 10c), alors même que tous l'avaient vu bel et bien mort et enterré. *La totalité du plan de salut de Dieu apparaît donc comme suspendue à la libre décision du Serviteur.*

Il ne suffit donc pas de dire que c'est par la mort que le Serviteur accède à la résurrection : il faut préciser que c'est à cause de sa manière de mourir en offrant sa vie en sacrifice. La mort en tant que telle ne peut aboutir qu'à la mort ; la mort librement offerte aboutit à une vie désormais pleinement possédée et qu'il devient possible de communiquer à d'autres. En témoigne le chapitre 55 du même livre d'Isaïe, où le Serviteur revenu à la vie invite tous ceux qui le désirent à s'approcher pour recevoir de lui cette vie qui lui appartient désormais en plénitude : « Vous qui avez soif, venez vers les eaux... Venez vers moi, écoutez et vous vivrez » (55, 1.3). La question initiale posée par l'eunuque était celle de l'identité du Serviteur.

Cette question reçoit sa réponse, puisque l'homme confesse à la fin que « Jésus est le Fils de Dieu » (Actes 8, 37) ; mais elle la reçoit à travers l'intelligence du mystère pascal, dont le centre réside dans l'affirmation d'une vie reçue à travers la mort. Et cette vie reçue est en même temps une vie communiquée, comme en témoignent le chant de triomphe de Jérusalem, la stérile devenue féconde (Isaïe 54) et l'offrande du salut par le Serviteur de Dieu (Isaïe 55).

Le nœud du quatrième oracle du Serviteur est donc une sorte de « c'est pourquoi » : le Serviteur a offert sa vie en sacrifice, *c'est pourquoi* il a reçu la vie et a pu la communiquer à sa « descendance ».

La célèbre hymne paulinienne aux Philippiens présente une structure analogue :

Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus : Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes.

Reconnu homme à son comportement, il s'humilia en se faisant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix.

C'est pourquoi (dio kai) Dieu l'a surexalté et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom.

(Philippiens 2, 2-9)

De nouveau, le « c'est pourquoi » introduit un renversement complet, dans lequel l'anéantissement apparaît comme la cause même de la glorification (« surexaltation ») du Christ Jésus par le Père, qui lui confère, à l'intérieur même de la condition d'esclave – c'est-à-dire dans son humanité – le titre divin de *Kyrios* (Seigneur) qui lui revenait déjà de plein droit dans sa condition divine.

Alors que dans l'oracle d'Isaïe l'initiative du Serviteur ne nous était pas dévoilée d'emblée, dans l'hymne aux Philippiens elle apparaît au premier plan dès le début. C'est Lui, le Christ, qui ne s'arc-boute pas à ses prérogatives divines ; c'est Lui qui « se vide de lui-même » (*heauton ekenôsen*), accomplissant la figure du Serviteur qui « s'est dépouillé lui-même jusqu'à la mort » (Isaïe 53, 12) pour les pécheurs. Dans l'un comme dans l'autre cas, nous sommes pris à témoin de la kénose de l'amour qui se livre sans conditions et sans retour.

La seule victoire sur la mort est celle de l'amour de l'Époux

Alors que l'expérience humaine universelle prend acte de l'impossibilité d'échapper à la mort, la foi en la résurrection repose, à l'inverse, sur l'impossibilité pour Jésus d'y être retenu captif. Elle ne voit donc pas dans sa résurrection une exception à la loi commune, mais l'apparition d'une loi nouvelle, et avec elle d'un monde nouveau dans lequel la mort n'a plus cours. Dire « Jésus est ressuscité » revient à dire que ce nouveau monde est déjà là et que la fin du monde ancien est déjà pleinement acquise. C'est pourquoi il est impossible de parler du centre de la foi autrement qu'avec le regard de la foi. Une certaine apologétique se trouve ici totalement disqualifiée, tout comme un discours « démythologisant » qui s'évertuerait à montrer que l'événement de la résurrection ne vaut que par sa signification pour la vie et l'agir des disciples.

Il existe, certes, des pressentiments d'une victoire de la mort qui se change en défaite. C'est ainsi que le Giovanni Drogo de D. Buzzati, dans la scène conclusive du *Désert des Tartares*, provoque lui aussi un paradoxal renversement de situation au moment même où, comme la confirmation définitive de la vanité et de l'échec d'une vie sans gloire, la mort s'approche de lui : voilà qu'au lieu de sombrer dans le désespoir, il la regarde en face et sourit ! Du même coup, la mort est dépossédée de sa victoire. Au lieu de sceller le triomphe de l'absurde et du désespoir, la mort de Drogo devient l'acte qui donne sens à toute son existence. La gloire ne réside pas dans les faits d'armes toujours éphémères, mais dans le défi au néant qui voit sa proie lui échapper dans l'instant même où il croyait la tenir.

Le sourire final de Drogo est pourtant l'exact opposé du grand cri du Crucifié : chez celui-ci, dans la tension ultime de tout l'être, le drame de la contradiction et du refus est assumé jusqu'en ses ultimes conséquences ; chez Drogo, mourant « assis dans le grand fauteuil d'une chambre à coucher [par] un soir extraordinaire qui entrait par la fenêtre avec l'air embaumé », le drame s'évanouit dès l'instant où le moribond accepte son destin. La mort, l'ultime ennemi, ne l'épouvante plus, « se changeant en une chose simple et conforme à la nature ». Dès lors, tout devient simple. La proie et l'ombre se confondent : si je suis, la mort n'est pas ; si elle est, je ne suis plus.

À la différence de Drogo, Jésus donne sa vie par amour. Pour lui, l'enjeu est donc tout autre que d'affronter la mort en s'appuyant sur l'évidence que le butin de l'ennemi disparaîtra dans l'acte même où

il fera main basse sur lui : il est, en espérant contre toute espérance, de parvenir à franchir l'abîme pour les mêmes raisons qui l'ont conduit à y plonger. Sa mort n'est pas un défi, elle est une *passion* dans tous les sens du terme. En effet, « il est descendu sur terre par pitié du genre humain, il a éprouvé nos passions avant de souffrir la croix et de daigner assumer notre chair ; car s'il n'avait pas souffert, il ne serait pas venu partager la vie humaine... Quelle est donc cette passion qu'il a soufferte pour nous ? *La passion de la charité*¹. »

La victoire sur la mort ne saurait donc en aucune manière être une victoire solitaire, philosophique ou esthétique. La même compassion qui est à l'origine de la mort de Jésus est à l'origine de son triomphe sur la mort. Mort *pour nous*, il ressuscite *pour nous*, afin que nous ressuscitions avec lui.

Les « raisons » de la résurrection sont toutes à rechercher dans ce *pour nous*. Nous ne sommes pas dans l'ordre du prodige, mais dans l'ordre d'une logique d'existence d'où découle le triomphe de la Vie. Nul doute que si un être humain, quel qu'il soit, avait été capable de percevoir et de vivre jusqu'au bout cette logique d'existence, il aurait échappé à la mort parce qu'il aurait forcé les portes du séjour des morts, et cela jamais seul, jamais seulement pour lui-même, mais pour les autres et avec eux. Le mythe en témoigne à sa manière, comme dans le cas bien connu d'Orphée et d'Eurydice. Pourtant, de manière caractéristique, le mythe ne peut aller jusqu'au bout de sa logique : lorsque Orphée, guidant Eurydice hors du sombre passage, voit poindre à nouveau la lumière du monde des vivants, il ne peut s'empêcher de se retourner pour voir si elle est toujours là, et il la perd pour toujours. La loi d'airain de la mort est une loi indépassable, non parce que la biologie l'exige, mais parce qu'elle se traduit par une fissure dans la fidélité, par l'existence dans le cœur aimant d'autre chose – quand ce ne serait qu'une inquiétude – que le seul amour de l'être aimé : le résultat est que l'itinéraire vers la lumière tourne court avant d'avoir atteint son but.

Le monde nouveau où la mort serait vaincue devrait donc être un monde dans lequel la logique de l'amour serait vécue jusqu'au bout, fût-ce par un seul individu. Alors on pourrait dire en vérité que « l'amour est fort comme la mort » et « la jalousie inflexible comme le Shéol », parce qu'elle est « un feu divin » (*Cantique* 8, 6). Ces paroles étonnantes du *Cantique* évoquent quelque chose comme un combat décisif entre l'amour et la mort : décisif parce que mettant en

1. ORIGÈNE, *Homélie sur Ézéchiel* VI, 6.

lice Dieu lui-même (dont c'est la seule mention, d'ailleurs indirecte, dans ce livre biblique) et le séjour des morts. Quand on se souvient que le *Cantique* est un épithalame, on ne peut manquer d'être frappé par le lien qu'il suggère entre l'amour conjugal et la victoire sur la mort. Si ce dernier est le lieu où Dieu a voulu imprimer sa propre image en l'humanité, il nous invite à voir dans les mythes mettant en scène l'amour d'un homme et d'une femme et le défi qu'il lance à la mort, bien autre chose qu'une rêverie : un pressentiment de la figure indépassable que revêt l'amour de Dieu lorsqu'il se lance dans le combat décisif contre la puissance de la mort.

L'eucharistie, lieu du don de la vie de l'Époux à l'Épouse

Appliquons ces intuitions seulement ébauchées ici à l'événement de l'institution de l'eucharistie au cours du dernier repas du Christ avec ses Apôtres. On se souvient que l'épître aux Éphésiens, suivie en cela par la tradition chrétienne, interprète le don pascal en clef de lecture nuptiale : « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle » (*Éphésiens* 5, 25). De fait, la symbolique des noces convient particulièrement ici, puisque le don du corps est le don par excellence de l'époux à son épouse. « Il a voulu se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut » (5, 27) : don transformant, ou, ce qui revient au même, don qui arrache l'être aimé aux forces de la mort ; don salvifique offert à la bien-aimée par celui qui est son Sauveur en étant « le Sauveur de son [propre] corps » (5, 23).

Dès lors, *tout ce qui suit la Sainte Cène change de sens*, prenant son sens à partir de la décision de Jésus de donner sans retour son Corps eucharistique, c'est-à-dire la totalité de son histoire personnelle culminant dans le mystère pascal, pour son Épouse dont il fait son Corps ecclésial. Les événements subséquents – le pâtre – ne font pas seulement suite chronologiquement aux événements antécédents – l'agir – mais en découlent comme l'effet découle de la cause : loin que l'eucharistie provienne de la croix (comme le voudrait une vision quelque peu étriquée du saint sacrifice de la messe), c'est au contraire la croix qui provient de l'eucharistie comme de la décision irrévocable prise par Jésus le soir du Jeudi saint et attestée par l'institution du mémorial *avant* les événements dont il fera mémoire : « ceci est mon Corps *livré* pour vous ; ceci est la coupe de mon Sang *versé* pour vous et pour la multitude en rémission des péchés ». La liturgie du Vendredi saint, dans son extraordinaire richesse

symbolique, en témoigne amplement : alors que ce jour est le seul dans l'année (avec le Samedi saint) où l'eucharistie ne peut être célébrée (la prière eucharistique habituelle se trouvant remplacée par le rite très suggestif de la vénération de la croix accompagnée du chant des Impropères), la communion eucharistique, heureusement rétablie dans la réforme liturgique, est cependant partagée. Mais, à la différence des célébrations habituelles, les saintes espèces n'ont pas été consacrées dans la célébration elle-même, dépourvue d'anaphore eucharistique, mais dans celle de la veille. En communiant au Pain eucharistique consacré (« présanctifié ») le soir de la Sainte Cène, nous communions donc à la *décision* de Jésus de livrer son Corps sur la croix – décision qui est « une fois pour toutes », sans aucune déperdition possible, ni décalage ni amoindrissement, entre la décision et son exécution. Cette radicale absence de décalage entre l'amour *exprimé* et l'amour *donné* a deux conséquences majeures : d'une part, elle permet à Jésus de donner par avance toute la fécondité de sa mort sur la croix en communion à ses disciples, avant même que l'événement n'ait eu lieu ; ensuite, elle nous permet, à nous dont les décisions sont si souvent velléitaires et dont la versatilité peut sans cesse mettre en question les dons les plus irréversibles, de puiser dans la fidélité du Seigneur, et non dans notre propre fonds, la capacité d'une fidélité à laquelle nous aspirons tout en sachant que nous en sommes incapables. C'est dans le mystère de la Sainte Cène que toute décision majeure « trouve son fondement et sa portée universelle » : « le Christ y fait ce que je fais en me décidant... Comme le Christ, j'ai dit : ceci (la résolution prise) est mon corps (ma liberté désormais n'a d'autre réalité que cette résolution et le sacrifice qu'elle comporte), qui est livré pour vous (la décision fait sortir l'individu de ses limites étroites et l'introduit dans l'universel, dans une communauté pour laquelle il se sacrifie. Portée ecclésiale de toute élection)². »

Parce qu'il a transformé le pain et le vin en signes irréversibles d'un don sans retour, Jésus a transformé de l'intérieur l'acte de violence des hommes envers Lui en un acte de don en leur faveur. Mais il a transformé aussi le sens de la mort elle-même. Sa mort est devenue un acte d'amour, et du même coup « la mort elle-même est transformée : l'amour est plus fort que la mort. Il demeure éternellement. Et ainsi, dans cette transformation est contenue la transformation plus large encore de la mort en résurrection, du Corps mort en Corps

2. Édouard POUSSET, *Foi et liberté* (« Foi vivante » 296), p. 108.

ressuscité. Si le premier homme était une âme vivante, comme dit saint Paul, le nouvel Adam, le Christ, deviendra dans la résurrection un Esprit qui donne la vie (*1 Corinthiens* 15, 45)³».

Conclusion : la logique de l'amour et le sens de notre vie

Le chemin que nous avons parcouru nous a fait passer de l'être du Christ à son agir : partis du constat que Jésus n'aurait logiquement pas dû mourir à cause de ce qu'il *est*, nous avons débouché sur l'affirmation qu'il ne pouvait pas ne pas ressusciter à cause de ce qu'il a *fait*. Le caractère unique de son acte de mourir et de la logique de son amour pour le Père et pour nous lui a mérité la vie qu'il possédait déjà en lui-même, avec le pouvoir de la communiquer sans mesure.

Il s'ensuit que la logique du mystère pascal de Jésus est désormais en mesure de fonder la logique et la fécondité de notre propre existence. La promesse de surmonter la mort qui sous-tend toute parole d'engagement à l'égard d'un être aimé peut désormais s'appuyer sur la sienne, de telle sorte que tout ce qui constitue le tissu de notre existence, et notre corporéité elle-même, peut devenir la matière d'un don qui rejaillit en vie éternelle. Don en faveur des hommes (« mon *sang* doit être versé en libation sur le sacrifice et l'offrande de votre foi », écrira Paul en parlant de son martyre imminent – *Philippiens* 2, 17); don en sacrifice spirituel agréable à Dieu (« je vous exhorte... à offrir vos *corps* en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu; c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » – *Romains* 12, 1).

La finalité de l'Eucharistie, don de la vie du Christ à travers sa mort, va bien au-delà de la sanctification individuelle de ceux qui la reçoivent. Sacrement de l'offrande irréversible de l'Époux, elle est le sacrement de la Vie donnée, redonnée par-delà la mort, communiquée sans limites ni d'espace ni de temps dans la glorification du Christ : « Vos pères, dans le désert, ont mangé la manne et sont morts; ce Pain est celui qui descend du ciel pour qu'on le mange et ne meure pas » (*Jean* 6, 49-50). S'il en est ainsi, la réception de l'eucharistie fait entrer celui qui la reçoit dans l'itinéraire même de la pâque de son Seigneur; il ne peut recevoir sans devenir source : « si vous ne mangez la Chair du Fils de l'homme et ne buvez son Sang, vous

3. J. RATZINGER, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, intervention au Congrès eucharistique du diocèse de Bénévent, 2002.

n'aurez pas la vie *en vous*» (*Jean* 6, 53). Dès lors, à travers ceux qui, transformés, deviennent avec le Christ et en Lui un « organisme de donation », ou pour mieux dire « un seul corps, un seul Esprit qui donne vie », c'est la création tout entière qui poursuit sa pâque et sa métamorphose. « C'est toute la création qui doit devenir "une cité nouvelle", un nouveau paradis, la demeure vivante de Dieu : Dieu tout en tous (*1 Corinthiens* 15, 28)⁴ ».

La Bonne Nouvelle du mystère pascal nous dit que celui qui est la Vie ne pouvait pas ne pas ressusciter. Mais elle nous dit plus encore : sa mort ne pouvait pas le concerner seul, elle était donation pour nous et pour la multitude. Par le fait même, nous sommes fondés à rendre grâce pour cette mort – ce que nous faisons dans l'eucharistie – et à nous laisser entraîner dans l'itinéraire pascal qui fait de notre propre vie, en sa caducité, le lieu d'un don pareil au sien et promis à son tour à un fruit d'éternité.

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

4. J. RATZINGER, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, art. cit.

**La crise financière a éprouvé certains
de nos abonnés.
Pensez à soutenir la revue.**

Michel CORBIN

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

A en croire Louis Bouyer, qui tenait le *Cur Deus homo*, publié en 1098 par Anselme du Bec, alors archevêque de Cantorbéry, pour « le chef-d'œuvre qui eut la plus pernicieuse influence sur toute la pensée religieuse occidentale », il semble vain de s'interroger sur la place de la Pâque de Jésus dans ce traité. Tout y est concentré sur l'offense infinie que l'homme pécheur a faite à l'infinie majesté de Dieu, sur la nécessité de réparer cette insulte à l'honneur de Dieu par une satisfaction qui l'égale et même la surpasse, sur l'impossibilité qu'un homme simplement homme y parvienne, et rende ainsi justice à Dieu :

Tout le problème de l'Incarnation va être ramené à celui de « l'honneur divin » à « satisfaire ». L'offense que le péché de l'homme lui a faite est sans mesure, à raison de la dignité de l'offensé. Aucune créature finie ne peut donc y satisfaire, c'est-à-dire présenter à Dieu une offrande qui égale, à plus forte raison qui surpasse, comme il se devait, le tort qui lui a été fait. Et, si même on supposait que l'offrande pût être offerte à notre place par un être divin, elle ne servirait encore de rien, puisqu'elle n'aurait pas de rapport avec l'offenseur. La seule solution est donc qu'un homme-Dieu apparaisse et qu'il offre sa vie par obéissance¹.

De fait, si la justice de Dieu, qui « ne garde rien plus justement que l'honneur de sa dignité² », est mise au premier plan, si seule la

1. Louis BOUYER, *Le Fils éternel*, Paris, Éd. du Cerf, 1974, p. 415.

2. *Cur Deus homo* (CDH), I, XIII; Schmitt (S), II, 71.

mort d'un homme uni personnellement à Dieu peut la satisfaire, que reste-t-il de l'ancienne interprétation de la Rédemption qui célébrait, dans la mort et la résurrection de Jésus, la victoire de Dieu sur toutes les puissances de mensonge et de mort? «C'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde» (2 *Corinthiens* 5, 19), atteste l'Apôtre, et cette affirmation, que Victor Aulén appelle assez maladroitement «dualiste», se trouve évacuée dès que la mort de Jésus est pensée comme une œuvre d'homme rétablissant l'honneur de Dieu dans tous ses droits.

Ce qu'il y a de plus caractéristique, c'est d'abord et surtout que, en ce qui concerne l'œuvre du Christ, tout repose sur sa mort comme un fait isolé, et aussi qu'est dominante la conception de la mort considérée comme un sacrifice donnant satisfaction. La mort n'est vue ni comme un chaînon d'une vaste œuvre victorieuse, ni comme comprenant elle-même une action victorieuse, points de vue qui tous deux étaient caractéristiques du type classique de la Rédemption. Le ton triomphal qui marquait l'interprétation du christianisme primitif et de l'Église primitive a ainsi été étouffé, et cela parce que le motif dualiste a cessé de jouer un rôle réel et que d'autre part l'œuvre du Christ n'apparaît plus comme une action divine homogène³.

Tel est, résumé à grands traits, le dossier de l'accusation lancée depuis des siècles contre l'œuvre centrale de celui que la Tradition qualifiera de «docteur magnifique». Est-il si solide qu'aucune défense ne puisse lui être opposée, si respectueux du texte qu'aucune autre interprétation ne puisse être proposée? Il n'en est rien pour celui qui n'isole pas certaines phrases pour les combiner à sa manière, mais prend en considération le mouvement total de l'œuvre. Que lit-il, en effet, quand Anselme répond à son ami Boson, qui lui rappelle, avec les païens, que naître d'une femme, connaître la faim et la fatigue, souffrir la passion, mourir de la «mort des maudits» (*Galates* 3, 13) sont choses contredisant l'idée commune que l'homme se fait de Dieu? Cette profession de foi inaugurale, la voici :

Nous ne faisons à Dieu aucune offense et aucun outrage, mais, rendant grâces de tout cœur, nous louons et proclamons l'ineffable hauteur de sa miséricorde car, plus admirable, plus incroyable est la manière dont Il nous a rétablis, de maux si grands et si dus où nous étions vers des biens si grands et si indus que nous avions perdus, plus grand est l'amour de dilection et de tendresse qu'Il a montré envers nous⁴.

3. Victor AULÉN, *Le Triomphe du Christ*, Paris, Aubier, 1970, p. 128-129.

4. *CDH* I, III; S II, 50-51.

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

Peut-on être plus clair? Dans la foi en l'incarnation du Fils de Dieu, ce n'est pas la justice qui paraît en premier, mais une miséricorde d'autant plus digne de notre gratitude et de notre louange qu'elle s'est exercée à l'encontre de la justice exigeant que chacun reçoive son dû. S'entendent ici deux paroles de l'Apôtre: «Là où la faute a proliféré, la grâce a surabondé» (*Romains* 5, 20), sans autre raison que ce libre débordement où Dieu révèle ce qu'Il est de toute éternité. «Ce qui est folie de Dieu», à savoir tout ce que l'Évangile rapporte des souffrances de Jésus, «est plus sage que les hommes» (1 *Corinthiens* 1, 25), plus sage que toute sagesse humainement pensable, plus propre à nous apprendre que Dieu demeure au-delà de tout ce que nous pouvons dire ou penser de Lui. Ainsi, devant la Croix de Jésus, la foi, qui est recueil de sa Résurrection, renverse-t-elle les apparences du mal qu'Il a revêtues en preuve d'une surenchère de bonté toute gratuite où Dieu se montre, si l'on peut dire, encore plus divin, encore plus attirant pour notre foi et notre amour. Mais peut-être, en s'interrogeant au cours de son traité sur la justice de Dieu et le péché de l'homme, Anselme oubliera-t-il ce qu'il a dit en le commençant sur la miséricorde toujours plus douce et admirable du «Dieu et Père de Jésus» (*Colossiens* 1, 3)? Pour en avoir le cœur net, passons à la fin de l'œuvre, et lisons:

Quant à la miséricorde de Dieu qui te semblait périr lorsque nous considérons la justice de Dieu et le péché des hommes, voici que *nous l'avons trouvée si grande, si accordée à la justice que ni plus grande ni plus juste ne se pourrait penser*. Est-il chose plus miséricordieuse, en effet, quand au pécheur condamné aux tourments éternels et n'ayant rien d'où se racheter, Dieu le Père dit: «Reçois mon Unique et donne-le pour toi»; et le Fils lui-même: «Emporte-moi et rachète-toi»? C'est pour ainsi dire ce qu'ils nous disent en nous appelant et attirant à la foi chrétienne. Est-il chose plus juste aussi quand Celui à qui est remis un prix plus grand que toute dette, s'il est remis avec l'affection due, remet toute dette⁵?

C'est toujours de la divine miséricorde qu'il s'agit. Elle est qualifiée par la même impossibilité de penser quelque chose de plus grand, de se mettre au-dessus d'elle, que la divinité de Dieu, nommé dès le *Proslogion* de 1078: «tel que rien de plus grand ne se puisse penser⁶». Elle est associée à deux paroles que le Père

5. *CDH* II, xx; S II, 132-133.

6. *Proslogion*, II; S I, 101.

et le Fils sont censés nous dire quand la foi éclôt en nos cœurs : « Reçois mon Unique et donne-le pour toi », ce qui renvoie à l'affirmation de l'Apôtre sur le Père qui, « n'ayant pas épargné son propre Fils » (*Romains* 8, 32), n'a pu nous faire un don plus magnifique, nous déclarer plus clairement combien nous comptons pour Lui ; « Emporte-moi et rachète-toi », ce qui renvoie à une confession du même Apôtre : « Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Galates* 2, 20). C'est ce Fils, Jésus, qui a dit aux siens le soir de la Cène : « Nul n'a de plus grand amour que de déposer son âme pour ses amis » (*Jean* 15, 13), et ce n'est certainement pas un hasard si cette parole, où Il dit à l'avance le sens de sa mort, a la même forme exceptionnelle, composée d'une négation et d'un comparatif, que toutes les propositions de ce chapitre. De même qu'il n'y a pas de plus grand amour que celui de Jésus poussant la compassion au-delà de toute mesure, de même il n'y a rien au-dessus de ce Dieu qui manifeste son éternelle forme de Bien au-delà et source de tout bien, quand le Père livre son Fils à notre violence, et que le Fils s'y livre lui-même par joyeuse obéissance à ce Père qu'Il dit « plus grand que [Lui] » (*Jean* 14, 28). Avec cette double donation coïncide la surabondante miséricorde de Dieu, et Anselme précise que, après un examen « de la justice de Dieu et du péché de l'homme » qui semblait l'anéantir, elle est redécouverte « telle que plus juste ne puisse être pensée ». Il y a là une paradoxale égalisation de la justice et de la miséricorde supposant que l'apparente contradiction d'une miséricorde semblant un déni de la justice et d'une justice semblant une négation de la miséricorde soit renversée en surplus de l'une et de l'autre, de l'une par l'autre. Que s'est-il donc passé entre le début et la fin de l'œuvre pour que la justice, que la miséricorde niait et dépassait, devienne ce qui fait déborder la miséricorde ? Anselme aurait-il à l'avance déployé cette magnifique sentence de Thomas d'Aquin sur la passion de Jésus : « Ce fut plus abondante miséricorde [d'exiger de l'homme une satisfaction] que de lui remettre ses péchés sans satisfaction⁷ » ?

C'est bien cela qu'Anselme a conçu. Mais, pour l'entendre, il faut se garder du contresens que Victor Aulén, Louis Bouyer et tant d'autres ont fait sur le mot-clé de « satisfaction ». Ils ont entendu le verbe « satisfaire » selon le sens que nous lui donnions jadis en disant qu'un homme avait satisfait à ses obligations militaires. Il s'était soumis à une loi qui lui était imposée de l'extérieur par une autorité

7. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa, q. 46, a. 1, 3m.

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

qu'il pouvait juger quelque peu tyrannique. Mais le verbe a une autre signification, positive cette fois, quand nous reconnaissons que les paroles et les sentiments d'un ami nous satisfont. Cette signification apparaît maintes fois dans le traité, quand Boson répond par exemple à Anselme : « Tu m'as satisfait sur ces points⁸ ». Elle renvoie à la scène évangélique du Baptême de Jésus, où le Père, par le moyen d'une voix venue du ciel, dit sa satisfaction de voir son Fils aimer tellement les pécheurs ses frères qu'Il se plonge comme eux dans les eaux du Jourdain. « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, déclare-t-il, en Lui j'ai mis mon agrément » (*Matthieu* 3, 17). Qu'il soit question d'agrément, de complaisance ou de satisfaction devant l'amour, le sens est le même. Et, si quelqu'un doute de cette association entre amour et satisfaction, qu'il prenne la peine de lire la prière où Anselme montre quelle « vengeance » il attend de Dieu sur ceux qui sont encore ses ennemis :

Telle est la vengeance que le secret de mon cœur veut exiger de mes frères de service et de péché. Telle est la peine que mon âme demande pour mes frères de service et mes ennemis : que nous t'aimions et nous aimions les uns les autres comme tu le veux et comme il nous est bon ; que nous donnions *satisfaction* au bon Seigneur tant pour nous-mêmes que les uns pour les autres ; que nous cédions d'un même cœur à la maîtresse *charité* pour le Seigneur commun en vue du bien commun. Cette vengeance, ce tien pécheur demande qu'elle soit préparée pour tous ceux qui lui veulent ou lui font du mal. Toi, Seigneur plus que clément, prépare-la à ton pécheur⁹.

Que l'amour seul satisfasse Dieu, et non pas une expiation ou un sacrifice dont on chercherait vainement les mots dans le *Cur Deus homo*, cette simple constatation fait entendre à son vrai niveau, essentiellement contemplatif, la proposition qui mène au débordement de la miséricorde dans la satisfaction, parce qu'elle exclut toute rémission des péchés de l'homme « par seule miséricorde¹⁰ », sans rien qui lui réponde en l'homme, et conclut d'une justice « telle que Dieu n'a rien de plus précieux à garder¹¹ » qu'une satisfaction est nécessaire pour que Dieu retrouve la joie de voir ses dons accueillis, sa suréminente bonté reconnue comme promesse débordante. Comme partout ailleurs, la preuve de cette proposition se fait par l'absurde. Mais

8. *CDH* II, III ; S II, 98.

9. *Oratio* XIX ; S III, 74.

10. *CDH* I, XII ; S II, 69)

11. *CDH* I, XIII ; S II, 71.

elle est aussi ce que la lecture courante de l'œuvre n'a pas compris, parce qu'elle a confondu l'honneur de Dieu avec le soin jaloux qu'un grand de ce monde a de sa supériorité et de ses droits. Essayons donc d'en exposer l'enjeu en supposant, comme nous le souhaitons parfois avec inconscience, que Dieu ait gracié l'homme par un seul mot de sa bouche, ainsi qu'Il avait procédé lors de la création des origines. «Il parle, dit le psaume, et cela est; Il commande, et cela existe» (*Psaumes* 32, 9). S'Il avait fait de même, comment l'homme l'aurait-il reçu? Il n'était plus cette masse de glaise que Dieu avait «modelée» et faite «vivante en lui insufflant un Souffle de vie» (*Genèse* 2, 7). En Adam, il avait péché, non point tant désobéi à la Loi par laquelle Dieu lui donnait tous les arbres du jardin «sauf celui de la connaissance du bon et du mauvais» (*Genèse* 2, 17) qu'écouté et cru «le serpent» (*Genèse* 3, 1) qui, projetant sur Dieu la superbe et la jalousie qui le rongeaient, lui murmurait que Dieu était jaloux de lui, craignait de le voir devenir comme Lui, et ne l'avait mis sous un interdit que pour mieux «lui faire sentir son pouvoir» (*Marc* 10, 42), et l'écarter plus sûrement de son bien. Ce n'était, bien sûr, que mensonge, dénégation de la parole et de la confiance qu'elle implique, mais l'homme le goba «sans raison» (*Psaumes* 34, 7). Et, aussitôt, au lieu de remercier et de louer le Dieu plus que bon qui lui donnait gracieusement «l'être, la vie et le mouvement» (*Actes* 17, 28), et n'édicait un interdit que pour le garder ouvert à des dons plus grands, encore inconnus, l'homme s'imagina qu'Il était une Puissance tyrannique soucieuse de rester au-dessus de lui, un Rival à détrôner, parce qu'il refusait injustement un bien hautement désirable. Au lieu de «rendre grâce et gloire à Dieu comme Dieu [toujours plus admirable en ses dons]» (*Romains* 1, 21), il se mit en tête de «ravir l'égalité avec [Lui]» (*Philippiens* 2, 6), de se faire plus fort que Lui en lui dérobant son bien. Et cette maladie originelle était d'autant plus pernicieuse qu'elle pervertissait radicalement dans son cœur le visage du Dieu vivant. L'homme était malade de superbe, de jalousie. Et, malade à ce point, de quelle façon aurait-il accueilli une grâce qui n'eût rien attendu de lui? Anselme l'explique ainsi, après avoir rappelé que Dieu ne peut rien admettre en son Royaume qui ne soit conforme à la droiture :

A. Il est encore autre chose qui s'ensuit, si le péché est ainsi laissé impuni : il en sera pareillement, auprès de Dieu, pour le pécheur et pour le non-pécheur, ce qui ne convient pas à Dieu. – B. : Je ne puis le nier. – A. : Vois encore ceci : la justice des hommes, nul ne l'ignore, est sous la loi et, selon sa quantité, reçoit de Dieu la mesure de sa rétribution. – B. : Ainsi croyons-nous. – A. : Or, si le péché n'est ni acquitté

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

ni puni, il n'est soumis à aucune loi. – B. : Je ne puis l'entendre autrement. – A. : Plus libre est donc l'injustice, si elle est remise par seule miséricorde, que la justice, ce qui paraît très inconvenant. Cette inconvenance s'étend même jusqu'à faire l'injustice semblable à Dieu car, de même que Dieu n'est soumis à aucune loi, de même aussi l'injustice. – B. : Je ne puis résister à ta raison¹².

Qu'une rémission des péchés par seul décret de grâce ait pour effet de rayer la différence entre le pécheur et le non-pécheur, tous l'admettent sans difficulté. Mais pourquoi Anselme ajoute-t-il que « plus libre serait l'injustice », parce qu'elle serait « semblable à Dieu [...] qui n'est soumis à nulle loi » ? Aussi simple que profonde, cette phrase s'éclaire dès que nous nous rappelons, ainsi qu'il vient d'être dit, que l'homme, séduit par le diable, n'avait nullement consenti à sa création, et faussement tenu Dieu pour une Puissance tyrannique se servant de la Loi pour asseoir le sentiment de sa supériorité. User ainsi de la Loi étant se mettre au-dessus d'elle, combien plus cette image mortifère d'une Puissance absolue aurait-elle été reconduite et confirmée si Dieu avait gracié le pécheur sans changer d'abord son cœur. Il se serait montré encore plus au-dessus de sa Loi que l'homme ne le soupçonnait, puisqu'Il n'en aurait tenu aucun compte, et encore plus puissant que l'homme ne le craignait, puisque sa grâce aurait été arbitraire. Bref, la rébellion contre Lui aurait été justifiée comme une volonté de se mettre au-dessus de la Loi, un Dieu agissant « par seule miséricorde » n'en aurait été que le double imaginaire, et l'homme se serait enfoncé davantage dans la perdition. Mieux aurait valu que Dieu laissât la justice suivre son cours. Mais une telle justice rendant à chacun son dû et conforme à l'idée qu'il s'en fait aurait aussitôt mis Dieu dans l'inconvenance de ne pas mener à son terme l'œuvre qu'Il avait commencée en faveur d'un partenaire tel que son cœur n'en avait pas de plus cher. Il n'aurait honoré ni le serment qu'Il avait fait à Noé de ne plus recommencer sa création à zéro en recourant à un nouveau déluge, ni la promesse débordante qu'Il avait faite à Abraham, Lui qui « ne pouvait jurer par plus grand » (*Hébreux* 6, 13). Ainsi, de même que la *seule* miséricorde est à exclure, de même, selon un renversement que la lecture convenue du traité ignore trop souvent, la *seule* justice l'est aussi. Mais lisons l'admirable dialogue d'Anselme et de Boson à ce propos :

A : S'il est reconnu que *Dieu n'a rien fait de plus précieux que la nature raisonnable* pour qu'elle se réjouisse de Lui, il est grandement

12. *CDH* I, XII ; S II, 69.

étranger à Dieu de laisser périr complètement une nature raisonnable. – B. : Un cœur raisonnable ne peut penser autrement. – A. : Il est donc nécessaire que, dans la nature humaine, Dieu mène à perfection ce qu’Il a commencé. Et ceci ne peut se faire, comme nous l’avons dit, sans une satisfaction intégrale du péché, ce que nul pécheur ne peut faire. – B. : Je reconnais désormais qu’il est nécessaire que Dieu fasse ce qu’Il a commencé, de peur qu’il ne semble faire défaut, autrement qu’il ne sied, à ce qu’Il a commencé¹³.

Pourquoi fallait-il rejeter à la fois la *seule* miséricorde et la *seule* justice, sinon parce qu’il est impossible d’attribuer à Dieu quoi que ce soit dont on puisse penser plus grand, et que la *seule* miséricorde et la *seule* justice sont l’une et l’autre incomparablement moins grandes que l’union de la justice et de la miséricorde advenue à la Pâque de Jésus et consistant dans le mutuel débordement de l’une par l’autre ? Dépassant toute pensée nôtre, cette union est énoncée dans le célèbre chapitre déclarant que, si l’exclusion de la *seule* miséricorde est la nécessité d’une satisfaction à la mesure outre mesure de l’amour de Dieu, et l’exclusion de la *seule* justice, la nécessité que Dieu intervienne en personne pour donner à l’homme de faire ce qui est au-dessus de ses forces, seul un Dieu-homme peut satisfaire Dieu en donnant à l’homme qu’il surélève d’aimer ainsi que Dieu aime. Ce texte, le voici sans les approbations que Boson multiplie :

A. : [La perfection de la nature humaine] ne peut advenir s’il n’est personne qui acquitte à Dieu, pour le péché de l’homme, quelque chose de plus grand que tout ce qui est, hormis Dieu [...] Celui qui, de son bien pourra donner à Dieu quelque chose qui surpasse tout ce qui est sous Dieu, est nécessairement plus grand que tout ce qui n’est pas Dieu. [...] Or, rien n’est au-dessus de tout ce qui n’est pas Dieu, sinon Dieu. [...] Nul ne *peut* donc faire cette satisfaction, sinon Dieu. [...] Mais nul ne la *doit* faire sinon l’homme. Autrement l’homme ne satisfait pas [...] S’il est donc nécessaire que la cité d’en haut soit menée à perfection avec des hommes, et si la chose n’est possible que si se fait la satisfaction susdite, que nul ne *peut* faire sinon Dieu, et que nul ne *doit* sinon l’homme, il est nécessaire qu’un *Dieu-homme* la fasse¹⁴.

Redisons les choses autrement pour éviter que le formalisme d’une telle preuve nous en cache l’enjeu. Puisque Dieu ne pouvait user

13. *CDH* II, IV ; S II, 99.

14. *CDH* II, VI ; S II, 101.

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

de sa puissance transcendante pour nous guérir de la fausse image que nous nous faisons de Lui, et ne pouvait nous laisser dans notre état de déchéance, Lui qui voulait se glorifier de nous, il fallait que, pour nous délivrer des apparences de la puissance qui nous avaient perdus, Il renonçât à la puissance ou, plutôt, la laissât surabonder dans des conditions contraires, en s'asseyant lui-même à la table de notre misère, en se faisant homme avec nous pour partager notre faiblesse « à l'exception du péché » (*Hébreux* 4, 15), en parlant de la Vérité et en œuvrant selon la Vérité de telle sorte que nous puissions faire peser sur Lui toutes nos récriminations contre l'ordre des choses, L'accuser de superbe et de blasphème en Lui criant : « Toi qui n'es qu'un homme, tu te fais Dieu » (*Jean* 10, 33), Le condamner à une mort ignominieuse pour éprouver sa foi et sa patience, voir sur sa figure défigurée par notre violence l'horreur de notre péché de défiance et d'ingratitude, vomir enfin de nous-mêmes ce péché, parce que nous verrions d'abord que ce Dieu-homme ne nous juge pas, ne nous tient pas rancune, mais nous aime d'un amour surpassant tellement nos attentes et nos mesures qu'il va « jusqu'à cette extrémité » (*Jean* 13, 1) pour conquérir notre amour, retourner nos coups et crachats en autant de flèches nous blessant d'un surcroît de passion pour ce Dieu Fils qui nous fait par là passer au-delà de la création, enfin reconnue, vers la liberté des fils se réjouissant que leur Père soit plus que haut et plus que bon. Bref, pour que nous soyons sauvés, il fallait que le Père allât au-delà de lui-même dans le don de lui-même « en n'épargnant pas son propre Fils » (*Romains* 8, 32), et que le Fils fit de même en devenant un homme qui ne devait rien à la mort, en s'offrant lui-même à un abaissement qui deviendrait la source de notre relèvement, en acceptant une mort qui nous délivrerait de la mort, en foulant victorieusement ses eaux noires et glacées pour retrouver auprès du Père, plus grande encore parce que nous serions vraiment ses « frères » (*Jean* 20, 17), la gloire transcendante « qu'Il avait près du Père avant que le monde ne fût » (*Jean* 17, 5). Et pareille surenchère d'amour offrirait au Père « plus de joie » (*Luc* 15, 7) et de gloire que si jamais nous n'avions péché, ni n'avions été. Cela, Anselme l'expose dans un chapitre où il médite à la fois « le commandement » paternel que Jésus a reçu de « déposer son âme (*ponere animam suam*) » (*Jean* 10, 18), et le parallèle paulinien des deux Adam, la grâce du second étant de beaucoup plus forte que le péché du premier, si lourd ait-il été :

A. : C'est Lui-même ou quelque chose de Lui-même que donnera [le Dieu-homme]. – B. : Je ne puis entendre autrement. – A. : Il faut

maintenant chercher de quelle sorte devra être cette *donation*. Car Il ne pourra se donner, ou donner quelque chose de Lui-même à Dieu comme s'Il ne l'avait pas pour sien, puisque toute créature appartient à Dieu. – B : Il en est ainsi. – A. : C'est ainsi qu'il faut entendre cette *donation* : Il se déposera pour l'honneur de Dieu Lui-même, ou quelque chose de Lui-même, en certaine manière selon laquelle Il ne sera pas débiteur. [...] – B. : C'est à quoi nous pousse la raison. – A. : Voyons si, par hasard, ce ne serait pas donner sa vie, ou déposer son âme, ou se livrer lui-même à la mort pour l'honneur de Dieu. Dieu ne l'exigera pas de Lui au titre d'un dû, puisqu'il n'y aura pas de péché en Lui, et qu'Il ne devra pas mourir comme nous l'avons dit. – B. : Je ne puis entendre autrement. – A. : Considérons encore s'il convient rationnellement qu'il en soit ainsi. – B. : Dis, toi, et moi, volontiers, j'écouterai. – A. : Si l'homme a péché dans l'euphorie, ne convient-il pas qu'il satisfasse dans l'âpreté ? Et, s'il a été vaincu par le diable, pour le déshonneur de Dieu, en péchant si facilement que péché plus facile ne se pût, n'est-il pas juste que l'homme, qui satisfera pour le péché, vainque le diable, pour l'honneur de Dieu, dans une difficulté si grande que plus grande ne se puisse ? N'est-il pas digne, dans la mesure où il s'est ôté à Dieu en péchant de telle manière qu'il ne pût s'ôter davantage, qu'il se donne à Dieu en satisfaisant de telle manière qu'il ne puisse se donner davantage ? – B. : Rien n'est plus rationnel. – A. : Or, il n'est rien de plus âpre ni de plus difficile que l'homme puisse souffrir pour l'honneur de Dieu, de plein gré et non pas au titre d'un dû, sinon la mort ; et jamais l'homme ne peut se donner lui-même plus à Dieu qu'en se livrant à la mort pour son honneur¹⁵.

Notre recherche sur la place de la Pâque du Seigneur dans l'œuvre majeure d'Anselme du Bec pourrait s'arrêter ici, puisque nul ne peut entrevoir, si peu que ce soit, la nécessité de la Croix de Jésus, s'il n'est pas sous la lumière de sa Résurrection, et ne L'entend pas, comme les disciples d'Emmaüs, « interpréter les Écritures qui Le concernaient » (*Luc 24, 27*), et prédisaient sa souffrance et sa gloire. En effet, c'est en voyant, le soir de Pâques, Jésus venir à eux dans la gloire même de son Père, « plus qu'élevé et gratifié du Nom au-dessus de tout nom » (*Philippiens 2, 9*), que les Apôtres ont reconnu – ce qu'ils ignoraient jusqu'alors – qu'Il était Dieu venu dans un monde marqué par la mort pour en faire imploser le pouvoir. Sa montée plus haut que tout leur a manifesté sa descente plus bas que tout, ce que Paul atteste ainsi : « Il est monté, qu'est-ce à dire sinon qu'Il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Et Celui qui est descendu est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux pour remplir toutes

15. *CDH* II, XI ; S II, 110-111.

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

choses» (*Éphésiens* 4, 9-10). La lumière pascalle était donc à l'œuvre dans tous les textes que nous avons lus, mais aucun d'entre eux, ni le chapitre (II, VI) énonçant en Jésus, vrai Dieu et vrai homme, l'accord suréminent de la justice et de la miséricorde en Dieu, ni le chapitre (II, XI) voyant dans la libre et souveraine offrande que Jésus a faite de sa vie l'insurpassable amour qui rend Dieu satisfait, ni même le chapitre rappelant que cette donation d'une vie donnée peut «davantage et plus que davantage¹⁶» pour effacer une possible infinité de péchés, n'apporte ce qu'Anselme appelle «la grande raison de notre salut». Elle n'est déployée qu'au chapitre XIX du livre II, juste avant la conclusion sur la miséricorde telle que ni plus grande ni plus juste ne peut se penser, et sous la forme d'une intelligence aussi admirable que traditionnelle de la Résurrection du Crucifié. Sept petites parties s'y dessinent, dont la première est une simple annonce :

A. : Regardons maintenant, pour autant que nous le pouvons, par quelle grande raison il s'ensuit que l'homme est sauvé. – B. : C'est à quoi tend mon cœur. Car, bien qu'il me semble la reconnaître, je veux pourtant que toi-même en fasses l'enchaînement¹⁷.

Si cette «grande raison» n'est dite qu'à la fin, avec une telle discrétion que beaucoup n'y prennent pas garde, c'est parce qu'elle consiste à contempler, autant qu'il est possible, le dialogue du Père et du Fils, une fois «accomplie» (*Jean* 19, 30) l'œuvre de salut que le Père avait proposée à son Fils, et que le Fils avait acceptée sans mettre sa vie au-dessus de cette préférence paternelle (voir *Hébreux* 12, 3). Elle s'efforce d'exposer ce qui s'ensuit pour l'un et pour l'autre :

A. : Quel grand don fit de son plein gré le Fils, point n'est besoin de l'exposer. – B. : Il apparaît assez. – A. : Que celui qui donne à Dieu de plein gré si grand don doive demeurer sans rétribution, tu n'en jugeras pas ainsi. – B. : Bien plus, je vois qu'il est *nécessaire* que le Père rétribue le Fils. Autrement il paraîtrait ou bien injuste, s'il ne voulait pas, ou bien impuissant, s'il ne pouvait pas, toutes choses étrangères à Dieu¹⁸.

Il n'y a rien de difficile en ce premier point sinon ses présupposés : si le Fils s'est donné à la source de lui-même en aimant des «impies» (*Romains* 5, 6) et des «ennemis» (*Romains* 5, 10) jusqu'à mourir

16. *CDH* II, XIV ; S II, 114.

17. *CDH* II, XIX ; S II, 129-130.

18. *CDH* II, XIX ; S II, 130.

pour eux, si cette donation est telle que plus grande ne se puisse, parce qu'elle dépasse tout ce que le Fils devait à son Père autant en raison de sa naissance divine que de sa naissance humaine, la gratuité et la surabondance de cette donation hors et au-delà de toute dette de reconnaissance exigent une rétribution de la part du Père. Et, si le Père ne la remettait pas à son Fils, Il se montrerait « ou bien injuste [...] ou bien impuissant », choses qui ne peuvent se dire de Lui, puisqu'Il est tel que rien de plus grand ne se puisse penser, et que la justice est plus grande que l'injustice, la puissance plus grande que l'impuissance. En somme, Dieu qui n'est pas au-dessus de la Loi de justice qu'Il prescrit aux hommes doit lui-même garder la justice qui ne diffère pas de son être. Mais peut-il le faire quand il s'agit de son Fils? Anselme répond ainsi :

A. : Quiconque rétribue quelqu'un ou bien lui donne ce qu'il n'a pas ou bien lui remet ce qui peut être exigé de lui. Mais, avant même que le Père fasse si grande chose, tout ce qui était au Père était à lui, et il n'a jamais rien dû qui puisse lui être remis. Quelle sera donc la rétribution pour qui n'a besoin de rien, à qui il n'est rien qui puisse être donné ou remis ? – B. : D'un côté, je vois la *nécessité* de rétribuer, d'un autre l'*impossibilité* ; car il est à la fois nécessaire que Dieu rende ce qu'il doit, et il n'est rien qu'il puisse rendre¹⁹.

L'obstacle est magistralement posé : si Jésus est vraiment Fils de Dieu, s'Il ne fait pas l'œuvre que son Père Lui présente par besoin de devenir meilleur, si « le Nom au-dessus de tout nom » (*Philippiens 2, 9*) dont le Père le gratifie le matin de Pâques est le Nom qu'Il avait depuis toujours près de Lui, s'Il dit, bien avant sa Passion, quand Il loue son Père de n'avoir pas révélé aux « sages », mais aux « petits », les secrets du Royaume, que « tout [Lui] a été remis par [son] Père » (*Matthieu 11, 27*), sa Plénitude est telle que rien ne lui peut être ajouté, telle que la rétribution du Père n'a pas de lieu où s'exercer. À la nécessité de la rétribution succède alors son impossibilité, et l'intelligence de la foi se trouve devant une contradiction qu'elle ne pourrait surmonter si la sainte Écriture, inspirée par l'Esprit du Père et du Fils, ne l'avait déjà fait. Le dilemme est levé de la sorte :

A. : Que si grand prix, si dû, ne soit rendu ni à lui ni à d'autres, et c'est *en vain* que le Fils paraîtra avoir fait si grande chose. – B. : Il est impie de le penser. – A. : Il est donc *nécessaire* qu'il soit rendu à

19. *Ibid.*

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

quelqu'un d'autre, puisqu'il ne peut Lui être rendu. – B. : Cela s'ensuit inévitablement. – A. : Si le Fils veut qu'à d'autres soit donné ce qui lui est dû, le Père pourra-t-il à bon droit l'en empêcher, ou refuser ceux à qui Il donnera ? – B. : Bien plus, je le reconnais comme juste et nécessaire : c'est à qui le Fils voudra donner que le prix sera rendu par le Père, car il est permis au Fils de donner ce qui est sien, et seulement possible au Père de rendre à d'autres ce qu'il doit²⁰.

Seule l'hypothèse de la remise de la rétribution due au Fils à un « tiers » que le Fils choisit lui-même, et que le Père ne peut récuser, parce que ses dons ne visent pas à enchaîner, mais à rendre libre, seule la présence d'un « tiers », non encore identifié, entre le Père et le Fils permet de renverser la contradiction précédente, qui est folie pour notre raison, en trace laissée par une logique plus logique que toute logique, celle de la Charité qui surabonde en se partageant, et que l'Apôtre nomme « Voie qui les dépasse toutes » (1 *Colossiens* 12, 31). Alors, la rétribution surabondante que le Père doit au Fils pour sa libre et surabondante donation devient la surabondance de leur Plénitude sur un « tiers » que nous savons déjà identique au genre humain. Et la gloire pascale de Jésus n'est plus seulement la même que sa gloire originelle « avant que le monde ne fût » (*Jean* 17, 5), mais plus grande aussi, puisque d'autres prennent part à sa Plénitude, et louent avec Lui la bonté plus que bonne de son Père. Mais cela, Hilaire de Poitiers l'avait dit au milieu du IV^e siècle dans le commentaire de la prière sacerdotale du Sauveur qui est la clé de ses douze livres sur la Trinité. Son raisonnement était déjà, quant à la forme et à la force, celui d'Anselme :

Peut-être, faisait défaut au Fils cette glorification pour laquelle Il priait. Sa faiblesse se découvrirait en ce qu'Il attend sa glorification d'un autre plus puissant. Et qui n'avouerait que le Père est plus puissant, étant l'ingénéré face à l'engendré, le Père face au Fils, celui qui a envoyé face à celui qui est envoyé, celui qui veut face à celui qui obéit ? [Le Fils] lui-même nous en sera témoin : « Le Père est plus grand que moi » (*Jean* 14, 28). Ces mots, il faut les entendre tels qu'ils sont, mais en prenant garde que, pour les gens inexpérimentés, l'honneur rendu au Père n'aille affaiblir la gloire du Fils. Qu'on l'affaiblisse, la glorification même demandée par celui-ci ne le supporte pas. Car, après ces mots : « Père glorifie ton Fils », viennent encore ceux-ci : « Et que le Fils te glorifie » (*Jean* 17, 1). Le Fils n'est donc pas faible, qui doit rendre lui-même la pareille en fait de gloire

20. *Ibid.*

une fois qu'Il aura été glorifié. Mais, s'Il n'est pas faible, qu'avait-il à demander? On ne demande que ce qui vous fait défaut. Ou, par hasard, le Père, lui aussi, serait-il faible? Ou bien aurait-il été tellement prodigue de ses biens qu'il faudrait que le Fils les lui rende en le glorifiant? Mais rien ne fait défaut à l'un, et l'autre ne désire pas. Néanmoins *Ils se feront un don mutuel*. Demander à recevoir la glorification et devoir à son tour la rendre n'ôte rien au Père, n'affaiblit pas davantage le Fils, mais montre en tous deux la même puissance de la divinité, puisque le Fils prie le Père de le glorifier, tandis que le Père ne dédaigne pas d'être glorifié par le Fils. Bien plutôt est-ce là montrer l'unité de puissance dans le Père et le Fils par cette réciprocité dans le don et la restitution de la gloire²¹.

Disons les mêmes choses d'une autre manière: si le fait de demander au Père «qu'Il le glorifie» est pour le Fils, comme le prétendaient Arius et les siens, un signe de faiblesse et d'infériorité, le même présumé s'applique au Père, puisque le Fils ajoute: «Et que ton Fils te glorifie» (*Jean* 17, 1). Mais, comme le Père est la source inépuisable et transcendante de tous les biens, leur Plénitude plus que pleine, l'argument des ariens s'effondre de lui-même, et la glorification mutuelle du Père et du Fils, au lieu de signifier un besoin qu'ils auraient l'un de l'autre pour être, et qui contredirait aussi bien la Plénitude du Père qui engendre que celle du Fils qui est engendré, ne peut être que l'épanchement libre et surabondant de cette Plénitude commune sur un «tiers». Aussi bien, dit Hilaire, «se feront-ils un Don mutuel», et ce Don, d'après la suite de son texte, n'est autre que nous, les hommes, abreuvés par la débordante «eau vive» (*Jean* 4, 10) qu'est leur Esprit, mis debout sur «la route nouvelle et vivante» (*Hébreux* 10, 20) que le Fils a inaugurée dans notre humanité vers le Père «plus grand que tout» (*Jean* 10, 29), appelés à être transformés par la connaissance de «l'excessive charité» (*Éphésiens* 2, 4) de ce Père qui, donnant son Fils et répandant son Esprit, n'a rien de mieux à donner que Lui-même. Mais, ce disant, nous avons anticipé la sixième partie de l'argumentation proposée par Anselme, celle qui procède à l'identification du «tiers» et des hommes:

A.: À qui attribuer, avec plus de convenance, le fruit et la rétribution de sa mort sinon à ceux pour le salut desquels, comme la raison de la vérité nous l'a enseigné, il s'est fait homme, et auxquels, nous l'avons dit, il a donné en mourant l'exemple de la mort pour la justice? En vain seront-ils ses imitateurs s'ils ne sont pas participants

21. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, III, § 12.

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

de son mérite. Ou *qui faire plus justement héritiers d'un dû dont lui-même n'a pas besoin*, et de la surabondance de sa plénitude, sinon ses parents et ses frères qu'il voit, liés par tant et tant de dettes, se dissoudre au fond de la misère, pour leur remettre ce qu'ils doivent pour leurs péchés, et leur donner ce dont ils manquent par suite de leurs péchés? – B. : Il n'est rien de plus raisonnable, rien de plus doux, rien de plus désirable que le monde puisse entendre. Et moi, j'en conçois une telle confiance que je ne puis dire maintenant de quelle joie mon cœur exulte. Car il m'apparaît que Dieu ne rejette aucun homme qui s'avance vers Lui sous ce Nom²².

Que la rétribution du Fils par le Père soit «un dû dont le Fils n'a pas besoin», que ce dû soit la surabondance de cette Plénitude dont le prologue de Jean atteste que «nous avons tous reçu» (*Jean* 1, 16), et à laquelle nous avons part en recevant, jour après jour, «les biens plus grands» (*Jean* 1, 50) que Jésus a promis à ses amis, que soit alors nommé l'Esprit-Saint dont nous demandons au Père qu'Il vienne en nos cœurs avec plus de profusion, nous le savons. Ce qui est neuf, par contre, c'est que l'identification du «tiers» et des hommes soit qualifiée par l'impossibilité de penser une convenance plus parfaite, ainsi qu'il est impossible de penser plus grand que Dieu. Tous les fils de l'œuvre sont ici rassemblés et, s'il est dit que Jésus ne peut remettre plus raisonnablement ce que le Père lui doit qu'à ceux dont le malheur a ému le cœur de ce Père et L'a poussé à se faire l'un d'entre eux, il suit que Dieu est Dieu dans cette libre surabondance d'amour dont Il n'a nul besoin pour être Dieu, ou qu'Il est «le même» (*Psaumes* 101, 28) de toujours à toujours en ne cessant de surprendre ses amis par des dons de plus en plus dignes de sa largesse. Aussi Boscun peut-il user de la conjonction d'une négation et d'un comparatif qui a régi toutes les argumentations précédentes, conclure qu'il n'y a «rien de plus raisonnable, rien de plus doux, rien de plus désirable à entendre», puisque quiconque s'avance vers Dieu en s'appuyant sur le Nom de Jésus est certain d'être introduit dans ce qu'il confesse être au-dessus de lui. C'est déjà la seconde strophe de l'hymne attribué à la tradition cistercienne : *Nil canitur suavius, nil auditur iucundius, nil cogitatur dulcius quam Iesus Dei Filius*. Et le chapitre peut se clore sur une septième partie :

A. : Ainsi en est-il s'il s'avance comme il faut. Et, de quelle manière s'avancer pour participer à une telle grâce, comment vivre sous elle, la sainte Écriture nous l'enseigne partout, elle qui est fondée sur la

22. *CDH* II, XIX ; S II, 130-131.

vérité solide que, Dieu aidant, nous avons quelque peu perçue, comme sur un ferme fondement. – B. : En vérité, tout ce qui est édifié sur ce fondement est fondé sur une pierre ferme. – A. : J’ai maintenant, je pense, quelque peu satisfait à ta question, quoique meilleur que moi le puisse faire plus pleinement et que plus grandes, plus nombreuses que ne le puissent comprendre mes talents ou ceux des mortels, soient les raisons de cette Chose. Il est clair aussi que Dieu, pour faire ce que nous avons dit, n’avait absolument nul besoin, mais qu’ainsi l’exigeait l’immuable Vérité. Car, quoique Dieu soit dit avoir fait ce que cet homme a fait, en raison de l’unité de la personne, Dieu n’avait pourtant nul besoin de descendre du ciel pour vaincre le diable, ni d’agir avec justice contre lui pour libérer l’homme ; mais Dieu exigeait de l’homme qu’il vainquît le diable, et qu’ayant offensé Dieu par le péché, il satisfît par la justice. Au diable, en effet, Dieu ne devait rien sinon une peine, et l’homme rien sinon vaincre à son tour celui qui l’avait vaincu, car tout ce qui était exigé de lui, il le devait à Dieu, non au diable²³.

Ici, se retrouve sans peine la préface de la liturgie romaine pour les célébrations de la Passion. Héritière du troisième livre d’Irénee de Lyon *Contre les hérésies*, du treizième livre d’Augustin d’Hippone *Sur la Trinité*, des divers sermons du pape Léon le Grand, elle s’entrecroise si bien avec un résumé de l’argumentation sur la satisfaction attendue par Dieu que l’ensemble ainsi dessiné n’a de sens qu’à renvoyer au dialogue éternel du Père et du Fils, à ces « pensées » divines que le deutéro-Isaïe dit être « loin au-dessus de nous » (*Isaïe 55, 8*), parce qu’elles sont de libre, immuable et débordante tendresse pour chacun de nous.

Mais voici chose plus remarquable : si Anselme a pu montrer que le Père ne pouvait pas rétribuer le Fils en sa personne, mais seulement remettre la rétribution surabondante qu’Il lui devait en justice à ceux qu’il Lui plairait de choisir pour récipiendaires, c’est en s’appuyant sur cette parole de Jésus transmise par Matthieu et par Luc : « Tout m’a été remis par le Père » (*Matthieu 11, 27* ; *Luc 10, 22*). Or, c’est la même parole qu’il a citée quand, relevant avant son argumentation plusieurs textes du Nouveau Testament particulièrement difficiles à entendre, il en est venu au « c’est pourquoi (dio kai ; *propterea*) » qui occupe le centre de l’hymne de Paul aux Philippiens, et semble faire de « l’obéissance [du Fils] jusqu’à la mort de la Croix » (*Philippiens 2, 8*) la cause de sa « surélévation » (*Philippiens 2, 9* à la droite du Père « bien au-dessus de tout nom

23. *CDH II*, XIX ; S II, 130-131.

La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec

qui se puisse nommer» (*Éphésiens* 1, 21). Mais, si tout est remis au Fils par le Père avant même la Pâque où le Fils pousse l'amour au-delà de toute mesure, c'est preuve que Celui-ci n'en avait nul besoin pour être Dieu né de Dieu, qu'Il y a progressé dans l'immuable «forme de Dieu» (*Philippiens* 2, 6) qu'Il n'avait pas quittée en se revêtant de la «forme d'esclave» (*Philippiens* 2, 7), n'étant plus seulement Fils dans sa divinité née du Père mais aussi dans son humanité conçue par l'Esprit, qu'en Le gratifiant du «Nom au-dessus de tout nom» (*Philippiens* 2, 9) qui Le rend égal à Lui, le Père ne fait que Lui restituer, plus glorieux encore, ce dont Il «s'est vidé» (*Philippiens* 2, 7) pour opérer notre salut dans une «faiblesse» où «[sa] puissance est parfaite» (2 *Colossiens* 12, 9), au-dessus de toute puissance par nous pensable, et que sa Résurrection «à la plénitude des temps» (*Galates* 4, 4) est la confirmation débordante de son éternelle Nativité à notre bénéfice. Or, voici comment Anselme l'explique :

Quant à l'Apôtre, après avoir dit : «Il s'humilia lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix» (*Philippiens* 2, 8), il a ajouté : «C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom» (*Philippiens* 2, 9) – ce qui est semblable à ce que David a dit : «Au torrent il boit en chemin, c'est pourquoi il a relevé la tête» (*Psaumes* 109, 7) –. Il n'a pas parlé comme si le Christ n'avait jamais pu parvenir à cette exaltation autrement que par cette obéissance jusqu'à la mort, ni comme si cette exaltation ne lui avait été conférée qu'en rétribution pour cette obéissance – car, avant même de souffrir, le Christ a dit que «tout Lui a été remis par le Père» (*Luc* 10, 22), et que «tout ce qui est au Père est à Lui» (*Jean* 17, 10) – mais parce que le Fils en avait ainsi disposé avec le Père et le Saint Esprit : qu'Il ne montrerait pas au monde la haute Majesté de sa toute-puissance autrement que par sa mort. Et, s'il a été disposé que cela ne se ferait que par cette mort, c'est sans inconvénance, lorsque cela se fait par cette mort, que c'est dit fait à cause d'elle²⁴.

De telles lignes sont aux antipodes de la lecture habituelle du *Cur Deus homo*. Elles nous invitent à admirer que le Très-Haut se soit fait le Très-Bas, non seulement sans cesser d'être le Très-Haut mais en le devenant davantage, à répondre par la foi et l'amour à cet Amour d'autant plus immense, doux et attirant, qu'il est infiniment plus humble que nous ne pensons, à nous laisser entraîner par lui, au-delà

24. *CDH* I, IX; S II, 62.

THÈME _____ **Michel Corbin**

de toute image et de tout sentiment possibles, dans son abîme sans fond. Dieu, dit le prophète, a « fait de la ténèbre son voile » (*Psaumes* 17, 11), et plus nous Le savons inconnu et surpassant toute connaissance, mieux nous Le connaissons et Lui sommes unis.

Michel Corbin, jésuite, professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris, professeur invité au Centre Sèvres, dirige, aux Éditions du Cerf, la publication de l'œuvre complète de saint Anselme. Dernière publication : *Louange et veille, Homélie pour le temps de Noël et de l'Épiphanie*, Cerf, 2009.

Gérard RÉMY

Le Fils engendré dans la mort

Une affirmation comme celle de l'engendrement du Fils dans la mort prend nécessairement les allures d'un paradoxe. En effet, Dieu n'engendre pas son Fils à partir de ce rien qu'est la mort, comme s'il était une créature, mais à partir de lui, se dévoilant ainsi comme le Père dans un sens unique, et donnant au Fils de partager toute sa nature¹, en l'engendrant et non pas en le créant.

Cet article de foi trinitaire est un acquis irréversible, mais inséparable de son complément christologique qu'inaugure la naissance du Fils dans le temps et qu'achève sa dérélition dans la mort. Cette mystérieuse alliance de l'être transcendant du Fils avec son abaissement jusque dans la condition servile et l'abîme de la mort (*Philippiens 2, 7-8*) nous introduit dans la profondeur d'un mystère organiquement un, dont la théologie a pu peiner à harmoniser les composantes, car elles défient la raison.

Leur antinomie se vérifie notamment avec l'affirmation de l'engendrement du Fils dans la mort. Une telle affirmation ne peut s'entendre que dans un sens pascal, celui de la résurrection. Mais alors que celle-ci concerne l'exaltation du Christ dans son corps, l'engendrement renvoie à un sujet personnel, celui du Fils. Il s'ensuit que le fait pascal ne saurait être pensé indépendamment du mystère

1. Les réflexions que nous proposons sont redevables à celles que Fr.-X. DURRWELL n'a cessé de développer et d'approfondir dans ses diverses publications et qu'il a menées à leur terme dans son ouvrage posthume : *La mort du Fils*, Paris, Cerf, 2006.

trinitaire, dont il tire sa signification et sa raison, en même temps qu'il le révèle pleinement. C'est la corrélation de ces divers éléments qu'il importera de dégager pour harmoniser les concepts d'engendrement et de mort, qui ne s'allient pas de l'extérieur au mystère du Christ, mais en sont au contraire la conséquence et l'expression. Cette thèse découle du message pascal du Nouveau Testament et commande certaines conséquences théologiques essentielles.

I. L'engendrement du Fils dans sa mort

Le sens premier et commun de la mort ne saurait suffire à l'intelligibilité de la proposition avancée. À cet effet, la mort doit être repensée dans un sens chrétien pour s'intégrer dans une vision globale de l'économie du salut. Il s'agit de bien maintenir que le sujet de l'engendrement est le Fils de Dieu, tout en précisant sa modalité : dans la mort. Le couple mort-résurrection se prête à un double regard. Le premier, adopté par la séquence narrative des Évangiles relatant la passion et les apparitions du Christ, se porte de la croix vers la résurrection ; le second, qui inspire le message pascal ou le kérygme apostolique, ressaisit la mort du Christ à partir de la résurrection et l'interprète à sa lumière. L'avantage de ce regard proprement théologique est de révéler le sens de l'étape préparatoire qu'est la passion en y projetant la lumière de son terme final.

Le Fils engendré et livré à la mort

L'engendrement du Fils renvoie à un acte paternel qui fonde en Dieu la distinction des personnes du Père et du Fils. S'en tenir à cette affirmation essentielle n'introduirait que partiellement dans le mystère chrétien dont le paradoxe implique aussi l'inversion du rôle du Père car, si par définition il engendre, il est également perçu par la tradition apostolique comme celui qui livre son Fils à la mort.

Quel sens prend alors la mort du Fils ? Elle est à envisager sous deux aspects : celui de son sujet, le Fils de Dieu, ensuite celui de la nature de cette mort qui consiste, comme toute mort, dans la rupture définitive d'une vie de relation avec le monde et autrui, et en conséquence avec soi, voire avec Dieu. Mais si elle est comprise comme abandon par le Père (*Marc* 15, 34 ; *Matthieu* 27, 46) elle l'est aussi comme abandon au Père (*Luc* 23, 46) dans le dépouillement de soi pour notre salut (*Éphésiens* 5, 2). Tels sont le noyau et l'originalité de la foi chrétienne.

Par l'humanité qu'il assume, le Fils invisible se donne un visage, dans lequel transparaît ultimement la figure du Père (*Jean* 14, 9).

Le Fils engendré dans la mort

Ainsi le Fils livré à la mort est le témoin du Père qui le livre (*Romains* 8, 32). L'Écriture, en effet, ne recule pas devant l'étrangeté que constitue l'affirmation conjointe de l'engendrement du Fils et celle du don que le Père fait de lui (*Jean* 3, 16) aux hommes, ses bourreaux. En conséquence, le Père se voit chargé d'un double rôle, apparemment contradictoire, celui d'engendrer son Fils et celui de l'abandonner aux puissances de la mort, comme s'il n'engendrait que pour satisfaire leur appétit, bien que, selon la *Sagesse* 1, 13, Dieu ne prenne pas plaisir à la mort.

Il s'ensuit que la relation entre le Père et le Fils prend sur la croix l'expression dramatique d'une rupture. Envisager ce drame comme un fait historique brut en laisserait échapper le sens qui ne se laisse saisir que de l'intérieur de la conscience du Fils, pour autant qu'elle se dévoile dans une attitude fondamentale d'obéissance au dessein du Père. Obéir, c'est écouter pour se conformer à ce dessein en assumant sans réserve toutes ses exigences. C'est consentir à sa réalisation non de l'extérieur, comme son agent d'exécution, mais plus profondément comme le sujet et le lieu de son accomplissement dans le tragique du passage par la mort.

Le sens de la mort du Fils

La mort du Fils prend son sens en tant qu'aboutissement d'une mission accomplie dans la communion à la volonté du Père et dont la signification sera éminemment pascale.

a) La mort comme accomplissement

S'il est dans la nature de la mort d'être une rupture, dans le cas du Christ elle fut à la fois voulue et consentie ; voulue par la conspiration qui en a mis le mécanisme en marche ; consentie par le Père qui a laissé faire et par le Fils qui s'est laissé faire. Cette mort n'aurait été qu'apparente si elle ne s'était réalisée dans le drame de la fin d'une existence et l'ensevelissement dans le silence du tombeau. Mais selon sa face cachée, tout intérieure, où se noue une relation indicible avec le Père, quel en est le retentissement ? Creuserait-elle une rupture entre le Père et le Fils, comme le conjecturent certains théologiens, chargeant cette mort du poids du péché au point que le Fils ferait l'expérience du pécheur, l'éloignement de Dieu, ou révélerait-elle seulement leur altérité² ?

2. Sur ce thème complexe qui connaît des variantes, nous ne pouvons que renvoyer à notre étude : « La dérélition du Christ », in *R. Th.* 1998, n° 1, p. 39-94.

Associer l'acte d'engendrement avec celui de la mort se présente comme une double association des contraires, d'abord par le report de l'entrée dans la vie vers sa sortie et par la coïncidence de la mort avec la vie. Ce report présuppose l'entrée du Fils éternel dans une existence temporelle par sa naissance du sein de Marie, en même temps qu'il postule son affranchissement de la loi du temps, ces deux états constituant l'être filial de Jésus. La soumission à la loi du temps s'imposera à la conscience de Jésus. Une chose est, en effet, son identité de Fils éternel, autre est son éveil, en tant qu'homme, à cette identité, que les récits évangéliques laissent transparaître. Nier cet éveil au titre de son identité reviendrait à soustraire Jésus au temps et donc à compromettre sa réalité humaine.

L'Épître aux Hébreux fournit une formulation synthétique de la maturation de la conscience filiale de Jésus à travers le vécu de sa mission. À Dieu est attribué « de mener à l'accomplissement par ses souffrances l'initiateur de leur (des fils) salut » (2, 10). Ce salut n'est donc pas l'œuvre extérieure du Christ, car il se réalise en lui et s'identifie à lui, son archétype, dans les pas duquel se placent ceux d'« une multitude de fils » (2, 10). Quel est le sens de cet accomplissement ? Cette notion joue un rôle central dans ce document au vu de ses nombreuses occurrences³. Appliqué au Christ, il signifie l'aboutissement d'un itinéraire marqué physiquement par la souffrance qui se voit attribuer un rôle pédagogique, celui de l'apprentissage de l'attitude intérieure qu'est l'obéissance (5, 8). C'est par cet accomplissement qu'il est « cause du salut éternel » (5, 9). En outre, cette obéissance est indissociable de la foi dans laquelle elle se vit et se forge. Le parallélisme entre ces deux énoncés est, en effet, frappant : « l'initiateur de leur salut / mener à l'accomplissement » et « l'initiateur de la foi et celui qui l'accomplit » (12, 2). Dieu est le sujet actif du premier binôme, Jésus du second. Aux deux termes de ce dernier couple, qui traduisent les prémices et la plénitude de la foi, semblent bien correspondre, dans le même verset, ces deux moments que sont la croix et la session à la droite du trône de Dieu. Le devenir temporel de Jésus se définit ainsi par deux attitudes, qui se confondent : celle de la foi et de l'obéissance, dont la croix est le signe et l'aboutissement en même temps que l'entrée dans la souveraineté, autrement dit, l'exaltation et l'engendrement dans la mort.

Si cet accomplissement marque le point final d'un itinéraire personnel, il a aussi pour effet de renvoyer une réalité institutionnelle,

3. 2, 10 ; 5, 9 ; 6, 1 ; 7, 11. 19. 28 ; 9, 9. 11 ; 11, 40 ; 12, 2. 23.

comme le sacerdoce ancien, dans le domaine du provisoire, abrogé par le sacerdoce exclusif et éternel du Christ (7, 24). La même prérogative revient à son sacrifice dont l'unicité est soulignée (10, 10. 12. 14). Tout unique qu'est cet accomplissement, il n'est cependant nullement solitaire, car il se donne en partage à ceux qu'il sanctifie et mène, à leur tour, au même but (10, 14)⁴.

b) *La mort : entrée dans la gloire pascalle*

Selon le langage du Nouveau Testament, la mort ne se comprend pas seulement au sens physique de trépas, cliniquement constatable, mais encore au sens moral et spirituel de mort à soi, non pour se désagréger mais pour renaître à une vie nouvelle en Dieu (*Romains* 6, 11). Ce sens de la mort à soi comme chemin de vie doit sa source et son archétype à l'accomplissement pascal de la destinée du Christ, qui ne meurt pas seulement selon sa chair mais intérieurement dans le renoncement à soi et l'abandon à la volonté du Père qui accueille cette offrande.

Une réciprocité s'établit ainsi entre le Fils et le Père, qui se concrétise dans le don de soi et son accueil et qui trouve son expression unifiante dans un registre caractéristique du langage johannique, celui de la gloire et de la glorification. Empruntée à l'Ancien Testament⁵, la gloire, chargée de signification théophanique, exprime la manifestation fulgurante du Seigneur, que l'Évangile de Jean applique à la personne du Christ (1, 14). Mais il faut noter que la gloire du Fils n'est atteinte qu'au terme d'un devenir qu'évoque le terme de glorification dont le sens actif rejoint celui d'engendrement. Cette convergence sémantique est due à un même mystère traduisible au moyen de registres langagiers complémentaires.

La question capitale porte alors sur le moyen et le sens de cette glorification. Qui en est le sujet et le bénéficiaire ? Elle s'effectue dans la réciprocité entre le Fils et le Père qui se glorifient mutuellement (13, 31 ; 17, 1. 4-5). Cette glorification coïncide précisément avec « l'heure » de « passer du monde au Père » (13, 1), dont la fixation lui appartient. Mais les modalités de cette glorification diffèrent : le Fils

4. L'*Épître aux Hébreux* fait un usage plutôt parcimonieux du vocabulaire de la résurrection, appliquée de manière globale aux morts (6, 2 ; 11, 19. 35). Elle n'en est pas moins un article de foi acquis (6, 2).

5. On y dénombrerait quelque 300 occurrences, spécialement dans le livre des *Psaumes* et *Isaïe*. Le thème de la « gloire » et de son emploi verbal « glorifier », trop fréquent chez *Jean* (19 et 35 occurrences) pour en permettre une exploration, nous oblige à nous en tenir à quelques références significatives.

glorifie le Père par l'accomplissement intégral de sa volonté dans la mort, c'est-à-dire dans le dépouillement total de soi et le silence de Dieu; le Père y répond par l'accueil de l'oblation du Fils. Ainsi, selon son emploi chez Jean, le même terme réalise la synthèse des deux actes d'acceptation de la mort par le Fils et de son intronisation par le Père dans la souveraineté divine.

Les virtualités de ce vocabulaire s'étendent à la symbolique de la croix qui signifie la rencontre de ces deux mouvements opposés. Dressé au-dessus de terre, cet instrument de mort se transfigure en signe théophanique d'une élévation invisible mais glorieuse dans les cieux. Il se métamorphose en trône de gloire, à partir duquel le crucifié-ressuscité exerce sa souveraineté sur le monde, dont il est devenu le centre d'attraction universelle (12, 32). Aussi Fr.-X. Durrwell peut-il risquer ce paradoxe: le Fils ne monte « pas plus haut que la mort »⁶. Le mystère de l'abaissement se confond avec celui de l'exaltation, dont les sommets se rejoignent, défiant ainsi les virtualités de toute métaphore spatiale aussi bien que les lois biologiques, puisque la vie se rend inséparable de la mort.

Fidèle à cette vision de foi, Jean use encore d'une autre image pour évoquer ce rapport de simultanéité, à savoir la permanence des stigmates sur la personne du ressuscité, preuve de son identité avec le crucifié (20, 27), de sorte que « ils porteront leur regard vers celui qu'ils ont transpercé » (19, 37)⁷. Les stigmates ne sont pas effacés mais transfigurés en la personne du ressuscité. Ainsi la résurrection n'abolit pas la mort mais la suppose, car elles constituent les deux faces d'un unique mystère. La même conviction se renouvelle à l'aide d'une variante de cette image avec l'Agneau immolé dans l'*Apocalypse* (5, 6-13). La résurrection n'efface ni ne remplace la crucifixion.

L'Esprit puissance d'engendrement

Si l'engendrement du Fils est un acte trinitaire, il suppose l'intervention de l'Esprit en tant que puissance de vie.

Selon la trame narrative des Évangiles, la résurrection suit la mort, mais selon une relecture théologique de sens eschatologique, toutes deux coïncident. À ce niveau, la résurrection ou l'exaltation se réalise à partir de la mort qui en est le présupposé permanent. Le Dieu qui « appelle à l'existence ce qui n'existe pas » est celui « qui fait vivre les morts » (*Romains* 4, 17) et qui manifeste ainsi sa paternité dans

6. *La mort du Fils*, p. 31.

7. Telle devrait être la traduction littérale.

l'engendrement de son Fils. La corrélation entre filiation et paternité coïncide exactement avec celle de la mort et de la résurrection. La mort est le point de convergence de la volonté du Père et de celle du Fils, qui n'en font plus qu'une, sans toutefois se confondre, car si l'initiative est le propre du Père, le consentement appartient au Fils.

Mais ce rapport entre le consentement au Père et la glorification du Fils ne saurait être conçu selon une modalité bilatérale, car il s'inscrit dans la logique du mystère trinitaire. Toujours selon Jean, l'Esprit descend sur Jésus lors de son intronisation messianique par son baptême (1, 32-33), qui selon *Marc* 10, 38-39 s'accomplit dans la passion. Comment la signification trinitaire qui transforme le sens du baptême reçu de Jean ne devrait-elle pas se reporter sur celui de la passion, malgré la discrétion des Évangiles ? En effet, l'Esprit paraît s'éclipser dans la remise que fait Jésus de son « esprit »⁸, comme si l'Esprit, source de vie, cessait de jaillir.

Cette éclipse s'impose comme une interruption, un passage à vide, une nuit de silence, celui du sein de la mère avant la naissance et du sein de la terre-mère au terme de cette vie⁹. Cette extrémité est celle d'un itinéraire tracé par l'Esprit qui fait consentir à la mort à soi, dans sa chair, qui serait triomphante, si l'Esprit ne lui conférait le sens d'une remise de soi dans le renoncement à soi entre les mains du Père. Ainsi Jésus meurt dans l'Esprit en se confiant, sans réserve, au Père. Le paradoxe de l'Esprit d'amour est de réaliser la communion à partir de la séparation, voire d'allier la proximité et l'éloignement. C'est ainsi que le Père engendre le Fils, mais dans la mort acceptée pour être vaincue par la puissance de son amour personnifié dans l'Esprit. Avant de se dire en formules de foi, le mystère trinitaire se révèle dans son essence pascalle à ses témoins.

Par la référence de la croix à l'Esprit la théologie du salut se laisse animer d'un souffle de renouveau en retrouvant sa dimension trinitaire. Au lieu d'une justice, exigible par le Père, à satisfaire par l'homme-Dieu, c'est l'amour entre le Père et le Fils par leur

8. Littéralement cet esprit semble s'identifier au souffle de vie, que Dieu accorde et retire à son gré, mais qui serait susceptible de s'élever à un niveau de signification plus élevé, ouverte sur le mystère trinitaire.

9. On franchit ici le seuil du pensable, car on quitte le domaine des phénomènes pour consentir à l'insaisissable, dont l'intuition mystique d'une Adrienne von Speyr peut nous donner le pressentiment. Voir par ex. : H. Urs von BALTHASAR, *Adrienne von Speyer. Sa mission théologique*, Paris, Apostolat des Éditions, 1976, p. 179-181. Dernière parution : *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Le Cerf, Paris, 2009.

communion dans leur différence en même temps que la puissance ressuscitante de l'Esprit qui éclatent. C'est le même Esprit qui scelle l'indissolubilité de la croix et de la résurrection, à l'exemple du don et de sa réception qui se conditionnent. Pâque et la Pentecôte fusionnent. L'Esprit qui « planait sur les eaux » (*Genèse* 1, 1) devait aussi renouveler la face de la terre (*Psaumes* 104, 30), se répandre sur la descendance de Jacob (*Isaïe* 44, 3), concentrer son énergie dans l'exaltation du Fils rejeté pour se répandre sur toute l'Église.

Pour envoyer le Paraclet à ses disciples (7, 39; 15, 26; 16, 13), il fallait, en effet, que Jésus en fût lui-même rempli. Selon le discours de Pierre en *Actes* 2, il est le premier à recevoir du Père l'Esprit promis pour le répandre sur les fidèles (*Actes* 2, 33). Il est ainsi l'archétype de tous les ressuscités, le garant de leur propre participation à l'unique Esprit qui est la puissance que déploie le Père pour l'engendrement de son Fils et en lui de ses fils en les attirant vers lui.

II. Le sens théologique de l'engendrement dans la mort

L'enseignement scripturaire qui vient d'être recueilli, dans ses grandes lignes, touche aux relations mutuelles entre les personnes divines. Ce donné recèle toutefois une difficulté sérieuse à laquelle la théologie s'est heurtée, sans nécessairement l'avouer. Comment articuler l'économie du Fils incarné avec la théologie trinitaire? L'engendrement du Fils de Dieu dans la mort a-t-elle un sens du point de vue de sa nature divine? Comment comprendre la signification sotériologique de cette mort?

L'unique condition filiale de Jésus

L'abaissement du Fils dans la condition humaine ne peut être pris au sérieux si l'on hésite devant ses conséquences notamment sur le devenir et la croissance de Jésus (*Luc* 2, 52) à partir de son incarnation qui est déjà un acte d'obéissance. Elle inaugure la nécessaire maturation de sa conscience filiale à mesure qu'il consent au dessein du Père et que le but et le sens de sa mission donnent forme et corps à son identité. Jésus se sait envoyé pour prêcher le Royaume qu'il lie à sa personne mais qui s'efface en se mettant totalement au service de cet objectif¹⁰. Le Règne advient dans une abnégation de soi qui

10. Si la prédication et les hauts-faits opérés par Jésus sont ordonnés au Royaume et non centrés sur sa personne, celle-ci est loin de lui être indifférente

va jusqu'à l'indépassable qu'est la mort, si tel est le prix à payer. S'il a été envoyé par le Père qu'il rejoint par la prière et par une aimante soumission, c'est pour devenir sa vivante image filiale.

Ce Fils, comme tout homme, serait le jouet d'un Dieu capricieux, s'il était engendré pour être anéanti dans la mort, à laquelle reviendrait le dernier mot. Mais, si le mystère pascal surmonte cette puissance destructrice, il n'en abolit pas la signification profonde où se noue la relation la plus intime entre le Fils et le Père, le Fils s'abandonnant à la volonté de son Père qui le livre à l'exinanition pour l'engendrer dans la gloire. La mise au tombeau est suivie de la pierre roulée et du tombeau vide. C'est désormais ailleurs qu'est le Fils, mais sa mort et sa résurrection sont à saisir comme les deux dimensions inséparables d'un même acte que relie l'unique Esprit. S'il a quitté le sein du Père pour établir sa demeure parmi nous, il rejoint ce sein dans la gloire qui était la sienne depuis les origines, et à laquelle il a renoncé, mais sans désertier les siens auxquels il reste lié par l'envoi de l'Esprit et qu'il associe à sa mort et à sa vie par le baptême.

Ce destin du Fils se réalise dans son humanité. S'ensuit-il qu'il n'ait de sens que pour elle et qu'elle doive être traitée indépendamment du sujet divin qui l'assume ? Le langage johannique se réfère à un même sujet : le Fils unique. Voilà pourquoi son engendrement dans la mort n'est pas à penser comme étranger à sa condition divine, car il n'est Fils qu'en étant engendré par le Père. Du point de vue de l'humanité assumée, cet acte prend nom de résurrection qui figure et révèle l'éternel engendrement du Fils. Qu'il soit engendré à partir du tombeau ou du sein du Père, il ne sera jamais que Fils. Ainsi le destin de son humanité est révélateur de son éternelle condition filiale. Sans lui, sa place au sein de la Trinité nous échapperait, car ce mystère ne se rend accessible que par l'économie du salut. Finalement, les deux natures ne se distinguent que pour se trouver réunies dans un même sujet divinement filial. Le fils de l'homme est identique au Fils de Dieu dont il est la figure.

L'unique salut par la mort du Fils

La mort du Christ, comprise comme moyen de salut selon la foi, s'est livrée à l'investigation de la théologie. L'époque patristique y verra le signe de la défaite du démon sous les apparences de sa victoire ou encore le moyen du merveilleux échange entre nos

dans la mesure où elle est objet de confession et motif de jugement, par exemple en *Matthieu* 10, 32-33 ou *Luc* 12, 8-9, sans entrer dans le débat exégétique auquel se prêtent ces logia.

misères et la vie divine qui nous est donnée en partage ; la période médiévale s'intéressera au motif d'un tel moyen de salut en privilégiant l'idée de satisfaction surabondante ; la période contemporaine cherchera à en décrypter le sens plus que le motif. C'est dans cette optique que sa signification profondément divine se laisse entrevoir.

La tendance de bien des systèmes élaborés au cours des siècles fut de considérer le Christ comme l'artisan d'un salut dont le dispensait sa condition filiale, fondement de son exemption de péché et de la plénitude de sa grâce, sans préjudice pour l'authenticité de son humanité. Selon de telles prémisses, il demeurerait sur la berge d'une humanité emportée par son péché pour l'en retirer de l'extérieur, la réconcilier avec le Père en se livrant pour elle. Il se faisait ainsi son intercesseur. Le salut était en quelque sorte négocié entre lui et le Père, le prix à verser dût-il être proportionné à son infinie dignité de Fils.

La leçon de l'engendrement du Fils dans la mort l'identifie, au contraire, avec le salut, dont l'universalité humaine ne profitera qu'en raison de son accomplissement en celui qui est prémices de l'humanité régénérée et qui, en tant que premier des sauvés, s'identifie au salut. Solidaire de la nature humaine dans sa précarité, il dépose, par le moyen de cette précarité, dans une humanité rebelle un germe d'obéissance, fécondé par l'Esprit. Il purifie notre chair impure par la sainteté de la sienne qui épouse, dans un acte de dépossession de soi, l'humble condition de serviteur soumis au Père auquel il s'en remet totalement. Ainsi l'histoire des hommes, visitée par le Fils (*Jean* 1, 11), sera récapitulée par lui dans l'eschatologie, dans l'éternel engendrement des fils, dont le propre est de consentir à la volonté du Père, à l'exemple du Fils unique.

Finalement l'identité du Fils se dévoile dans l'œuvre du salut. Selon l'Écriture, le sujet actif de la résurrection est Dieu qui prend ainsi le visage du Père engendrant à partir du tombeau¹¹. Si, à l'encontre de ce constat, le Fils revendique en *Jean* 10, 18 le pouvoir de donner sa vie comme de la reprendre, c'est pour en avoir reçu l'ordre du Père. L'attribution de la résurrection au Père expose certes le Fils à une disqualification de type subordinatien et arien. Ce danger explique qu'à l'époque patristique on en ait appelé à l'égalité de nature entre les personnes divines pour considérer le Fils au moins comme le co-auteur de sa résurrection¹². Mais le risque n'est-il pas alors de

11. Les discours des *Actes* sont à cet égard particulièrement expressifs. Voir *Actes* 2, 24. 32. 36 ; 3, 15 ; 10, 40 ; 13, 30. 37.

12. Selon cette logique, le Fils ne se serait-il pas envoyé lui-même et ne serait-il pas le destinataire de son sacrifice ? Ce genre d'hypothèse

brouiller la distinction des personnes en raison de l'unité et de l'égalité de leur nature ?

Sans doute, le Fils n'est-il pas passif. Mais, s'il lui revient un rôle actif, il est de l'ordre de la réception et du consentement¹³. Il consent à se livrer au Père comme à se recevoir de lui. Cette révélation pascale est simultanément celle du mystère trinitaire, inaccessible en dehors d'elle. La glorification mutuelle du Père et du Fils dans l'Esprit, qui est comme leur « nous » divin, laisse transparaître à travers l'économie la réalité trinitaire qui constitue l'être même de Dieu.

La christologie a incontestablement souffert d'un grave déficit dans la mesure où elle s'est élaborée indépendamment de l'Esprit¹⁴. Certes, le titre et l'être du Fils sont corrélatifs de ceux du Père. Aussi Fr.-X. Durrwell affirme-t-il avec raison que « les Trois de la Trinité apparaissent comme un mystère à deux pôles¹⁵. Le Père réalise sa fécondité dans l'engendrement du Fils qui lui doit tout ce qu'il est.

n'échappe à des dérives théologiques, qu'en étant corrigé par une adhésion ferme à la foi chalcédonienne. Une juste attribution des rôles suppose la convergence des deux natures dans l'unité de la personne du Verbe, éternellement liée à la nature divine et à la nature humaine depuis l'incarnation, mais radicalement distincte de celle du Père, ayant chacun leur rôle propre dans l'œuvre du salut. Sur ce genre d'embarras on nous permettra de renvoyer à notre étude : « La christologie d'Augustin : cas d'ambiguïté » in *RSR*, juillet-sept. 2008, p. 401-425.

13. Cette idée n'est pas novatrice. Elle était trop enracinée dans l'Écriture pour échapper à la théologie. Une référence rapide à l'autorité de saint Thomas en apportera la confirmation. Quand il traite de la soumission du Christ au Père dans la IIIa q 20 a 1, sa réponse, conditionnée par la distinction entre la « forma Dei » et la « forma servi » de *Philippiens* 2, 6-7, comprises comme synonymes des deux natures depuis Augustin, reporte sur la nature humaine les marques de cette soumission ; mais, sous la contrainte de *Jean* 8, 29 et de *Philippiens* 2, 8, il se voit obligé d'attribuer au Christ, en tant que sujet, cette obéissance. Même si ses implications trinitaires ne sont pas explicitées, il ne s'agit nullement d'une concession à l'arraché, car le thème de l'obéissance sera repris et développé dans la q 47 a 2 à propos de la mort du Christ, vue comme accomplissement de la volonté du Père par obéissance et charité, deux qualités que l'auteur aimera associer ; voir q 48 a 2.

14. Voir Fr.-X. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris, Desclée, 1997, p. 75-79. Les querelles christologiques ne sont évidemment pas étrangères à cette séparation.

15. *La mort du Fils*, op. cit., p. 64.

L'Esprit n'intervient pas dans cet acte comme un troisième terme, au titre d'une quelconque complémentarité, mais comme le « milieu » de cet engendrement, dont il est la puissance.

La trilogie augustinienne : l'Aimant, l'Aimé, l'Amour est retraduisible en cette variante : le Géniteur, l'Engendré et la Puissance d'engendrement. La paternité et la filiation ne se réalisent que dans la puissance de l'Amour, sans que cet Amour apparaisse comme une sorte de dénominateur commun indifférencié car, du côté du Père, il prend forme de causalité dans le don de la filiation et, du côté du Fils, celle de l'accueil et du consentement aussi bien dans le don de soi au Père que dans la réception de soi grâce au Père. Ainsi les rapports que révèle l'économie du mystère pascal apparaissent comme la fidèle et suprême expression du mystère trinitaire¹⁶.

La condition filiale du Christ n'est, en effet, accessible qu'à travers les signes de sa filiation humaine qui suppose la naissance. Né de Marie par la puissance de l'Esprit, c'est par cette même puissance qu'il surgit du tombeau et qu'il est engendré de toute éternité par le Père. L'harmonie entre ces trois plans qui relèvent de l'histoire, de l'eschatologie et de l'éternité ne tolère aucune dissonance¹⁷. Le Fils doit au Père tout ce qu'il est ainsi que l'atteste son arrachement à la mort, sa condition filiale consistant précisément à se recevoir d'un autre, sans rien revendiquer pour soi (*Philippiens 2, 6*). La cohérence de l'Écriture sur l'être filial du Christ est également lourde de signification pour la condition chrétienne qui ne saurait être que filiale, invitée à s'accepter elle-même jusque dans la mort, ne se donnant d'autre point d'ancrage, dans la rupture avec le monde présent, que la paternité divine qui s'exercera dans notre régénération finale en laquelle notre vocation filiale trouvera son plein épanouissement.

Gérard Rémy, Docteur d'État en théologie est professeur retraité de l'Université Paul Verlaine de Metz.

16. Les traditions grecque et latine se représentent les relations trinitaires selon des modèles différents. Bornons-nous à ce propos à une simple question : sont-elles normatives pour l'interprétation du mystère pascal ou lui revient-il de les inspirer ?

17. Arguer de l'insondable mystère de Dieu pour contester la correspondance entre la Trinité économique et la Trinité immanente relève d'un mauvais procès. Que Dieu ne soit pleinement connaissable que par lui relève de l'évidence. Mais mettre en doute l'authenticité du rapport entre ces deux ordres revient à saper les bases de la foi trinitaire.

Charles ROCHAS

En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?

**Les présupposés christologiques et trinitaires de la théologie
du Samedi saint de Hans Urs von Balthasar**

Dans sa théologie centrale qu'est celle du Samedi saint, Hans Urs von Balthasar livre le croyant au fracas des mots et des intuitions spirituelles qui poussent le théologien suisse à avancer au large, dans les profondeurs de l'abîme dramatique du mystère pascal. Dans sa contemplation du grand et saint Samedi, Balthasar ne cherche pas à meubler un silence trop difficile à accepter, il veut plutôt écouter ce silence trop souvent ignoré par les fidèles et les théologiens.

Nous nous proposons de relever quelques présupposés christologiques et trinitaires de la théologie du Samedi saint du théologien de Bâle, expression paradigmatique d'une sotériologie dramatique¹. Il ne faudra pas oublier ceci : aussi central qu'il puisse être dans l'œuvre de Balthasar, le tableau contrasté du Samedi saint doit être replacé dans le paysage plus vaste du projet théologique de l'auteur, afin de ne pas se méprendre sur l'enracinement intratrinitaire de l'expérience dramatique du Shéol. Ce qui se joue le Samedi saint déborde ses frontières temporelles : c'est le drame de Dieu Lui-même qui se déploie, dans son amour qui supporte et contient toute différence. Cette assomption de la différence et de la contradiction s'explique par la notion centrale de substitution : en se substituant aux pécheurs

1. Nous nous aiderons principalement des ouvrages suivants de BALTHASAR : *Pâques. Le mystère*, Cerf, Paris, 2nde édition, 1981 (dorénavant : *Pâques. Le mystère*) et *La Dramatique divine*, III : *L'action*, Culture et Vérité, Namur, 1990 (dorénavant : *La Dramatique divine*, III : *L'action*).

et à leur péché, le Christ est plongé dans une extrême dérélition, abandonné par Dieu aux ténèbres du mal. Cet abandon du Fils s'exprime dans un cri qui méritera d'être mesuré théologiquement dans sa consistance dramatique, car il est l'écho d'une expérience passive de la mort éternelle dans l'Hadès le Samedi saint.

1. La contradiction de la croix portée en Dieu Lui-même

La vérité de Dieu manifeste sa gloire dans le creux de la contradiction assumée, à savoir la contradiction de sa propre négation, explique Balthasar.

1. *L'être mort du Fils de Dieu : l'expérience de la seconde mort et du péché comme tel*

L'Épître aux Hébreux confesse que Jésus « a souffert la mort : il fallait que, par la grâce de Dieu, au bénéfice de tout homme, il goûtât la mort » (2, 9). Le Christ a embrassé la mort dans toute son âpreté, car elle est le « salaire du péché » (Romains 6, 23). Mais alors, en quoi cette mort est-elle si importante pour que l'œuvre du Salut soit accomplie ?

Dans le mystère du Christ, mort séjournant parmi les morts, nous nous trouvons devant ce qui distingue l'expérience du Samedi saint de celle du Vendredi saint. Alors que celle-ci accueille l'expérience subjective et active de Jésus dans la souffrance de sa Passion, celle-là, selon Balthasar, nous met en présence du Christ dans son expérience objective, passive et contemplative du péché, dans le creux d'une *visio mortis*. Le Fils mort est compté au nombre des « privés de force », dans une pure passivité du Christ qui rend impossible le scénario d'un Sauveur menant un combat actif contre les « puissances de l'enfer ». L'extrême faiblesse du Christ « peut et doit ne faire qu'un avec l'objet de sa vision : la seconde mort² ». Quelle est cette seconde mort ?

L'auteur suisse s'explique de façon saisissante : « la seconde mort [...] ne fait qu'un avec le pur péché en tant que tel, non plus le péché qui s'attache à l'homme particulier, le péché incarné dans des existences vivantes, mais le péché abstrait de cette individuation, contemplé dans sa réalité nue *en tant que* péché (car le péché est

2. *Pâques. Le mystère*, p. 166.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

une réalité!)³». Le péché à l'état pur, selon Balthasar, est à l'état amorphe, dans sa réalité brute. Si la souffrance active du Golgotha résulte de la séparation entre l'homme vivant et le péché mortifère, la *visio mortis* du Christ au Shéol est le lâcher-prise du Fils dans un face-à-face passif avec la « pure substantialité de "l'enfer" constitué par "le péché en soi"⁴ ». Ainsi, le Christ a surpassé et assumé le plus grand tourment, de sorte qu'« aucune souffrance aussi abominable et perverse qu'elle soit, ne peut atteindre et dépasser la sienne, mais doit être contenue en elle⁵ ».

Si certaines affirmations de Balthasar peuvent surprendre, tellement l'intimité du Christ avec le péché est forte, gardons en mémoire le fait que l'auteur tient en effroi une certaine théologie « qui laisse pour ainsi dire la Trinité planer sereinement au-dessus de l'événement de la croix⁶ ». Jésus n'a pas porté le fardeau de tout le péché du monde de manière extérieure comme une charge qui lui demeure étrangère ; au contraire, « il est capable d'éprouver subjectivement comme "peine" ce qui, objectivement, n'en est pas une pour lui⁷ ». Il éprouve la peine de façon subjective parce qu'il a réellement souffert et recueilli en son être le salaire du péché sans avoir commis lui-même de péché, pour que, de cette paradoxale⁸ « assumption de l'état de péché de tous les pécheurs⁹ », ceux-ci n'aient pas à toucher le funeste salaire dont parle saint Paul. Ainsi, la solitude angoissante du Christ au mont des Oliviers « est une solidarité dans la souffrance avec les pécheurs [...] : du fait que le péché du monde lui est "imposé", le destin de Jésus ne se distingue plus de celui des pécheurs [...] et il éprouve ainsi l'angoisse et l'effroi qu'ils devraient normalement éprouver¹⁰ ».

Cette expérience abyssale de la pure substantialité du mal en soi trouve son fondement et sa possibilité dans la kénose intratrinitaire, hospitalière de la contradiction de la croix portée en Dieu Lui-même.

3. *Pâques. Le mystère*, p. 166. Souligné par l'auteur.

4. Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. III : Théologie. II : Nouvelle Alliance*, trad. par R. Givord, « Théologie » n. 83, Aubier, Paris, 1975, p. 201.

5. Hans Urs von BALTHASAR, *Dieu et la souffrance*, éd. Serviteur, 1991, p. 16.

6. *La Dramatique divine, III : L'action*, pp. 308-309.

7. *Ibid.*, p. 313.

8. Voir André-Marie PONNOU-DELAFFON, *La théologie de Balthasar*, p. 110.

9. *Pâques. Le mystère*, p. 98.

10. *Ibid.*

2. Une méthode théologique précise : fonder en Dieu un agir qui rend possible et qui assume une liberté créée, pécheresse et graciée

En veillant à préserver Dieu de toute expérience ou souffrance qui engagerait une compromission mythologique avec le monde, l'intention théologique centrale de Hans Urs von Balthasar est de poser « en Dieu les conditions de possibilité de cette expérience et de cette souffrance, de manière à fonder une christologie avec toutes ses implications trinitaires¹¹ ». Il s'agit, par cette méthode théologique, de « poser en Dieu un agir qui non seulement justifie la possibilité et l'éventualité de toutes les souffrances du monde, mais donne aussi raison de la part qu'il prend à ces souffrances, et jusqu'à supporter effectivement l'absence de Dieu¹² ». Cet espace divin d'absence du divin, lieu d'assomption du péché, constitue le « fondement insondable, afin que devienne possible une histoire du salut dans le monde¹³ ». Une histoire du salut de l'homme qui se réalise, d'une certaine manière, par le salut de son péché. Balthasar effectue en ces lignes la transcription méthodologique de la logique divine de l'amour qui supporte la différence, car il n'y a rien de trop éloigné que Dieu ne puisse rejoindre.

Le contexte philosophico-théologique dans lequel Balthasar écrit est capital pour saisir le propos de sa méthode. L'auteur se bat contre Hegel, pour qui l'identité absolue surgit dans la suppression de la différence par la négation de la négation. La différenciation est pour Hegel un moment relatif de l'identité qui se concrétise dans la différence pour ensuite être supprimée dans l'avènement de son moment absolu. Balthasar prend le contre-pied de cette logique, afin de maintenir la différence au cœur même de l'identité : l'identité est le principe de la différenciation, et de la différenciation absolue. Au niveau trinitaire, l'Esprit Saint n'est pas la négation de la différence patrifiliale, mais il est celui qui scelle et atteste leur unité substantielle et leur différence infinie. On comprend alors la nécessité de ne pas interpréter la terminologie de Balthasar (par exemple lorsqu'il est question de différence absolue) dans une confrontation avec le vocabulaire scolastique de saint Thomas d'Aquin, chez qui l'absolu et le relatif reçoivent une charge métaphysique que ne leur accorde pas immédiatement Balthasar, car ce dernier désigne comme « absolue » la distinction irréductible des personnes divines, et non leur impossible différence substantielle.

11. *La Dramatique divine*, III : *L'action*, p. 300.

12. *Ibid.* Voir aussi p. 303.

13. *Ibid.*, p. 301.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

3. *La procession des Personnes comme séparation absolue des hypostases assumant toute autre distance, y compris celle du péché*

Si dans la *Théologie, II : La Vérité de Dieu*, Balthasar contemple la génération du Verbe comme expression du Père, *L'action* la considère essentiellement comme son extrême désappropriation. Cet acte divin de don désintéressé ne retient absolument rien à lui : il est « l'instauration d'une distance absolue, infinie, au sein de laquelle toutes les autres distances concevables, telles qu'elles peuvent surgir au sein du monde fini, sans exclure le péché, sont comprises et embrassées¹⁴ ». La génération du Fils est un don total du Père en un autre qui lui est consubstantiel, si bien que « cela représente une "séparation" en Dieu, si inconcevable et insurpassable que toute autre division possible (accomplie par elle), serait-ce la plus obscure et la plus douloureuse, ne peut se produire qu'à l'intérieur de ce premier geste de Dieu¹⁵ ». Le mal ne trouve sa terre d'accueil que dans la séparation infinie entre le Père et le Fils : l'enfer n'est alors « possible que dans l'ordre englobant de la distinction réelle absolue du Père et du Fils¹⁶ », par laquelle le bien et le mal sont emportés dans une même étreinte. C'est pourquoi tout drame concevable entre Dieu et le monde est déjà « inscrit et assumé » à travers ladite séparation des personnes divines. Le cri de dérélition de Jésus en croix exprime la douleur du Fils d'être séparé de son Père. À la kénose de l'Incarnation répond par conséquent une supra-kénose originelle du Père par la dépossession totale de Lui-même dans l'engendrement du Fils. Balthasar va jusqu'à dire que ce drame originel intratrinitaire est un « a-théisme¹⁷ » intradivin hospitalier de l'athéisme négatif des pécheurs.

Si le projet de Balthasar est de contempler le mystère de la distinction absolue des hypostases, il reste difficile de dégager des fondements scripturaires et traditionnels permettant de rendre compte d'une séparation entre les hypostases. À force de trop insister sur la *distinction*, Balthasar embraie sur le concept de *différence* intradivine et rend difficilement compte de la subsistance des relations personnelles dans la Trinité. L'Écriture et la Tradition de l'Église rejettent toute forme de séparation en Dieu, ce que le XI^e Concile

14. *Ibid.*, p. 300.

15. *Ibid.*, p. 301. Souligné par l'auteur.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 304.

de Tolède précise bien¹⁸. Une théologie de la Passion et du Samedi saint comme celle de Balthasar, c'est-à-dire une théologie de la pure contradiction, met en péril les voies de négation et d'éminence que comporte l'analogie qui, comme nous le verrons, loin d'atténuer l'intensité dramatique du *Triduum* pascal, l'atteste.

2. La portée herméneutique de la théologie de l'union hypostatique du Christ dans la dramatique divine

C'est sur l'enjeu herméneutique de l'union hypostatique du Christ dans la compréhension de la dramatique divine, et plus précisément sur le lien entre l'innocence du Christ et l'état de pécheur qu'il assume, entre la justice divine et le péché que Jésus assume (ou plutôt s'approprie), que Balthasar pose les termes de ce que l'on peut appeler une controverse théologique.

1. De l'abandon du Christ par Dieu : cri de communion ou angoisse d'un désespéré ?

Balthasar refuse catégoriquement la doctrine selon laquelle le Christ en croix, au cœur même de sa souffrance et de sa déréliction, contemple toujours son Père dans une vision béatifique. L'auteur y voit, de la part de la Trinité, un désinvestissement qui n'a rien de rédempteur ni rien de divin, par lequel Elle se laverait de tout engagement dans le drame qui se joue. La dramatique divine s'en trouverait sapée et ruinée, car rendue incapable de toute prétention salvifique. Comment le Christ peut-il effectivement faire l'expérience du péché comme tel dans la vision de la pure substantialité du mal s'il demeure dans une vision bienheureuse de son Père ?

Saint Thomas d'Aquin, à divers endroits dans la *Somme*, opte pour une signification franchement satisfaisante et non substitutive du cri de déréliction de Jésus. C'est en raison de la satisfaction vicieuse du Christ, livré à la barbarie des hommes *en sacrifice pour nos péchés*, que l'on peut parler d'abandon de Jésus par son Père. Cette satisfaction a été rendue possible par une obéissance de Jésus hissée

18. *Dz* 531-532. C'est la raison pour laquelle Bertrand de Margerie (art. «Trinité», *Cath.* XV (2000), pp. 343-344) écrit : «on ne peut retenir le langage dialectique, obscur, dangereux somme toute, d'Urs von Balthasar, qui paraît, dans la même phrase, affirmer et nier».

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

par une charité excessive, de sorte qu'« en souffrant par charité et par obéissance, [Il] a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain¹⁹ ». Mu par une charité en excès d'elle-même, Jésus vit dans une communion intime avec son Père. C'est pourquoi, affirme l'Aquinate, « il ne faut pas rapporter l'abandon du Christ sur la croix à une rupture de l'union personnelle, mais à ce fait que Dieu le Père a exposé le Christ à la Passion ; abandonner, ici, n'a pas d'autre signification que celle de ne pas protéger contre les persécuteurs²⁰ ». Il y a véritable abandon de Jésus par le Père « parce que, remarque saint Augustin, Dieu a abandonné le Christ à ses persécuteurs²¹ ». C'est donc à l'intérieur de l'union du Christ tout entier (dans sa divinité et dans son humanité) avec le Père que la dérélition du Fils est pensée.

Pour le Docteur commun, la vision béatifique constitue un acte humain, une connaissance finie de l'infini, une vision de l'essence divine par la partie supérieure (intellective) de l'âme humaine raisonnable. La souffrance, sous le rapport de son essence, a affecté l'âme tout entière du Christ tout entier, sans pour autant faire obstacle à sa puissance supérieure intellectuelle qui, elle, ne cessait de contempler l'essence divine depuis le premier instant de l'Incarnation du Verbe, car Dieu est l'objet propre de l'intelligence humaine et, par conséquent, cause de délectation et de joie pour l'âme. Il n'y avait aucun rejaillissement de cette joie toute spirituelle sur la raison inférieure de l'âme conditionnée par le sensible et l'union à un corps en proie aux supplices et à la mort. Saint Thomas parvient donc à penser la souffrance et la dérélition de concert avec une contemplation béatifique du Christ, uni à son Père *dans l'amour et dans la connaissance*, car sont unies au Père toute la divinité et toute l'humanité du Verbe incarné : Il aime (par sa volonté humaine) et contemple (par son intelligence humaine) Dieu tel qu'Il est.

Cette pensée qui accueille la souffrance à l'intérieur de la béatitude du juste rejoint cette parole du Psalmiste : « Ceux qui craignent le Seigneur ne sont privés d'aucun bien » (34, 11) ; « je n'ai pas vu le juste abandonné » (37, 25). À cet égard, Jean-Paul II propose une lecture suggestive qui intègre précisément la béatitude au cœur des tourments et de la dérélition, et ce en raison de l'union intime du Christ avec son Père dont la vision depuis les cimes de l'âme du

19. *Summa Theologiae*, IIIa, q. 48, a. 2, resp.

20. *Ibid.*, IIIa, q. 50, a. 2, ad 1.

21. *Ibid.*, IIIa, q. 47, a. 3, resp.

Crucifié apporte force et joie²². Le troisième poème du Serviteur dans le livre d'*Isaïe* (50, 4-9) atteste justement ce mystérieux paradoxe de solitude dans la souffrance au sein d'une intime communion. La joie messianique qui s'exprime par-delà la souffrance du Serviteur est vivement exprimée dans l'ensemble du psaume 22, dont le verset introductif: « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », est à interpréter à l'intérieur de tout le psaume. L'option exégétique de Hans Urs von Balthasar, qui consiste à isoler ce verset du reste du psaume afin d'exclure tout rapprochement avec la glorification finale de celui qui souffre²³, est un *a priori* discuté et contesté²⁴. Est-il alors possible d'affirmer avec Adrienne von Speyr que le « Fils se sait abandonné. Ce n'est pas une idée, c'est une certitude. Mais il ne sait plus pourquoi il a été abandonné²⁵ » ?

2. La béatitude chrétienne : un sacrifice d'amour qui unit la joie et la souffrance

Il semble que la coexistence ou plutôt la compénétration de la souffrance et de la béatitude du juste ne discrédite ni l'une ni l'autre, mais accomplit au contraire les béatitudes dont le Crucifié est l'auto-portrait. « Heureux êtes-vous, quand les hommes vous haïront, quand ils vous frapperont d'exclusion et qu'ils insultent et proscrireont votre nom comme infâme, à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous ce jour-là et tressaillez d'allégresse » (*Luc* 6, 22-23). Alors que le Christ se dépeint à travers les béatitudes, comment ne pas accorder au Seigneur Lui-même cette béatitude du juste persécuté ? La béatitude n'est pas renvoyée à plus tard : elle est une promesse pour le temps présent des tourments. Cette béatitude vécue au cœur du tourment et de l'abandon ne qualifie-t-elle d'ailleurs pas l'expérience des martyrs dont le Christ est le Roi ? L'argument paraît fort : peut-on refuser la béatitude au Christ alors que l'Évangile l'accorde à ses témoins dès cette vie ? Il reste à comprendre quelle forme de béatitude est la sienne lorsqu'il est en train de souffrir sur la croix.

En puisant dans la Tradition vivante des saints, Jean-Paul II livre en tout cas un passage lumineux sur la « nuit obscure » que des mystiques ont connue, « dans un mélange paradoxal de béatitude

22. Voir Audience générale du 30 novembre 1988, *La Documentation Catholique*, n. 1976, 15 janvier 1989, pp. 68-69a [p. 68b, n. 4 et 5].

23. Voir *Pâques. Le mystère...*, p. 119.

24. Voir JEAN-PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, 6 janvier 2001, n. 25.

25. *Parole de la croix et sacrement*, Culture et vérité, Namur, 1979, p. 55.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

et de douleur». Voici ce qu'il écrit : « Bien souvent, les saints ont vécu *quelque chose de semblable à l'expérience de Jésus sur la Croix*, dans un mélange paradoxal de béatitude et de douleur. Dans le *Dialogue de la Divine Providence* [n. 78], Dieu le Père montre à Catherine de Sienne que dans les âmes saintes peuvent être présentes à la fois la joie et la souffrance : "l'âme est bienheureuse et souffrante : souffrante pour les péchés du prochain, bienheureuse par l'union et l'affection de la charité qu'elle a reçue en elle. Ceux-là imitent l'Agneau immaculé, mon Fils unique, lequel sur la Croix était bienheureux et souffrant".²⁶ »

Une doctrine comme celle-ci oblige à évaluer si une souffrance et une assomption du péché du monde par le Christ sont toujours possibles, ou si au contraire une prise en charge dramatique de la Rédemption n'est pas mise à mal, désengageant la Trinité tout entière de son propre drame, comme le craint Hans Urs von Balthasar.

3. La puissance rédemptrice des volontés humaine et divine du Christ : pour une distinction entre assomption et appropriation

Mais la question plus fondamentale est celle de l'efficacité propre de la Passion du Christ et du fondement d'une sotériologie de la substitution telle que Balthasar la déploie, celle qui pense la Rédemption comme une *assomption* – et non comme une *appropriation* – du péché et de l'état de pécheur de l'homme déchu. La distinction sotériologique fondamentale entre assomption et appropriation doit être précisée à cette étape de la réflexion afin de mettre en lumière la puissance salvatrice de *l'acte humain* de Jésus dans son offrande pascalle, ce que ne fait pas Balthasar.

Saint Maxime le Confesseur distingue les conséquences du péché – la nature humaine déchue qui suscite un agir de péché ou *tropos* pécheur²⁷ – du péché lui-même, que Jésus ne pouvait assumer. Par le *fiat* de sa volonté humaine, le Verbe a ratifié le *fiat* de l'Incarnation au nom des hommes pour sauver leur liberté pécheresse. D'une

26. *Novo Millennio Ineunte*, n. 27. Souligné par l'auteur.

27. Maxime distingue en l'homme le *logos* du *tropos*. Le *logos* désigne la rectitude interne de la nature orientée dynamiquement vers sa fin qui est Dieu ; le *tropos*, le mode selon lequel chaque personne se détermine librement par rapport à sa fin (en conformité ou opposition au *logos*). Voir René LAFONTAINE, « La liberté du Sauveur en agonie selon Maxime le Confesseur », *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003), pp. 574-595.

part, à l'Incarnation, Jésus a assumé le « *logos* de la dignité » (dans l'innocence de la nature humaine parfaite), par la seule volonté divine ; et il a pris sur lui l'insoumission pécheresse des hommes pour la convertir en son obéissance. D'autre part, à la Passion, par un échange, Jésus « s'est approprié » le *tropos* de l'insoumission, signifié selon Maxime dans le premier souhait de la prière de Jésus à l'agonie : « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! » (*Matthieu* 26, 39). Il a pu ainsi nous communiquer le *tropos* de son obéissance par le *tropos* de l'union hypostatique (son *tropos* filial), œuvrant à la divinisation de l'homme par la destruction de son *tropos* pécheur. Ces distinctions n'empêchent pas saint Maxime de comprendre l'appropriation du *tropos* pécheur de l'homme par le *tropos* de l'union hypostatique du Christ comme une appropriation réelle (donc non simulée) de la dialectique pécheresse de la liberté humaine, pour la convertir en un *tropos* saint, en une liberté informée par la grâce divine.

Deux aspects significatifs de la théologie du Confesseur doivent être relevés. Le premier regarde la distinction capitale qu'il opère entre *assomption* du *logos* de la dignité par le Christ et *appropriation* des contrariétés du *tropos* pécheur de l'homme. À l'instar de saint Augustin, il veut éviter toute collusion entre la pureté de la Tête et le péché des membres du Corps : à proprement parler, Jésus n'a pas assumé le péché, car le seul *tropos* assumé par le Christ est celui de l'union hypostatique, et non celui des pécheurs, puisque Il est homme parfait – sans péché – et vrai Dieu. Mais il fut « compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les criminels », dit le quatrième chant du Serviteur (*Isaïe* 53, 12). Ce dernier atteste néanmoins que le Christ a opéré la justification des multitudes « en s'accablant lui-même de leurs fautes » (*Isaïe* 53, 11), c'est-à-dire en faisant siennes les contrariétés du *tropos* pécheur des hommes, en se les appropriant et non en les assumant comme telles²⁸. Si le péché n'est pas « assumé », c'est parce que le Verbe s'est approprié une nature humaine non pécheresse, telle qu'elle a été créée par Dieu, de sorte que le Verbe incarné est à Lui seul la perfection de l'humanité. Cette humanité est *assumée* par le Christ parce qu'Il se l'est unie dans une union entre la nature

28. Voir SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ*, éd. M.-H. CONGOURDEAU, coll. Les Pères dans la foi, n. 64, Migne, Paris, 1996, *Opuscule* 20, p. 45.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

divine et la nature humaine *selon l'hypostase*²⁹ : aussi saint Maxime écrit-il que le Christ a assumé « essentiellement » – (*ousiôdôs*) le « *logos* de la dignité ». Le péché, quant à lui, pour reprendre la terminologie employée par le même auteur, a été « incorporé », de sorte que le Verbe incarné a porté le péché approprié, dans son humanité assumée, en victime sacrificielle pour nos péchés³⁰. La « puissance de l'incorporation » par Jésus des contrariétés de la nature humaine pécheresse s'est réalisée dans la chair même du Christ, « Lui qui, sur le bois, a porté lui-même nos fautes *dans son corps* » (1 *Pierre* 2, 24)³¹. Jésus a sauvé l'humanité dans une expérience de la souffrance et de la mort dans l'ordre de l'économie, durant sa vie terrestre mortelle. On retrouve l'enseignement du XI^e Concile de Tolède qui déclare : le Fils « a subi la Passion pour nous, sa divinité demeurant intacte, il a été condamné à mort, a eu sur la *croix une vraie mort de la chair (cruci veram carnis mortem)* »³². Cette expression n'exclut-elle pas l'expérience de la mort éternelle, la « seconde mort » dont parle l'Apocalypse (20, 14) ?

Le second aspect à relever dans la pensée de Maxime le Confesseur découle du premier : il concerne la manière dont il fait place à la notion d'*échange* dans l'exercice de la double volonté du Christ. L'échange de ce qui est propre à Jésus par la destruction de ce qu'il s'est approprié de nous met en jeu les deux volontés du Christ. À travers la prière de Jésus à l'agonie, Maxime a montré que cet échange se réalise dans l'accord de la volonté humaine du Christ avec sa volonté divine, les deux moments de la prière³³ étant attribués au mouvement de sa volonté humaine³⁴. Autrement dit, c'est dans *une communion d'amour* entre la volonté humaine du Christ et sa volonté divine (qui n'est autre que celle de son Père) que prend place la transformation du *tropos* pécheur de l'homme en *tropos* saint. On peut alors parler de *substitution* en ce que Jésus a substitué *dans un acte d'amour parfait* son obéissance à notre désobéissance (voir *Romains* 5, 19). L'acte d'obéissance de Jésus est par définition un acte de communion patriliale, parce qu'elle est un acte d'amour du Fils envers son Père dans l'Esprit, « à cause du grand amour dont

29. Voir CONCILE D'EPHÈSE (431), *Dz* 253.

30. Voir XI^e Concile de Tolède (675); *Dz* 539.

31. C'est nous qui soulignons.

32. *Dz* 539. C'est nous qui soulignons.

33. « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! », puis : « Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux » (*Matthieu* 26, 39).

34. Voir III^e Concile de Constantinople, *Dz* 556 et 558.

Dieu nous a aimés» (*Éphésiens* 2, 4). La liberté humaine du Christ, dans une communion amoureuse avec son Père, récapitule ainsi, dans la pensée de saint Maxime le Confesseur, la totalité de l'histoire de la liberté humaine créée, pécheresse et graciée par l'unique Médiateur.

4. De l'efficiences propre de la souffrance du Christ dans la Passion : dans l'identité ou dans la proportionnalité de la peine ?

Est-ce schématiser à l'excès Balthasar que de dire que le Christ, venu nous délivrer du péché et de la mort éternelle qui en est la conséquence, a assumé dans ce but la damnation elle-même ? Cela paraît bien être la pensée de notre auteur quand il écrit : « étant donné que le Rédempteur, dans sa solidarité avec les morts, leur a épargné l'intégralité de l'expérience de la mort (en tant que *poena damni*) si bien qu'une lueur céleste de foi, de charité et d'espérance a toujours éclairé "l'abîme" – il a pris sur lui, par substitution, toute cette expérience³⁵. »

À cette étape de la réflexion, François Suarez apporte des lumières précieuses, lorsqu'il rétorque aux Réformateurs que « le Christ n'a pas pris sur lui formellement la peine pour laquelle il a satisfait ; sinon, il aurait dû endurer la peine du dam et le châtement du feu éternel. Il a donc pris seulement *les peines de cette vie*, par lesquelles il a satisfait pour celles de l'au-delà. Car la satisfaction ne doit pas être cherchée dans l'identité, mais dans la *proportion* de la peine ; et son prix ne se mesure pas seulement d'après la qualité ou la quantité de la souffrance, mais surtout d'après la dignité de la personne et la perfection de sa charité³⁶. » Par conséquent, « il ne faut pas imaginer que Dieu ait par lui-même *poursuivi* le Christ ou qu'il ait fait en sorte [...] que le Christ souffrît quelques douleurs extraordinaires. Ceci est *contraire à la bonté de Dieu* et n'a aucun fondement ni dans l'Écriture, ni dans une tradition quelconque. Quant à la parole d'Isaïe : "Il a été frappé par Dieu et humilié", saint Jérôme et tous les interprètes l'entendent, et par manière de *permission* seulement, de la mort et des tourments³⁷. »

Suarez soutient l'argument de proportionnalité des souffrances endurées par le Christ. Cet argument a été repris par le pape Jean-Paul II dans un commentaire qu'il livre sur le cri de dérélition de

35. *Pâques...*, p. 161.

36. *In Tertiam Partem D. Thomae*, disp. XXXIII (*De Passione Christi in genere*), sect. 2, n. 5. C'est nous qui soulignons.

37. *Ibid.*, sect. 1, n. 4. C'est nous qui soulignons.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

Jésus sur la croix : « Si le péché est une séparation de Dieu, Jésus devait éprouver dans la crise de son union avec le Père une souffrance proportionnée à cette séparation³⁸ ». Comme telle, la séparation totale de Dieu (qui ne peut être vécue que par l'expérience du péché) n'a jamais été une expérience traversée par le Christ, car Il n'a jamais commis de péché. La proportion dont il s'agit permet alors la formulation d'une analogie de proportionnalité de la manière suivante : les peines du temps présent éprouvées par le Christ sont à sa Personne (divine) et aux dispositions morales (de charité) qui l'animent ce que les peines de l'enfer éprouvées par les damnés sont à la personne (humaine) des réprouvés et aux dispositions morales (de haine de Dieu, de révolte et de désespoir) qui les animent.

L'argument de proportionnalité rend compte à la fois d'une dérégulation extrême de Jésus dans sa Passion et à la fois d'une souffrance rédemptrice vécue dans les tourments de la vie terrestre humaine d'ici-bas : c'est « dans son corps » et « sur le bois » (1 *Pierre* 2, 24) que le Christ a porté nos péchés. De même, l'Apôtre des nations insiste sur la chair du Christ comme lieu de réconciliation permise par une mort humaine et temporelle : « Dieu vous a réconciliés avec lui, grâce au corps humain du Christ et par sa mort, pour vous introduire en sa présence, saints, irréprochables et inattaquables » (*Colossiens* 1, 22). La mort du Christ n'a donc rien de commun avec la mort éternelle, car Jésus, pour ainsi dire, « ne peut se renier lui-même » (2 *Timothée* 2, 13). La peine du dam consiste en un état de haine et de révolte contre Dieu. Avant d'être une souffrance, fût-elle la plus terrible, l'enfer découle d'abord d'un acte volontaire du cœur qui, avec toute sa liberté finie, se détermine contre Dieu, perdant la charité divine qui signe la présence de l'Hôte divin dans l'âme du croyant. Comment alors imaginer le Christ vivant authentiquement l'expérience de l'enfer ? Les propos de Mersch, pourtant cités par Balthasar lui-même, restent particulièrement pertinents : « C'est exactement dans le sens opposé à l'enfer que va l'œuvre opérée par Jésus. L'enfer est la haine, l'opposition à Dieu, à soi, à l'humanité ; l'œuvre du Christ est une œuvre d'amour et d'union. La mort qu'elle demande est tout le contraire de ce qu'est la mort éternelle³⁹ ».

38. Audience générale du 30 novembre 1988, *La Documentation Catholique*, n. 1976, 15 janvier 1989, p. 68b, n. 6.

39. *La théologie du Corps mystique*, Desclée de Brouwer, 1946, I, p. 345. Cité dans *La Dramatique divine*, III : *L'action*, p. 312, note 35.

5. Les implications théologiques d'une désindividualisation du péché

On touche ici un point sensible de la théologie du Samedi saint de Balthasar. L'expérience christologique de l'enfer dans la vision passive et objective de la substance du péché est permise chez lui par le truchement d'une désindividualisation du péché, au sens où le péché vu par le Christ mort est abstrait du sujet pécheur, de sorte que « la seconde mort [...] ne fait qu'un avec le pur péché en tant que tel, non plus [...] le péché incarné dans des existences vivantes, mais le péché abstrait de cette individuation⁴⁰ ». Le péché n'est plus perçu dans sa relation mortifère au pécheur, mais dans une réalité amorphe et brute. La question pourrait se formuler ainsi : une dialectique et une surenchère de la souffrance sont-elles le mot d'ordre de la sotériologie ? Le péché ne reçoit-il pas plutôt sa malice de ce qu'il coupe l'homme de Dieu, et sème en lui la mort éternelle ? Est-ce le péché dans sa nudité abstraite qui tourmente le Crucifié ou la séparation et la mort de l'homme déchu par le péché ? Comment « penser » le péché en dehors de la liberté qui le pose ? L'adage patristique selon lequel « est sauvé ce qui est assumé », ne peut être appliqué au péché comme tel mais seulement à la nature humaine qui est « une chair semblable à celle du péché et en vue du péché » (*Romains* 8, 3). À cet égard, saint Thomas précise : « il est évident que [le Christ] ne devait pas assumer la déficience du péché. En premier lieu parce que le péché ne sert à rien pour la satisfaction ; bien plus il empêche son efficacité [...] De même, le péché n'est pas une preuve de la vérité de la nature humaine, car il ne fait pas partie de cette nature qui a Dieu pour cause⁴¹ ».

Balthasar, nous l'avons vu, se situe, sur ce point, à l'opposé d'une telle conception de la Rédemption qui n'assume pas la négation de la contradiction. Pour le théologien de Bâle, dans la vision de la seconde mort par le Christ au Shéol, tout le fruit de la Croix rédemptrice est contemplé. Ainsi se trouve assumé le péché « à l'état pur », isolé et abstrait de l'homme. Néanmoins, devant une telle intégration de la contradiction où le péché doit être assumé plutôt que simplement approprié, il faut encore se demander si Jésus est venu sauver le péché ou sauver l'homme en proie au péché.

On pourrait reprocher à Balthasar de « réifier » des êtres qui ne supportent pas de consistance ontologique propre, et le théologien

40. *Pâques. Le mystère...*, p. 166.

41. *Summa Theologiae*, IIIa, q. 15, a. 1, resp.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

suisse utilise à dessein un vocabulaire métaphysique : substance, réalité « en soi » « comme telle », objectivation. Si une telle réification du mal sert généreusement – du moins en apparence – le propos d’une sur-dramatisation du drame, il n’empêche qu’elle défie la traditionnelle philosophie de l’être, et qu’on pourrait la tirer vers un certain dualisme ou un manichéisme dans sa compréhension d’un Dieu affrontant le mal objectivé et substantialisé par-delà les libertés pécheresses.

6. Nécessité de la vision béatifique pour un réalisme et une acuité du drame

Curieusement, il s’avère que la vision béatifique par le Crucifié, et l’union intime de son humanité nullement séparée de la divinité, *augmente au contraire l’intensité dramatique de l’événement de la croix et la pousse à son paroxysme*. Car seule la connaissance parfaite amoureuse de Dieu laisse percevoir la véritable malice du péché. Tenir que le Christ vit son sacrifice comme un désespéré plongé dans une nuit « qui est vécue sans espoir qu’elle finisse⁴² » revient paradoxalement à déprécier le caractère proprement dramatique du sacrifice de la croix, car l’amour seul peut pénétrer la gravité du péché et en souffrir au plus haut point ; seule la connaissance humaine parfaite de Dieu peut générer en l’Homme parfait une souffrance de Dieu la plus extrême qui soit dans l’âme du Verbe incarné. Jean-Paul II s’en est expliqué dans *Novo Millennio Ineunte* : « le cri de Jésus sur la Croix n’exprime pas l’angoisse d’un désespéré, mais la prière du Fils qui offre sa vie à son Père dans l’amour [...] C’est bien en raison de la connaissance et de l’expérience que lui seul a de Dieu que, même en ce moment de ténèbres, il voit de manière limpide la gravité du péché et qu’il souffre pour lui. Lui seul, qui voit son Père et en jouit pleinement, mesure en plénitude⁴³ ce que signifie résister par le péché à l’amour du Père⁴⁴. » À ce niveau de lecture pour le coup dramatique, « est-il possible d’imaginer un supplice plus grand, une obscurité

42. *La Dramatique divine*, III : *L’action*, p. 324.

43. « L’innocence diminue la douleur de la souffrance quant au nombre, parce que le coupable souffre non seulement de la peine, mais aussi quant à la culpabilité, tandis que l’innocent souffre uniquement de la peine. Toutefois cette douleur augmente en lui en raison de son innocence, en tant qu’il saisit combien ce qu’il souffre est plus injuste » (*Summa Theologiae*, IIIa, q. 46, a. 6, ad 5. C’est nous qui soulignons.)

44. *Novo Millennio Ineunte*, n. 26. La première phrase est soulignée par l’auteur.

plus dense⁴⁵? » N'est-ce pas dans le creux de ce paradoxe du Christ plongé à la fois dans la souffrance et dans la béatitude que, comme le dit Balthasar, « aucune souffrance, aussi abominable et perverse qu'elle soit, ne peut atteindre et dépasser la sienne, mais [qu'elle est] contenue en elle⁴⁶ »? À ce niveau de la réflexion, il semble que le réalisme du drame l'impose, c'est-à-dire un réalisme qui s'enracine dans celui de l'identité du Christ en l'union hypostatique de ses deux natures humaine et divine.

Une lecture kénoticienne de l'abandon du Christ, séparé de son Père, peut donc conduire paradoxalement à une sous-évaluation du drame divin de la Passion de Jésus. En effet, une telle interprétation de la dérélition risque de ne pas rendre compte de la tension du drame qui habite l'être profond du Verbe incarné et qui est permise précisément par l'union de ses deux natures selon l'hypostase. Ces natures dans le Christ réalisent une compénétration mystérieuse entre l'éternité et l'histoire, le divin increé et l'humanité créée, la béatitude et le sacrifice. C'est cette union des natures qui permet la rencontre du dogme et de l'histoire dans une tension proprement dramatique, où l'humanité et la divinité ne sont pas confondues ni séparées, où la divinité œuvre avec et par l'humanité. L'équilibre subtil de la christologie de Chalcédoine ne risque-t-il pas d'être mis à mal lorsque Balthasar soutient l'idée d'une dérélition du Fils qui ne se connaît plus lui-même, perdu dans la non-connaissance de son Père, vivant l'enfer? Doublée d'un caractère intemporel de l'expérience de l'enfer par le Christ sur la croix ainsi que dans la *visio mortis* le Samedi saint, cette compréhension dialectique et contradictoire de la dérélition de Jésus, et de son expérience du péché comme tel dans le Shéol, rend difficilement compte de l'union sans confusion ni séparation des deux natures. Et surtout, de façon assez ironique, elle dessert une dramatique divine tant défendue par le théologien suisse.

Conclusion

Le mystère que nous contemplons dans le *descensus* de Jésus aux enfers ne peut se comprendre qu'à l'intérieur d'une considération attentive de l'efficacité rédemptrice de la chair du Christ, dans toutes les dimensions de son humanité.

45. *Ibid.*, n. 25.

46. *Dieu et la souffrance*, Serviteur, 1991, p. 16.

En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?

Cette humanité est parfaite à l'intérieur des limites inhérentes à sa nature créée, engageant une mort humaine dans un corps humain, lequel corps porte en lui la réconciliation. Il est regrettable que Balthasar, dans ses pages sur le mystère du Samedi saint, ne fasse guère cas de la signification théologique du corps sans vie du Rédempteur qui repose sur la surface de la terre au sépulcre. Car c'est le même qui repose au sépulcre sur la surface de la terre, et qui séjourne parmi les morts dans les profondeurs de la terre. Or, le corps du Seigneur n'a pas connu la corruption, car toujours uni au Verbe éternel. Le corps de Jésus au tombeau atteste donc en sa condition unique que la mort humaine – la première mort – du Christ a suffi à mettre un cran d'arrêt définitif à la logique mortifère du péché qui conduit à la seconde mort. Du coup, nous pouvons vraiment nous demander comment la pensée de Balthasar peut encore laisser une place à la paix nouvelle et définitive qui couvre pourtant l'étendue de la terre le jour du grand et saint Samedi, tandis que le Roi dort et porte jusque dans son corps les traces de la victoire. Si la séparation entre le corps et l'âme n'a pas atteint l'union hypostatique des natures divine et humaine du Christ, et s'il n'y a pas eu division de l'unique Personne du Christ dans la séparation de son âme et de son corps, ne faut-il pas alors (re)placer et unifier la théologie du Samedi saint à l'aune de l'unité de la Personne du Verbe ? Dit autrement, l'unité inaltérable de la Personne du Fils qui perdure, au cœur de la séparation de l'âme et du corps, invite à penser la descente du Christ aux enfers à l'ombre de son grand repos au tombeau. La christologie ciselée des premiers conciles œcuméniques devrait nous garder de considérer le voyage de l'âme du Christ indépendamment du même Christ toujours uni à son corps le Samedi saint.

Charles Rochas, né en 1978, ordonné prêtre en 2006 pour le diocèse de Lyon, au titre de la Communauté de l'Emmanuel, est vicaire à la paroisse St Nizier à Lyon. Licence en Philosophie et en Histoire (Paris 1 Sorbonne), licence canonique en Théologie à l'Institut d'Études Théologiques (I.E.T.) à Bruxelles. Mémoire de Licence : «La descente du Christ aux enfers dans la théologie de Hans Urs von Balthasar et saint Thomas d'Aquin».

**Notre site *www.communio.fr* est renouvelé
pour faciliter l'usage que vous en faites**

Les textes des numéros épuisés sont insérés de plus en plus nombreux en *pdf* téléchargeables ; les auteurs et les numéros des pages apparaissent systématiquement avec les résumés et les titres des articles ; le moteur de recherche est renforcé.

Il est plus facile aussi d'effectuer les recherches par *Numéro en ligne*.

Cinq tables d'indexation sur les revues sont disponibles dès la page d'accueil et téléchargeables

La *librairie* est plus commode pour ceux qui désirent passer leurs commandes en ligne, bien que le secrétariat soit toujours disponible pour conseiller... et expédier les ouvrages.

Jan-Heiner TÜCK

Reviendrons-nous ?

**Ou ce qui différencie la foi
en la résurrection de la croyance en la réincarnation**

La fascination pour la réincarnation semble être constante. Non seulement les disciples du spiritisme, de l'ésotérisme et du New Age se sentent concernés, mais aussi des intellectuels ayant lu leur Lessing et se trouvant dans un milieu anthroposophe. Des études de sociologie religieuse montrent de plus que la représentation de la réincarnation gagne toujours plus de terrain dans les Églises elles-mêmes. C'est un signe remarquable des temps, car la doctrine de la réincarnation est incompatible avec la foi chrétienne en la résurrection.

Fascination

Mais d'où provient cette fascination persistante ? Toutes les facettes de la doctrine de la réincarnation s'opposent à la vision matérialiste de l'existence qui considère que la conscience humaine disparaît définitivement avec la mort. Il existe une espérance au-delà de la mort et, comme Goethe l'a fait remarquer, c'est toujours consolant. En même temps existe à l'horizon de la pensée du Karma une loi selon laquelle à chaque action humaine correspond une compensation ou une punition automatiquement efficace. Ainsi la différence entre les destinées humaines, souvent considérée comme injuste, devient tout aussi explicable que la question angoissante de savoir pourquoi les bons se portent mal et les mauvais vont bien. Car chacun est responsable de son destin, qu'il a mérité à cause de ses

actes. Les uns ont à expier des oublis ou des péchés dont ils se sont chargés dans une vie précédente ; d'autres profitent des avantages qu'ils ont acquis dans leur vie précédente. Si l'on regarde vers le futur, cela signifie que tous recevront plus tard des sanctions, s'ils ont moralement mal agi, ou des gratifications dans le cas contraire. Il ne faut pas sous-estimer la puissance d'attraction de cette logique de la compensation. Elle trouve une résonance profonde dans ce que pensent et ressentent les hommes. Au-delà de l'idée morale d'une compensation expiatoire, les manières occidentales d'envisager la réincarnation exercent aussi une attirance sur beaucoup parce qu'elles partent d'un processus d'apprentissage et de développement qui peut s'étendre sur de nombreuses incarnations et mener en fin de compte à un accomplissement total – représentation qui convient bien à l'esprit de progrès et de résultat répandu dans nos sociétés. On est soi-même l'ingénieur de son salut et l'on ne doit finalement rien à personne.

La doctrine de la transmigration et la foi en la résurrection ont un point commun, c'est leur orientation radicalement antimatérialiste. Elles espèrent toutes deux une vie après la mort. Il existe aussi entre elles une certaine convergence dans la représentation du « feu du purgatoire ». Toutes mettent l'accent sur le fait qu'une vie chargée de fautes ne peut arriver à la perfection que par un processus de purification. En même temps, il existe entre elles des différences considérables, qui concernent en particulier la conception du temps, l'image qu'elles se font de l'homme et la manière concrète dont est développée la pensée de l'accomplissement.

Incompatibilités

La compréhension du temps : La pensée de la réincarnation pense le temps sur le modèle d'un cercle ou d'une spirale. Pour la manière chrétienne de considérer le temps, ce sont les moments de l'événement unique, du délai accordé, du fait irrévocable, qui sont fondamentaux. De même que Dieu s'est révélé à un moment très précis de l'histoire, au moment favorable du salut, dans la personne de Jésus-Christ, de même il est donné à l'homme un certain temps à vivre, pendant lequel il peut développer ses dons ou les gâcher. La lettre aux Hébreux a exprimé cette conception du temps de manière remarquable : « C'est maintenant, une fois pour toutes, à la fin des temps, qu'il s'est manifesté pour abolir le péché par son sacrifice. Et comme les hommes ne meurent qu'une fois, après quoi il y a

un jugement, ainsi le Christ, après s'être offert une seule fois [...] apparaîtra une seconde fois» (*Hébreux* 9, 27-28). L'insistance sur le caractère unique de toute biographie scellée par la mort s'oppose au motif de la répétition, inscrit dans le concept de « Ré-incarnation ». Ce qui est arrivé est arrivé et ne peut pas être « rattrapé » de manière rétroactive dans une vie future par une amélioration morale.

L'image de l'homme : De plus il est impossible de trouver un accord entre le dualisme de la doctrine de la réincarnation et la vision de l'homme issue de la tradition judéo-chrétienne. Au lieu de séparer l'identité de la personne entre un support constant, l'âme, et ses lieux d'expression changeants, les corps, la foi insiste sur le fait que le corps, en tant que moyen de la communication, appartient à l'identité de la personne. D'un point de vue chrétien, il est inacceptable de réduire le rôle du corps à celui d'une enveloppe interchangeable et de rabaisser ainsi l'histoire unique d'une personne libre à une étape provisoire dans la circulation des renaissances. De même que le corps sans âme est mort, ainsi l'âme sans corps est une monade qui ne peut communiquer. L'âme est la forme unique du corps (*Anima unica forma corporis*), dit la formule classique de saint Thomas d'Aquin, qui souligne ainsi qu'une âme séparée de son corps n'est plus une personne¹.

L'accomplissement : Le troisième point de différence concerne l'idée que l'on peut s'améliorer et se mener soi-même à la perfection par des performances morales. Il est bien sûr incontestable *que* toute vie humaine aspire à la perfection. La question est seulement de savoir *comment* cette perfection peut être atteinte concrètement. La conception selon laquelle on pourrait, dans la vie suivante, faire mieux ou autrement ce qui, dans cette vie, n'a pas été fait, a raté, ou est resté incomplet, correspond sûrement à une représentation du temps teintée d'évolutionnisme, qui met de côté le fait que le temps de la vie est soumis à un délai précis. Là aussi, l'adaptation occidentale de la réincarnation peut être tout à fait lue comme une métamorphose de la pensée moderne du progrès.

Le christianisme, avec sa foi en la grâce prévenante de Dieu, insiste pour sa part sur des choses tout à fait différentes. Une identité sauvée et délivrée de la faute n'est pas, par conséquent, le produit de performances humaines, mais d'abord et avant tout un don de

1. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1^{re} partie, question 76, articles 1 et 3.

Dieu. Accepter ce don et l'incarner dans une existence concrète : *une seule* vie suffit à cela. Les moments de faute ou de défaillances qui parcourent toute biographie ne sont pas une objection à cela. De cela aussi on peut être délivré – dans le sacrement de réconciliation, par exemple. Qui se laisse sauver par un autre est délivré de l'obligation de se sauver soi-même. D'un point de vue chrétien, on pourrait opposer cela au motif gnostique de l'auto-rédemption, qui a laissé de profondes traces dans la tradition des Lumières européennes.

Résurrection, jugement et accomplissement

On peut trouver des raisons multiples au fait que la foi en la résurrection s'est atténuée dans la conscience de nombreux chrétiens. L'indigence triomphante d'une pastorale qui a effacé l'idée de résurrection et de jugement au profit d'un discours inflationniste sur le Dieu bon porte en partie la responsabilité de ce dépérissement. On a certes trop tardé à se débarrasser des discours eschatologiques menaçants avec leurs mises en scène infernales, mais on est tombé dans l'excès inverse, celui d'une banalisation effrayante de Dieu. Celui qui croit garantir du haut de sa chaire ou dans sa cathédrale un billet d'entrée pour le ciel ici et maintenant, renforce plutôt une mentalité de nantis secrètement contente d'elle-même, au lieu de la remettre en question de manière critique. Selon la conviction chrétienne, il ne peut y avoir aucun accomplissement possible sans le jugement – cette crise qui fait entrer toute personne dans la Vérité. Les critères de ce jugement ne sont ni les performances humaines, ni les succès sur terre, mais l'union au Christ qui peut se lire dans l'amour de Dieu et du prochain. En même temps, la confrontation dramatique avec le Christ, qui fera entrer chaque homme dans la vérité, ne sera pas un procédé dont la grâce serait absente. L'espoir que, même dans son jugement, il tentera tout pour sauver l'homme chargé de péché et de faute, trouve déjà un appui dans le fait suivant : Dieu lui-même, par la mort de Jésus, a déjà fait pénétrer le salut dans cette situation de péché et de perte de Dieu dans laquelle l'homme se trouve. Si on trompe les croyants au sujet de ce message, on crée un vide qui sera facilement comblé par des représentations de remplacement. Et le temps du syncrétisme a sonné.

Pour les chrétiens de toutes confessions, Pâques est la fête de la résurrection de Jésus-Christ – et la liturgie des Églises célèbre par des mots et par des gestes la victoire de la vie sur la mort. Cette joie causée par la victoire ne se transforme pas ensuite en un triomphalisme

Reviendrons-nous ?

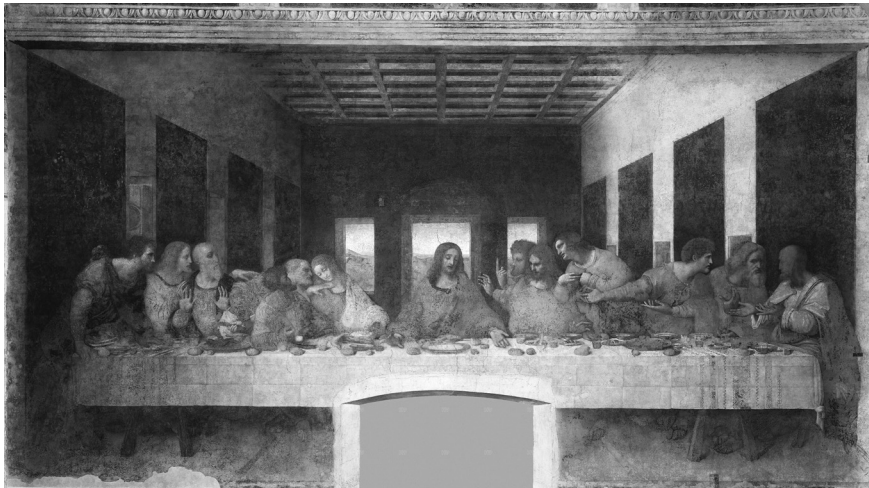
béat oublié des souffrances. Dans toute jubilation pascale, on reste conscient que c'est le crucifié qui est ressuscité. Dans sa passion sur le Golgotha, il a transformé de l'intérieur la haine brutale de ses tortionnaires en un acte de don sans réserve et de pardon. Les plaies du ressuscité montrent justement que les traces de son supplice n'ont pas été anéanties, mais qu'elles sont prises à l'intérieur de la réalité de l'accomplissement. Le corps, aussi maltraité et blessé qu'il soit, est une dimension qu'on ne peut échanger. Il permet d'identifier Jésus *post mortem*. Dans les récits évangéliques de la résurrection, le ressuscité ne montre pas ses stigmates pour convaincre ses disciples d'infidélité ou de trahison, ou pour demander vengeance pour le sang versé de l'innocent. Ces marques sont bien plutôt les signes visibles du don de soi pour tous jusqu'aux dernières extrémités. La foi chrétienne associe pour cette raison le message pascal « Lui qui était mort est vivant » à l'espérance qu'Il reviendra pour juger les vivants et les morts.

Ce n'est pas nous qui reviendrons, mais le Christ, qui en tant que juge est aussi le sauveur. Lui qui seul peut porter à sa perfection l'histoire des hommes, sillonnée de fautes et de souffrances. C'est pourquoi aussi, les chrétiens s'écrient depuis toujours : « Maranatha – Viens, seigneur Jésus ! » (1 *Corinthiens*, 16, 22)

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague.

*Titre original : Kommen wir wieder? Was den Auferstehungs-
glauben von den Reinkarnation unterscheidet.)*

Jan-Heiner Tück, théologien, Université de Freiburg in Brisgau, directeur de *Communio*, édition allemande.



Timothy VERDON

***La Dernière Cène* de Léonard de Vinci**

Il y a une spécificité qui doit être respectée dans les objets, qui fait partie de ce que nous appelons leur *dignité* et, si ce sont des objets d'art, de leur *beauté*. Dans le cas de la *Cène* de Léonard de Vinci, une composante essentielle du sens de l'œuvre est le fait que l'artiste l'ait peinte dans un réfectoire : la Cène du Christ dans un lieu où l'on prend ses repas (nous connaissons la disposition des réfectoires dominicains de cette époque grâce à des représentations telles que la marqueterie de bois du début du XVI^e siècle qui nous montre l'intérieur du réfectoire d'un des couvents de l'Ordre, celui de St Dominique, à Bologne). Il est également important que ce réfectoire ait été celui d'une communauté consacrée : la *Dernière Cène*, au cours de laquelle le protagoniste, le Christ, assume une lourde responsabilité, a été peinte pour des chrétiens engagés à le suivre. Il est significatif aussi que ce réfectoire se trouve à quelques pas de l'église où ces consacrés écoutaient les Écritures qui donnaient toute leur signification à leur engagement, et où ils recevaient comme aliment le corps et le sang offerts par le Christ dans le contexte de l'événement représenté sur la paroi du réfectoire. Enfin, il est fondamental de rappeler que les frères se rendaient au réfectoire directement à partir de l'église, c'est-à-dire qu'ils allaient prendre leur repas – au moins dans les grandes occasions et aux jours de fête – aussitôt après la Messe solennelle de la communauté. Ils voyaient donc la *Cène* de Léonard dans le contexte d'un engagement qui impliquait toute leur vie, après avoir écouté l'Évangile et reçu l'Eucharistie.

Cette façon de regarder l'œuvre n'était cependant pas la seule, et même à cette époque la peinture avait d'autres significations. Exécutée entre 1495 et 1497 cette représentation de la *Cène*, si célèbre à travers tous les temps, reprend l'ardente recherche psychophysique initiée, élaborée et codifiée par d'autres maîtres, *in primis* Giotto, puis Donatello et Masaccio, enfin Alberti ; elle illustre aussi d'une manière singulière le rapport avec les mystères du théâtre contemporain (comme évocation du monde théâtral de l'époque, il suffit de rappeler une des scènes du Sacromonte toscan de San Vivaldo, postérieure à la *Cène* de quelques décennies). Je veux dire qu'au-delà de sa signification religieuse, la *Cène* fut immédiatement reconnue comme une pierre miliare de la culture artistique et humaniste de la Renaissance.

À vrai dire, ces deux interprétations ne sont pas du tout contradictoires. C'est le Duc de Milan de l'époque, Ludovic Sforza, qui commandita la *Dernière Cène* pour faire partie d'un projet de modernisation et d'embellissement de l'ensemble conventuel de l'église de Santa Maria delle Grazie, où le prince, du reste, avait l'intention de placer sa sépulture. Dans le projet global dirigé par l'ami de Léonard de Vinci, l'architecte Donato Bramante, la *Cène* de Léonard avait une double fonction : elle devait, d'une part, être une œuvre d'art sacré – la représentation de la *Coena Domini* dans la salle où les frères prenaient leur repas ; d'autre part, elle devait satisfaire l'ambition du Duc de donner de l'éclat à sa capitale grâce à des constructions architecturales et à des oeuvres d'art de style « moderne ». Au-delà du contenu religieux de sa peinture, Léonard de Vinci y créa en effet l'exemple le plus parfait jamais vu en Italie du nord de la nouvelle « perspective florentine », et ceci en ouvrant la paroi du fond du réfectoire grâce à l'illusion d'une vaste salle au plafond à caissons. Cette vaste salle – exactement comme le grandiose presbyterium à coupole que Bramante était en train de construire pour l'église – « mettait au goût du jour » une structure préexistante, lui donnant une extension idéale : à un niveau plus élevé, l'espace du Christ, dans le couvent des frères.

En réalité, les deux aspects de la *Cène* – mystique et technique – se superposent, car c'est aussi grâce à la perspective que Léonard réussit à projeter l'idée que la vie de la communauté religieuse est en fait en « prolongement » de la vie du Christ et des Apôtres. C'est surtout à travers ses constructions de la perspective que l'artiste focalise l'attention sur le Christ, car il fait de cette figure le point de convergence du cosmos pictural total défini par la salle – de fait, les lignes diagonales que l'œil suit en profondeur conduisent inévitablement

La Dernière Cène de Léonard de Vinci

au Christ, tout se rapporte à Lui, c'est Lui le pivot de la logique tant visuelle que narrative. Il n'est pas le point ultime, le point de fuite ; les lignes diagonales convergent plutôt *derrière* le Christ, dans l'air du soir aperçu par la fenêtre ouverte ; mais ce point ultime reste caché : à la recherche de l'infini, notre regard s'arrête sur le Christ, comme s'il disait encore : « Qui m'a vu, a vu le Père » (*Jean* 14, 9).

La force de cette concentration entre perspective et christologie inventée par Léonard devient évidente si l'on compare sa *Cène* avec d'autres interprétations de ce thème dans la peinture de son époque. Dominique Ghirlandaio, par exemple, vers les années 1480-1490 en peignit deux, presque identiques, dans les couvents Ognissanti et San Marco à Florence. Comme Léonard de Vinci, cet artiste se servit de la perspective pour donner l'illusion d'un espace réel, cependant il ne construisit pas l'espace en rapport direct au Christ. Dans les versions de Ghirlandaio, l'oeil va de gauche à droite, s'arrêtant sur chacune des treize figures séparées, mais plus ou moins semblables, sans percevoir immédiatement laquelle représente en fait Jésus. Deux sont dans des positions différentes des autres : Judas, assis de notre côté de la table, et le jeune saint Jean qui repose, la tête appuyée sur l'épaule de son compagnon. Par un processus d'élimination, on comprend que la figure sur laquelle saint Jean s'appuie, – l'homme avec l'auréole qui fait face à Judas, doit être le Christ. Mais ce n'est pas immédiatement clair.

Cet agencement du sujet – qui du reste était classique dans l'art florentin, adopté depuis le XIV^e siècle dans les réfectoires – aide à comprendre la nouveauté de la lecture de Léonard de Vinci. Grâce à un de ses dessins qui se trouve maintenant à Venise, nous savons que sa première intention avait été d'installer les disciples le long de la table, comme autant d'unités séparées, avec saint Jean endormi à côté du Christ, et Judas de l'autre côté. À un certain moment cependant, Léonard semble avoir compris que l'effet d'une telle fragmentation aurait été comme chez Ghirlandaio : douze hommes isolés les uns des autres, qui réagissent « en ordre dispersé », chacun à sa façon, à l'annonce bouleversante qui au contraire les concerne tous : l'annonce d'une crise qui les implique, non pas tellement en tant qu'individus, mais en tant que groupe, que « *communauté* ». « En vérité, en vérité, je vous le dis : l'un de vous me trahira » (*Jean* 13, 21).

Pour éviter une telle atomisation narrative, Léonard a préféré alors unir les douze autour du Christ en quatre grands groupes, de façon à ce que l'élément qui frappe soit justement l'éloquence chorale de plusieurs personnes unies par un seul mouvement émotif. En portant une attention particulière sur la diversité des typologies et

des gestes, le peintre analyse ce qui avait pu vraiment arriver dans cette communauté d'hommes qui avaient vécu ensemble pendant trois ans : les douze se subdivisent naturellement en groupes diversifiés les uns des autres, mais reliés entre eux ; à l'intérieur de chaque groupe, on discute sur le sens des paroles du Christ, mais l'attention psychologique qui s'exprime à travers les regards et les gestes, se reporte nécessairement, des deux bouts de la table vers le centre, vers le Christ. Un tel mouvement centripète a ainsi la même fonction qu'ont les lignes de la perspective en profondeur : amener l'attention vers l'acteur principal, au moment précis de son grand discours, de son geste mystérieux et émouvant : le don de sa vie sous le signe du pain et du vin. Remarquons ensuite, comment, dans les groupes placés immédiatement à droite et à gauche de Jésus, le mouvement se trouve interverti : les Apôtres à côté du Christ se retirent en arrière, le flux de leurs sentiments ne rejoint pas le Seigneur, qui prononce son discours et accomplit son geste dans une solitude majestueuse. Le mouvement des corps à droite et à gauche, les gestes des mains, ne le touchent pas : ce sont comme les vagues qui lèchent un promontoire sans en baigner le sommet. Et cependant nous avons l'intuition de l'intensité des sentiments qui agitent ces hommes – leur capacité d'agir « d'un seul cœur et d'une seule âme », leur désir commun de transparence devant l'émotion causée par un Maître qui s'est fait serviteur et qui leur parle maintenant de trahison et de mort – cette intensité dépend de Jésus, naît à propos de Jésus : c'est Lui qui motive et fonde l'ouverture avec laquelle Philippe (par exemple), à droite, l'invite d'un geste de la main à lire dans son cœur. Au cours de la cène, Jésus s'est ouvert à eux, il a laissé voir sa propre angoisse, il en a parlé, il s'est donné d'une manière totalement nouvelle, corps et esprit tout ensemble, et maintenant les Apôtres se trouvent capables eux aussi de s'ouvrir, sont eux aussi disposés à se donner. Au contact de la réalité de ce Seigneur-Serviteur, de cet homme qui parle de Dieu, ses disciples découvrent au fond d'eux-mêmes une capacité de réponse au-delà des limites inhérentes à leur nature, une capacité surnaturelle semblable à l'ouverture même de Jésus. Mille ans avant Léonard, Grégoire de Naziance avait écrit que « le nouveau grand mystère qui remplit notre existence est cette participation à la vie du Christ. Il s'est totalement communiqué à nous : tout ce qu'Il est, est devenu complètement nôtre. Sous tous les aspects, nous sommes Lui-même. À travers Lui nous portons en nous l'image de Dieu par lequel et pour lequel nous avons été créés. La physionomie et l'empreinte qui nous caractérisent sont désormais celles de Dieu » (*Discours 7*, PG 35, 786-787).

La Dernière Cène de Léonard de Vinci

Dans le Christ de Léonard convergent les lignes qui portent vers l'infini, convergent les sentiments de nombreux cœurs et convergent – s'enlacent, se superposent, s'identifient – la nature divine et la nature humaine. Dans cette figure extraordinaire, le peintre rassemble les différents fils du récit évangélique de la Cène : « l'ardent désir » du partage en Jésus ; la pleine conscience de ce qui lui arriverait ; la certitude d'être parvenu au moment suprême – d'accomplir pour la dernière fois un geste ordinaire, tout en ouvrant sa signification vers un horizon illimité. La composition pyramidale suggère une force paisible ; l'éloquence avec laquelle le Christ ouvre les bras et étend les mains : la droite vers le verre de vin, la gauche qui montre le pain ; son isolement royal au milieu des Apôtres, la tête se détachant contre la lumière de la fin de l'après-midi, sans auréole mais encadrée par la noblesse de l'architecture de la salle ; et cet air de légère tristesse dans l'inclinaison de la tête, comme aussi dans ce qui reste de l'expression dans cette peinture abîmée : tout est fidèle à l'image que le Nouveau Testament offre du Sauveur la nuit de la trahison – l'image de quelqu'un qui se donne volontairement, et qui, en même temps, institue un rite éternel ; quelqu'un qui parle de son royaume, donc un roi ; et surtout un homme conscient d'aller à la rencontre de la mort qu'il accepte librement, « sachant que le Père lui avait tout remis entre les mains et qu'il retournait à Dieu » (*Jean*. 13, 3), « sachant », « acceptant », mais souffrant de manière humaine, lâchant les rênes de l'émotivité comme le dira Pic de la Mirandole dans un traité sur l'imagination rédigé dans les mêmes années.

Essayons maintenant de découvrir l'impact de cette figure dans le contexte de sa fonction originelle. Les *Constitutions* de l'Ordre dominicain, reformulées par le Chapitre Général tenu à Milan au Couvent Santa Maria delle Grazie en 1505, c'est-à-dire moins de dix ans après l'achèvement de la *Dernière Cène*, décrivent exactement le rituel d'entrée dans un réfectoire, indiquant ainsi la fonction d'éventuelles représentations placées dans de semblables lieux communautaires. Nous y lisons : « Dès que la cloche sonne, les frères doivent se rendre en silence, mais d'un pas rapide et digne à l'endroit où ils devront se laver les mains. Celles-ci étant lavées, ils doivent ensuite aller s'asseoir, dans l'ordre habituel, sur le banc installé à la porte du réfectoire, et là réciter le *De Profundis*. Enfin quand le prieur sonnara l'entrée dans le réfectoire, ils doivent y entrer deux par deux, en commençant par les plus jeunes. Et quand ils sont au milieu du réfectoire, ils doivent s'incliner devant la croix ou l'image peinte en cet

endroit, et ayant fait le signe de la croix, ils doivent aller s'asseoir à table».

Comme le suggère ce texte, la signification religieuse de la Cène et d'autres images dans les réfectoires doit être méditée dans un système de rites et de signes élaborés par la tradition monastique à travers les siècles. La «croix ou l'image peinte» dans le réfectoire où l'on rend le repas, de même que le psaume récité avant d'entrer, pendant que les frères se lavaient les mains, faisaient référence à la signification éternelle d'actes ordinaires quotidiens : la propreté et l'alimentation. Le Psaume 130 (129), appelé le *De Profundis*, attribue par exemple un sens spirituel à un acte commun d'hygiène : «des profondeurs» de sa propre culpabilité, le psalmiste (et avec lui le frère qui se lavait) exprime sa foi en Dieu capable de le purifier. «Auprès du Seigneur est la grâce et auprès de Lui l'abondance du rachat» (*Psaumes* 130, 7-8). De la même façon, la croix ou l'image peinte sur la paroi du réfectoire, donnait un sens religieux à l'acte de manger en invitant les convives à voir dans le repas une signification spirituelle en plus du sens physique ; non seulement soutien pour le corps, mais soutien de la vie intérieure.

En pratique, les deux moments – le *De Profundis* avant la porte et l'inclinaison devant l'image de la Passion à l'intérieur du réfectoire – étaient reliés dans leurs significations. Si le fait de se laver exprimait la foi dans le pardon divin, celui de s'approcher de la table communiquait le courage de vivre. «Si tu retiens les fautes, Seigneur «demande l'auteur du *De Profundis*, «Seigneur qui subsistera?»» (*Psaumes* 130, 3), mais puisque «auprès du Seigneur est la grâce, près de lui l'abondance du rachat», le pécheur pardonné «subsiste» désormais en s'appuyant sur l'espérance que Dieu «rachètera Israël de toutes ses fautes». Il mange et se maintient en vie parce qu'il accepte le pardon du Dieu miséricordieux ; il s'incline devant la croix ou toute autre image du réfectoire parce qu'il y voit l'expression de cette miséricorde : le Christ qui offre sa vie pour le rachat des péchés des hommes. La croix exprime toujours cette «rédemption» et «l'image peinte» la plus représentée dans les réfectoires, la *Dernière Cène*, la communique également : dans le récit évangélique, Jésus pendant la Cène, donne le vin à ses disciples avec ces paroles : «Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés» (*Matthieu* 26, 27-28).

Si nous tournons nos regards de nouveau vers la *Dernière Cène* que les rédacteurs des *Constitutions* dominicaines avaient sous les yeux en 1505, la peinture de Léonard, nous remarquons immédiatement

La Dernière Cène de Léonard de Vinci

que dans le réfectoire de Santa Maria delle Grazie il y a *deux* peintures, et là où les *Constitutions* parlent de l'inclinaison à faire «*ad crucem vel imaginem*», dans ce cas spécifique ils auraient dû dire «*ad crucem et imaginem*».

Dans les années où Léonard de Vinci peignait la *Dernière Cène*, un artiste milanais, Donato Montorfano, représenta sur la paroi opposée une crucifixion monumentale que l'on peut encore voir à l'autre extrémité de la salle. Ainsi, après s'être «lavé les mains» avec foi dans la miséricorde divine, les frères qui entraient au réfectoire se trouvaient embrassés par cette miséricorde : devant et derrière eux, ils avaient les images de la «grande rédemption» opérée par le Christ en faveur des pécheurs. Sur l'une des parois du fond, ils voyaient (dans la *Dernière Cène*) l'engagement fait par Jésus d'offrir son corps et son sang «pour la rémission des péchés», et sur l'autre paroi, ils voyaient l'accomplissement de cet engagement, quand le Christ offrit sa vie physiquement sur la croix. Après s'être rappelé la nécessité du pardon, les frères allaient à table entre les deux «moments» où ce pardon a été effectué : entre le jeudi soir et le vendredi après-midi, entre la Cène et la croix. Que Léonard de Vinci ait lui-même conçu ces deux peintures de réfectoire comme parties intégrantes d'un programme unitaire, nous en avons la confirmation : il a décidé d'abandonner son premier projet de composition, celui traditionnel du dessin vénitien, pour la réalisation que nous avons décrite. Au lieu du Christ qui se penche pour offrir la bouchée à Judas, l'artiste a présenté un prêtre royal qui étendant les bras, montre le pain et est sur le point de prendre le vin. C'est-à-dire, au lieu d'une figure narrative – le Christ du dessin vénitien qui est en relation avec Judas – Léonard a préféré un Seigneur d'intériorité qui invite à l'identification psychologique. Le regard voilé de tristesse, la tête inclinée, l'isolement de sa personne suggèrent un moment de profonde intériorité.

La composition du Christ de Léonard provient de trois sources puisées dans la culture visuelle de l'époque. La première est l'image du roi et du juge empruntée au grand Christ du Baptistère de sa ville, Florence : le prêtre éternel revêtu du ciel et de la terre, les bras étendus pour accueillir ou repousser, selon le mystère de sa passion. La seconde est l'image du législateur, commune à l'art paléochrétien et médiéval : le Seigneur qui ouvre les bras pour transmettre aux croyants le rouleau ou le livre de son Évangile. Un retable d'Orcagna, dans l'ancienne église de l'Ordre dominicain à Florence, Santa Maria Novella, représente le Christ de cette façon : un roi législateur qui, de la main droite, confie à saint Thomas le livre de la théologie, alors que, de la gauche, il donne à saint Pierre

les clefs du royaume des cieux. Parmi les thèmes évoqués à la Cène, on retrouve en fait ceux de la « Nouvelle Loi » : « de l'Amour » et du « Royaume ».

Mais c'est la troisième source de son Christ qui permet d'harmoniser parfaitement les deux autres. La position qu'il donne au Sauveur, les bras étendus et la tête inclinée en signe de tristesse ou de mort correspond à celle fréquemment adoptée à l'époque pour les représentations du « *vir dolorum* », qui font voir le corps de Jésus descendu de la croix la tête inclinée et les bras étendus pour montrer ses plaies. La majesté royale, le hiératisme sacerdotal et la dignité de législateur du Christ sont compris, récapitulés, approfondis à l'infini dans cette allusion visuelle au Serviteur Souffrant, parce que le Christ « règne » à partir de la croix, s'étant déjà offert comme « prêtre », « victime » et « autel » constituant dans son sang la Nouvelle Alliance pour le pardon des péchés.

Dans le projet du réfectoire de Santa Maria delle Grazie, à la Cène du jeudi soir, le Christ ouvre les bras dans un geste qui sera accompli le jour suivant sur la croix ; l'attitude du Christ de Léonard a été imaginée en fonction de l'acte suivant du drame sacré, représenté à l'autre extrémité du réfectoire : la majestueuse présence psychologique, l'insondable intériorité sont les attributs de celui qui contemple et accepte sa propre mort. Si le Christ de Léonard levait les yeux, il verrait en fait la croix du jour suivant. La tête inclinée, la main ouverte qui montre le pain sont des anticipations de ce qui devait venir ensuite. Et la vie des frères – leurs repas, le courage avec lequel, pécheurs pardonnés, ils se maintiennent en vie – est comprise dans cet entre-deux, dans l'interstice entre l'acceptation et la réalisation, dans l'espace quotidien de la répétition, dans une fidélité sans cesse offerte, qui les configure au Christ.

Il en est jusqu'au geste brutal de la trahison qui se trouve absorbé par le drame psychologique que Léonard projette sur l'espace où les frères mangent. Là où les maîtres du XIV^e et XV^e siècle avaient séparé Judas des autres, l'isolant du côté opposé de la table, Léonard de Vinci l'insère dans le groupe des Apôtres à la droite de Jésus, en compagnie de Pierre et de Jean : c'est la figure à notre gauche, vue de profil, le coude sur la table, alors qu'il tend la main jusqu'au verre de vin vers lequel, de son côté, le Christ aussi tend la main. Judas qui trahit se trouve pour ainsi dire réuni à Pierre, l'Apôtre qui par-dessus tout *aime* le Christ – celui auquel après la résurrection, le Christ, demandera par trois fois l'affirmation de son amour – et à Jean, l'Apôtre *aimé* du Christ : c'est le jeune homme à la droite du Christ qui écoute la demande pressante de Pierre : « De qui le Seigneur

La Dernière Cène de Léonard de Vinci

parle-t-il?» sans se troubler, Jean, peut-être le seul de ce groupe qui soit parfaitement tranquille, les mains posées calmement sur la table, sûr de ne pas être le traître, sûr de ne pas être soupçonné, sûr d'être aimé de Jésus. Voici que chez Léonard, se savoir aimé, aimer et trahir deviennent trois dimensions d'un unique rapport au Christ : ils convergent en un seul organisme vital, comme si ce groupe des trois était un seul homme à trois visages, avec trois âmes.

Notre interprétation n'est pas une « lecture moderne ». Quinze ans avant Léonard, Cosimo Rosselli avait placé la *Cène* – celle de la fresque de la Chapelle Sixtine – sous trois fenêtres à travers lesquelles on voit le déroulement de la Passion : *la Prière dans le jardin*, *l'Arrestation* et la *Crucifixion* – comme si, pendant le repas avec ses disciples, Jésus avait pensé explicitement à ce qui devait arriver. Nous retrouvons le même schéma dans une estampe milanaise du début du XVI^e siècle qui reproduit la *Cène* de Léonard de Vinci, tout en en modifiant l'arrière-fond : au-delà des arcades d'une loggia, nous voyons trois « lieux porteurs » de représentation sacrée : « Le Calvaire », « le Jardin des Oliviers » et, au milieu, derrière le Christ, le tombeau de sa sépulture.

Dans cette estampe, la dimension psychologique est encore renforcée par l'adjonction, dans la galerie au-dessus du Christ, de l'épisode de la *Prière dans le jardin*. Le Christ qui, à la Cène, prévoit sa propre mort et l'accepte, aura de fait, quelques heures après, une crise intérieure où, au comble de l'angoisse, il demandera que « cette coupe passe » – c'est-à-dire qu'il puisse éviter de souffrir et de mourir. À la fin, cependant, il se soumet au plan divin, et prononce les paroles que les frères de Santa Maria delle Grazie connaissaient (comme les connaît tout homme et toute femme qui affronte le sacrifice suprême au nom d'un engagement moral) : « Mon Père, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite » (*Matthieu 26, 42*).

*(Traduit de l'Italien par Odile Vetö.
Titre original : L'Ultima Cena di Leonardo.)*

Timothy Verdon né aux USA en 1946, vit en Italie depuis plus de 35 ans. Depuis 1994, il est prêtre du Diocèse de Florence où il dirige l'Office diocésain de la catéchèse à travers l'art. Consultant auprès de la Commission Pontificale du Patrimoine Culturel de l'Église et président de «Ars et Fides», il enseigne à la Faculté de Théologie de Florence et à Stanford University. Il est l'auteur de nombreuses publications.

Trad. fr. : *La Vierge dans l'art*, Cerf, 2005 et *Le Christ dans l'art européen*, Mazonod, 2008.

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi :*
CROIRE ET CÉLÉBRER

Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi :*
DISCERNER ET AGIR

Claude Dagens: ***PASSION D'ÉGLISE***

Fiorenzo Facchini: ***LES DÉFIS DE L'ÉVOLUTION :***
HARMONIE ENTRE SCIENCE
ET FOI

Jean-Luc Marion: ***LE CROIRE POUR LE VOIR***

Jean-Marie Lustiger: ***L'EUROPE À VENIR***

Giorgio MASCHIO

La tristesse de Jésus à Gethsémani L'exégèse d'Ambroise de Milan

«**“P**ère, s’il est possible, éloigne de moi ce calice”. Beaucoup restent perplexes devant ce passage : ils interprètent la tristesse du Seigneur comme la preuve d’une faiblesse, en lui, originelle et intrinsèque, et non pas seulement temporairement assumée ; et ils s’ingénient ainsi à déformer le sens de son explication la plus naturelle. Pour moi, au contraire, non seulement je ne pense pas devoir l’excuser, mais je suis même encore plus étonné que jamais, devant sa bonté et sa grandeur. En effet, il ne m’aurait pas été d’un aussi grand secours, s’il n’avait pas assumé mes sentiments. Il a donc connu la tristesse, pour moi, lui qui n’avait aucune raison d’être triste pour lui-même ; et ayant renoncé à la jouissance de sa divinité éternelle, il a éprouvé les tourments de ma grande faiblesse. Il a endossé ma tristesse pour me faire don de sa joie et il s’est abaissé à marcher comme nous vers les affres de la mort, pour nous faire revenir à la vie, comme il l’a fait pour lui-même »¹.

C’est un passage de la prédication d’Ambroise, évêque de Milan, dans son commentaire de l’Évangile selon Luc. Nous sommes aux débuts du récit de la passion, au moment de l’agonie de Jésus dans le jardin des oliviers, quand il affirme que son âme « est triste d’aller à la mort » et qu’il prie le Père d’éloigner ce calice². Comme on le

1. AMBROISE de Milan, *Sur l’Évangile de Luc*, PL, t. 15, X, 56.

2. La prière au Père est rapportée en *Luc* 22,42 et dans les quatre synoptiques ; la tristesse de l’âme n’apparaît pas chez Luc, mais chez *Marc* 14, 34

sait, l'interprétation arienne de ce passage évangélique y puisait une des meilleures preuves de l'infériorité de la nature du fils par rapport au Père : le texte ambrosien fait allusion à cette infériorité quand il parle « d'une faiblesse, en lui, originelle et intrinsèque ». Nous trouvons, chez lui, l'interprétation orthodoxe opposée, celle d'une faiblesse « assumée de façon temporaire » par le Fils. Mais Ambroise va plus loin : la signification naturelle de ces paroles de l'Évangile est déformée, alors qu'elle est d'une importance exceptionnelle. Je voudrais porter ma réflexion sur cette importance, en replaçant avant tout les affirmations de l'évêque de Milan dans la tradition exégétique de l'agonie à Gethsémani, et en complétant ensuite la contribution ambrosienne, rapportée ici, avec d'autres passages de ses œuvres.

1. Les ariens n'étaient pas les seuls à « déformer » le passage de l'agonie à Gethsémani. S'ils tranchaient de façon définitive sur le plan théologique, en attribuant au Fils uniquement la qualité d'homme, avant eux, quelques milieux gnostiques et philosophiques en avaient tiré prétexte pour discréditer le christianisme. Mettant en scène un juif, le célèbre philosophe platonicien Celse écrivait, au temps de l'empereur Marc-Aurèle : « Comment aurions-nous pu considérer comme Dieu celui qui (...) n'a pu donner la preuve de tout ce qu'il promettait (...), qui fut arrêté tandis qu'il se cachait et fuyait de façon fort honteuse et qui fut trahi par ceux qu'il appelait ses disciples ? En réalité, s'il avait été Dieu, il n'aurait pas eu à fuir, ni à être enchaîné et plus encore, (...) n'aurait pas été abandonné et trahi par ceux qui étaient avec lui »³. En réalité, ces questions, se les posaient non seulement le juif mais aussi Celse et, avec lui, tout interlocuteur païen.

Pour les gnostiques, la tristesse de l'agonie et la passion qui suivit conduisaient à séparer en Jésus le divin de l'humain, le Christ céleste du Jésus qui souffre. Dans certains milieux, la chair et l'âme du Christ étaient considérées comme étant de nature différente de la nôtre. Dans d'autres, l'homme Jésus n'était pas du tout le Christ venu d'en haut mais, tout simplement, un homme qui assumait provisoirement son humanité et qui serait abandonné au moment de sa passion. Substituer au Christ un quelconque personnage, fait homme

et *Matthieu* 26, 38. Ambroise commente le texte de Luc en ayant présents à l'esprit les autres Évangiles.

3. ORIGÈNE, *Contre Celse* II, 9.

La tristesse de Jésus à Gethsémani

uniquement pour souffrir sur la croix, est une position commune à quelques apocryphes et aux dits de l'islam sur Jésus. Mais le point crucial résidait dans la métaphysique : pour les valentiniens, par exemple, le Sauveur divin ne devait rien assumer de la *psyché* humaine, parce que le pur esprit était vraiment libre de tout lien avec elle. La distance d'avec le Jésus des Évangiles devenait de plus en plus grande.

Nous connaissons la réponse des théologiens, comme Irénée et Tertullien, qui tend à mettre l'accent sur la vérité de l'incarnation. Le Jésus connu des Apôtres était un homme qui jeûnait et avait faim, que le voyage fatiguait, qui pleurait l'ami mort. En effet, s'il n'avait pas été un homme, « il n'aurait pas sué des gouttes de sang, ni n'aurait dit que son âme était triste d'aller à la mort » – explique Irénée – « mais ce sont des manifestations de la chair née de la terre (celle du premier Adam), qu'il reprend en lui-même, sauvant l'homme »⁴. Et c'était le même Christ, non un autre : la foi reconnaissait donc en lui une « double condition », c'est-à-dire entièrement humaine et entièrement divine. C'était vraiment cela qui permettait de comprendre les mouvements de son âme, mouvements typiquement humains⁵. Le « dossier » des passages évangéliques sur l'humanité réelle de Jésus prenait peu à peu forme.

Comment un Dieu pouvait-il éprouver de la tristesse et de la souffrance propres à l'homme ? C'était la question qui restait à creuser. Origène rapporte l'interprétation de certains qui, à son époque, dans la péricope de Gethsémani, détournait la faiblesse humaine du Sauveur sur d'autres personnages de la scène. En disant que « son âme » était triste, il aurait voulu parler non pas de lui-même mais des Apôtres, appelés « son âme » car « les meilleurs, par rapport au reste du corps »⁶. De cette façon, on excluait la tristesse humaine du Christ. Ces penseurs étaient certainement des chrétiens, ils soutenaient la

4. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, III, 22, 2.

5. TERTULLIEN, *Contre Praxéas*, 27. La divinité est indiquée par les termes « spiritus », tandis que ce que nous appelons « âme » est pour Tertullien « la chair » : c'est elle qui souffre de la faim et de la soif, qui se fatigue et pleure dans la douleur. Mais l'intégrité humaine du Christ est claire : il eut une âme et un corps humains, « pour nous montrer qu'en lui il y eut les deux composantes (utramque substantiam) qui constituent « l'homme » (voir *La fuite dans la persécution*, 8).

6. ORIGÈNE, *Sur les Principes*, II, 8, 5.

divinité de Jésus et voulaient la défendre ; mais ils finissaient par conclure qu'on ne pouvait pas admettre qu'Il connaisse une véritable souffrance. Ce n'était certainement pas une réponse qu'on pouvait opposer aux objections de Celse. Origène reconnaissait en Christ un corps et une âme humaine qui pouvait connaître la tristesse d'aller à la mort, en précisant, cependant, que dans son corps et dans son âme parlait le *Logos*. « Nous le disons sans séparer le Fils de Dieu de Jésus ; en effet, après l'incarnation, l'âme et le corps de Jésus sont devenus une seule et même chose avec le *Logos* de Dieu »⁷. Et s'il en est ainsi, on ne peut alors pas dire, comme le faisait Celse, que Jésus en se cachant honteusement « fuyait » la mort. « Je pourrais répondre que, si son arrestation s'était faite contre sa volonté, Jésus n'aurait pas été arrêté. Le moment venu, il ne s'est pas soustrait aux mains des hommes, tel « l'agneau de Dieu venu enlever le péché du monde »⁸.

Le développement de l'arianisme qui suivit déplaça l'attention portée de l'homme Jésus à sa divinité. Il fallait alors affirmer que le *Logos* divin, en s'incarnant, s'était servi du corps comme d'un instrument, son immutabilité étant restée intacte. Dans les actes de Jésus, on voit un étroit parallélisme entre divinité et humanité. Analysant un miracle, par exemple, Athanase observe : « Sans nul doute, quand il fallut guérir la belle-mère de Pierre malade de la fièvre, (Jésus) en tant qu'homme étendit sa main, mais en tant que Dieu fit cesser la maladie »⁹. Pour ce qui concerne la souffrance et la faiblesse humaine, Athanase dit habituellement que c'est « la chair » ou « le corps » du Christ – et certainement pas le *Logos* – qui les subissent : ce serait cela « grandir en sagesse et en grâce » (*Luc 2, 52*)¹⁰ ou les tourments à Gethsémani¹¹. Le schéma d'Origène, qui présumait la médiation de la part d'une âme humainement créée, avait été abandonné depuis longtemps.

2. Hilaire, évêque de Poitiers, écrit en pleine controverse arienne. Avant son exil en orient, dans *Sur Matthieu*, il interprète la tristesse « d'aller à la mort » non tant comme quelque chose qui concerne la personne du Christ, mais ses disciples. « Il n'est pas triste avant de

7. *Contre Celse*, II, 9.

8. *Ibidem*.

9. ATHANASE, *Traité contre les ariens*, III, 32, 2.

10. *Ibidem*, III, 52,1 – 53,4.

11. *Ibidem*, III, 54,1-4.

La tristesse de Jésus à Gethsémani

les porter dans son cœur et toute sa peur a commencé après l'avoir fait. Ainsi, sa tristesse est née non pour lui-même mais pour eux »¹². Ainsi, quand il prie : « Éloigne de moi ce calice », cela ne veut pas dire « fais que je ne le boive pas », mais il pense ici aussi à ses disciples et cela veut dire : « Qu'à l'avenir, ceux qui devront souffrir le boive de la même façon que moi je vais le boire, afin qu'ils le fassent sans désespérer, sans éprouver de la douleur, sans peur de la mort ». Donc, « toute sa peur concerne en réalité ceux qui souffriraient »¹³.

Le contact avec les Orientaux, durant son exil, fut de façon évidente, important pour la théologie trinitaire d'Hilaire. Peut-être pas tant pour sa christologie. Dans son *Traité sur la Trinité*, écrit pendant l'exil, il introduit une distinction entre souffrir (*patire*) et ressentir la douleur (*dolere*) : le corps du Christ souffrit mais il ne sentit pas de douleur dans son âme. L'incarnation a rendu le Verbe capable de souffrir dans son corps, mais tout en ne ressentant pas en lui-même cette souffrance, grâce à sa divinité. Le vrai corps du Christ est celui qui apparut transfiguré sur le Tabor¹⁴. Quand on parle de sa tristesse et de sa prière, c'est toujours en référence aux Apôtres et à nous : ce n'est pas pour lui-même qu'il ressentait et demandait quelque chose. Son corps, tout en étant né de la Vierge, n'est pas d'origine purement humaine, mais céleste¹⁵.

Hilaire reconnaît la présence de l'âme humaine dans le Christ. Dans les *Traités sur les Psaumes* postérieurs à l'exil, nous lisons que le Fils partage notre nature et ses faiblesses – la faim, la soif, le sommeil, la fatigue, la tristesse et les larmes – puisqu'il les a assumées entièrement : Il « subissait ces limites non par nature mais par acceptation »¹⁶. La conception de son humanité que nous

12. Voir HILAIRE, *Sur Matthieu*, 31, 4.

13. *Ibidem* 31, 7.

14. Voir GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne I*, (ed. Cerf, 2003) qui cite le *Traité sur la Trinité* X, 23. Du Christ, Hilaire dit : « habens ad patiendum quidem corpus, et passus est; sed naturam non habens ad dolendum ».

15. Voir deux passages du même *Traité* sur la prière à Gethsémani « pour nous » et sur la constitution particulière du corps du Christ : X, 41 « cum et tristitia de nobis est et oratio pro nobis est, non possunt non omnia propter nos gesta esse intellegi »; et X, 47 « ipse extra constitutionem humanae condicionis in origine ».

16. *Traités sur les Psaumes*, 53, 7.

avons vue dans les œuvres précédentes réapparaît cependant parfois. À propos de la tristesse, par exemple, nous retrouvons le fait qu'elle se rapportait à la foi vacillante des disciples et non à sa « puissance éternelle »¹⁷. Il montre de la faiblesse parce qu'il est né homme ; on pense qu'il ressent de la douleur parce qu'il souffre, mais lui, il est exempt de douleurs parce qu'il est Dieu (...) autre chose est d'être une nature, autre chose est d'avoir assumé une nature »¹⁸.

C'est pourquoi le Christ connaît la « souffrance » mais non « la douleur ». Tout en affirmant que seule la nature assumée peut éprouver de la douleur, Hilaire hésite à attribuer au Christ quelque forme de souffrance. Et, avec la claire intention d'exclure toute forme d'arianisme, il tend à confondre l'âme du Christ avec sa divinité, impassible, elle¹⁹.

3. Nous nous sommes arrêtés sur Hilaire, parce qu'il est le Père latin qui a dû plus que d'autres combattre l'arianisme en Occident, peu avant Ambroise et pour montrer la très grande distance entre les deux exégètes – celle d'Hilaire et celle d'Ambroise – comme nous le verrons bientôt. Cependant, il convient d'abord de dire que l'évêque de Milan préférerait ne pas puiser dans les écrivains latins : il lisait plutôt les grecs et en particulier les alexandrins. Et justement à Alexandrie, à son époque, nous trouvons un progrès intéressant dans la christologie. L'impulsion vint, comme on le sait, des affirmations d'Apollinaire, évêque de Laodicée, et du danger d'un anti-arianisme qui allait jusqu'à nier la totale humanité du Sauveur. Didyme, le maître alexandrin, enseignait au contraire que c'était vraiment l'esprit humain qui était à prendre en considération « le principe changeant de la souffrance spirituelle du Christ, de la tentation et de l'épreuve »²⁰. Le Christ a donc une volonté humaine qui, cependant, n'est pas assujettie à la séduction du péché et ne s'oppose jamais à la volonté divine.

17. *Ibid.* 141, 8.

18. *Ibid.* 138, 3.

19. Les conséquences de cette position se répercutent aussi sur le corps : Hilaire considère l'humanité de Jésus dans la vie terrestre comme étant déjà pénétrée de cette gloire et de ce pouvoir divin qu'il aura réellement seulement après la résurrection.

20. GRILLMEIER, *op. cit.*

La tristesse de Jésus à Gethsémani

Didyme introduit un concept qui n'est pas substantiellement nouveau²¹, mais utilisé maintenant d'une manière nouvelle : celui de la *propatheia* ou de l'*archè* rapportés aux passions humaines. On entend par cela une sorte de « début » ou de « seuil » des passions, qui les fait vivre dans l'âme sans qu'il y ait, cependant, aucune concession à quelque forme de péché. Ces concepts tirent leur origine des expressions évangéliques qui décrivent l'agonie de Jésus à Gethsémani comme un « commencement » à avoir peur et à être triste²². Ces expressions définissent la parfaite consubstantialité de son âme avec la nôtre, excluant cependant le fait que la *passio* et l'*affectus* cèdent au péché. Le Christ ne connaît pas l'expérience du péché tout en possédant la même humanité que la nôtre et tout en éprouvant des passions et des sentiments semblables aux nôtres. Il ne se laisse pas envahir par la tristesse et l'angoisse et tomber ainsi dans le refus de Dieu.

De cette façon, Didyme considère encore l'âme dans l'optique de la nécessaire intégrité humaine, selon une sotériologie exacte, mais il en souligne surtout le rôle qui lui est propre : c'est à elle seule qu'il revient d'offrir le sacrifice de la volonté humaine à Dieu, restituant à l'homme la ressemblance perdue²³. Comme le note Grillmeier, Didyme « cherche à pénétrer encore plus profondément l'âme du Christ dans une perspective théologique. Il reconnaît que c'est à elle de porter l'image originelle de Dieu et de lui offrir l'obéissance absolue »²⁴. Retournant une expression connue de Tertullien, nous pouvons dire que maintenant l'âme est devenue « le pivot du salut », en ayant naturellement le corps comme instrument.

4. Ambroise devint évêque de Milan tandis qu'il était gouverneur de cette ville, capitale impériale de l'Occident. Très estimé également par le peuple, nous savons qu'il fut acclamé par la foule qui se pressait dans la basilique, à une époque de forte tension due à la présence des ariens dans la ville. C'étaient les années du pape Damase et de la prise de distance par Rome vis-à-vis, également,

21. Chez ORIGÈNE, on trouve déjà une ébauche du thème : voir *Homélie sur l'Évangile de Luc*, 6.

22. « Il commença à éprouver tristesse et angoisse » (erxato lypeisthai kai ademonein *Matthieu* 26, 37) ; « il commença à éprouver peur et angoisse » (erxato ekthambeisthai kai ademonein *Marc* 14, 33).

23. Voir GRILLMEIER, *op. cit.*

24. *Ibid.*

des apollinaristes. Le nouvel évêque connaissait bien les objections avancées par Damase à ces derniers : les apollinaristes se trompaient dans la façon de comprendre le « sacrement de notre salut ». Contre eux, il faisait valoir l'argument sotériologique, qui peut se résumer dans le principe : « ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé »²⁵. Le Christ avait pu sauver l'homme uniquement en assumant sa condition avec tous ses aspects naturels, « *in tota substantiae suae natura* ». Mais Ambroise va plus loin, il connaît aussi les écrits de Didyme, et les utilise. Dans sa christologie, il part de l'affirmation que Jésus Christ est en même temps vrai homme et Fils de Dieu, possède une nature humaine et une nature divine. Cette formulation, simple et claire, sert de base à toute la pensée d'Ambroise. Il énonce ainsi la foi catholique : « Le Christ est le Fils de Dieu, éternel par le Père et né de la vierge (...) n'a pas deux natures mais une seule parce que l'une et l'autre réalité sont une seule chose ; et une seule chose est dans les deux, aussi bien dans la divinité que dans le corps »²⁶. En conséquence, on ne peut pas dire de lui qu'il souffrait et qu'il ne souffrait pas, qu'il mourait et qu'il ne mourait pas, qu'il ressuscitait et qu'il ne ressuscitait pas²⁷. L'unique Seigneur Jésus Christ participe de l'une et l'autre nature ; c'est pourquoi, « même si c'est toujours lui qui parle, il ne parle cependant pas toujours de la même façon »²⁸.

Nous en arrivons maintenant à l'exégèse de l'agonie dans le jardin de Gethsémani. Quand nous lisons, dans le texte proposé au début, qu'Ambroise « est plus étonné que jamais » devant elle²⁹, il ne s'agit plus seulement de l'exacte mise en place de la sotériologie sur les

25. « Quod non est assumptum non est sanatum » : voir les passages des *Lettres* de Damase chez Denzinger S 146, de l'année 374 environ. Voir aussi Grillmeier, *op. cit.*

26. *Le mystère de l'incarnation du Seigneur* I, 5, 35 : « non divisus, sed unus, quia utrumque unus et unus in utroque, hoc est vel divinate vel corpore ».

27. *Ibid.*

28. *De la foi* II, 9, 77 : « Etsi idem loquitur, non uno semper loquitur modo. » Pour la précision et l'efficacité de ces formules, ce passage fut très souvent repris dans les disputes christologiques qui suivirent, à partir du concile d'Éphèse.

29. *Sur l'Évangile de Luc*, PL, t.15, X, 56-61. Tout le passage reproduit *De la foi* II, 53-57. Ambroise est revenu souvent sur l'agonie de Gethsémani : en plus des deux passages cités, je signale aussi au moins *Sur la mort du frère* I, 11 ; *Sermon sur le psaume 39*, 16 ; *Sermon sur le psaume 61*, 5-6 ; *De la bonne mort* 7, 27.

La tristesse de Jésus à Gethsémani

traces des interventions de Damase. Se fait jour aussi le résultat d'une nouvelle façon de considérer l'âme humaine du Christ. Nous voyons en effet disparaître toute crainte face à l'ancienne offensive arienne : la faiblesse du Sauveur n'a absolument plus besoin d'être justifiée et, même, naît à son égard une plus grande admiration. Il devait sentir la douleur (*dolere*) justement parce que la tristesse de mourir n'était pas esquivée, mais endossée pour être vaincue. Et ceci tourne à notre avantage : « il ne m'aurait pas été d'un aussi grand secours, s'il n'avait endossé mes sentiments ».

Mais de quelle tristesse et de quelle souffrance s'agit-il ? Le texte dit : « il éprouve les tourments de ma grande faiblesse... il a endossé ma tristesse... il s'est abaissé jusqu'à connaître comme nous les affres de la mort ». Sa volonté humaine connaît le refus de ce qui va arriver, mais la volonté divine la rend plus forte et conforme à elle-même. Certes, il ne va pas vers la mort contre sa volonté, comme déjà le soulignait Origène : il s'offrira sans hésitation, à l'arrivée de Judas. Mais il est troublé dans son âme humaine et Ambroise énumère au moins trois motifs. Le premier et le plus important est la naturelle répugnance (*taedium*) et la difficulté (*moeror*) éprouvée par tout homme devant la mort³⁰. Le second est l'imminente dispersion des disciples, qu'il laissera, pour peu de temps, orphelins³¹. Le troisième est le châtement que subirait les coupables de tant de scélératesse, le premier étant Judas, et qu'il voudrait sauver³².

Dans les trois cas, Ambroise peut conclure, comme il l'avait dit dans le traité sur la foi : « mienne est cette volonté qu'il a fait sienne, et mienne la tristesse de devoir mourir qu'il éprouve, parce que aucun homme ne se réjouit quand il est sur le point de mourir. Il souffre pour moi, il est triste pour moi, il éprouve de la douleur pour moi »³³. Le fait d'avoir mis de côté sa joie pour se charger de tout ce poids accentue son geste d'amour : « il a connu la tristesse, pour moi, lui qui n'avait aucune raison d'être triste pour lui-même ». Le « pour nous », a ici une signification différente de celle que lui donnait

30. *Sur l'Évangile de Luc*, PL t.15, col. X, 58.

31. *Ibid.* X, 61.

32. *Ibid.* X, 62.

33. « Mea est voluntas quam sua dicit (...) ut homo susceptus tristitiam meam... mihi compatitur, mihi tristis est, mihi dolet » (*De la foi* II, 53). À noter, l'emploi du vocabulaire d'Hilaire, mais sans plus aucune distinction entre *pati* et *dolere*.

Hilaire : cela ne veut pas dire « à notre place » ou « assumant notre souffrance ». Ici, le Sauveur ne parle pas de nous, mais de lui-même. Il souffre par compassion et par amour pour nous. Ambroise le dira aussi ailleurs : ce fut une lutte vécue intégralement en homme et due uniquement à son amour pour nous : « il a lutté pour moi »³⁴. Jésus expérimente tout le drame et la lutte de l'esprit humain, qui répugne à la mort et qui ne s'ouvre que difficilement à l'incompréhensible dimension divine. Le Christ aussi a dû être prudent, ne pas présumer de lui-même et prier : le Père lui demandait, à lui aussi, des choses qu'il n'était pas facile d'accomplir³⁵. L'humanité du Fils de Dieu est prise ici de façon émouvante, sans ambiguïté.

Mais il y a plus. Il ne souffre certes pas ces passions comme Dieu, mais comme homme : la nature divine impassible n'est pas en question. Ambroise, cependant ne manque pas d'ajouter que « peut-être » il est triste aussi comme Dieu, parce que c'est justement Dieu qui répugne à la mort : ce n'est pas lui qui l'a créée « et il ne se réjouit pas de la mort des vivants » (*Sagesse* 1, 13)³⁶. Une hypothèse hardie qui ne concerne pas la nature divine mais la personne : une hypothèse que déjà Origène avait avancée, en parlant du Fils et du Père qui éprouvent de la compassion pour l'homme³⁷. « Le destin humain troublait son esprit »³⁸, affirme Ambroise ; son âme « souffrait-avec » le corps et celui-ci avec l'âme dans une parfaite union. Une harmonie entre âme et corps que l'on peut deviner en regardant le joueur de cithare, quand il se met en accord avec le son produit par ses doigts ; ou alors le chanteur qui se met en accord intérieurement avec la modulation de sa voix. « Le musicien souffre avec sa musique... souffre dans sa voix, dans son geste, dans son état d'âme ». Ainsi l'âme humaine « effleure du bout des doigts, pour ainsi dire, les passions de cette chair »³⁹.

La position d'Ambroise permet d'attribuer au Fils de Dieu, arrivé à l'heure de sa mort, une véritable souffrance et une vraie tristesse, une volonté pleinement humaine distincte de celle du Père. Ce n'est

34. *Sermon sur le psaume 39*, 18.

35. *Ibid.* 39, 16 : « *nec praesumere quod facile implere non possit* ».

36. *Sur l'Évangile de Luc*, PL t. 15, X, 58.

37. Voir *Homélie sur Ézéchiël*, VI, 6 avec références bibliques.

38. « *Mentem humana tangebant* » : voir *Sur l'Évangile de Luc*, *op. cit.*, d'une expression virgilienne.

39. *De la bonne mort* 7, 27.

La tristesse de Jésus à Gethsémani

pas une nature, mais une personne qui connaît le trouble et la tristesse. On peut s'adresser à elle en la tutoyant et dire : « Et comment pourrions-nous t'imiter, Seigneur Jésus, si nous ne te suivions pas comme homme ?... Tu souffres, Seigneur, non pour tes blessures mais pour les miennes ; non pour ta mort, mais pour notre faiblesse... Tu souffrais, non pour toi, mais pour moi, ... non parce que tu avais reçu cette faiblesse du Père, mais parce que tu l'avais assumée pour moi : il était utile pour moi que le châtement qui nous donne la paix s'abatte sur Toi »⁴⁰. Même Augustin ne sera pas si clair, qui, tout en admettant que le Christ endossa tous les *affectus* de la faiblesse humaine, ajoute que ce fut « non par nécessité de nature, mais par volonté miséricordieuse ». Et dans les nombreux passages où il commente l'agonie de Jésus, il tend à l'expliquer par notre faiblesse, celle du corps ecclésial : « Il voulut transfigurer en lui le corps ecclésial »⁴¹, en montrant aux futurs saints qu'il ne les abandonnait pas dans les souffrances dues à la fragilité humaine. Le corps devait apprendre de la Tête comment il devait souffrir. La tristesse du Christ au moment de sa mort est plus la nôtre que la sienne⁴².

La prise de distance d'avec les ariens et aussi les apollinaristes devait conduire à retrouver la tradition théologique la plus ancienne qui, comme nous l'avons vu, affirmait que le Fils de Dieu était totalement homme. On ne trouve pas, dans les écrits ambrosiens, l'idée que dans le Christ la manière humaine d'éprouver des sentiments est simulée ou vécue pour nous servir d'exemple. La réalité de l'incarnation apparaît sans aucune réticence. Sans doute le Christ ressent dans son âme une vraie souffrance ; mais il a voulu la ressentir pour l'amour qu'il nous porte, pour changer notre sort et nous avoir avec lui « dans sa joie ». S'il n'avait pas vaincu la mort avec l'amour d'un cœur humain, le sort de l'homme n'aurait pas changé. Après lui, au contraire, nous sommes libérés de la naturelle tristesse de la tentation, de la tristesse d'être pécheur et de devoir mourir. Nous rappellerons ici qu'un vif sentiment de reconnaissance se fait jour ici et là, à plusieurs reprises, dans les oeuvres ambrosiennes, par exemple, dans la célèbre prière qui met la rédemption au-dessus de

40. *Sur l'Évangile de Luc*, PL, t.15, X, 57.

41. *Sermon sur le psaume 87*, 3.

42. Sur ce problème chez Augustin, voir l'œuvre de T. van BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, 1954, p. 130-140, avec de nombreuses références aux textes et bibliographie.

THÈME _____ **Giorgio Maschio**

l'œuvre de la création : « O Seigneur Jésus, je te suis plus reconnaissant pour les outrages que tu as subis, supportés pour ma rédemption, que pour ta puissance qui t'a fait me créer »⁴³.

Le drame de nos origines, qui a eu lieu dans le jardin d'Eden, est inversé à notre avantage dans le jardin de Gethsémani. Ce qui a détruit le vieil Adam, par la perte de sa ressemblance d'avec Dieu, est recouvré par le nouvel Adam qui recrée cette ressemblance dans l'être humain tout entier. « Notre âme – ou plutôt la condition humaine – libérée des chaînes du péché, grâce au Christ, retrouve place en Adam, là d'où elle en avait été chassée »⁴⁴.

Comme on le voit, nous sommes en présence d'une théologie construite sur une solide base métaphysique qui donne une lecture ontologique de l'événement de Gethsémani : lequel perdrait tout son sens s'il n'était lu ainsi, comme aventure humaine d'une personne divine. Mais ce n'est pas tout : Ambroise dispose aussi d'un moyen de pénétration, qui a été défini comme étant celui de sa « piété » personnelle, une syntonie particulière de l'esprit et une participation contemplative au mystère, une fois que celui-ci a été défini avec précision et a été accueilli dans la foi⁴⁵.

*(Traduit de l'italien par Hermine Parcot.
Titre original : La tristezza di Gesù al Gethsemani.
L'esegesi di Ambrogio di Milano.)*

Giorgio Maschio, prêtre diocésain, curé de paroisse, enseigne la patrologie à la faculté de théologie du Triveneto et à l'institut de Théologie interdiocésain de Treviso-Vittorio Veneto. Il a publié des études sur saint Ambroise (*La figura de Cristo al Salmo 118*, Augustinianum, Roma 2003 ; *Ambrogio di Milano e la bibbia*, ed. Queriniana, Brescia 2004) et sur Irénée (*Un destino fuori misura*, Marcianum Press, Venezia 2009).

43. *Sur l'Évangile de Luc*, PL, t.15, II, 41-42.

44. *Lettre 19*, 8 et aussi voir *ibid.* 3.

45. Une piété qui a pour socle le Christ et sa passion : penser surtout aux études classiques de K. Baus et E. Dassmann. Nous citons seulement de ce dernier *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung. Münsterische Beiträge zur Theologie 29*, Münster 1965.

Daniel BOURGEOIS

« Les images liturgiques sont des images folles » : essai sur la structure du *triduum* pascal

Une illusion sans doute très tenace et qui contribue à une approche déviante de la célébration liturgique par nos contemporains est ce que j'appellerais *l'historicisme liturgique*. Qu'on le veuille ou non, notre manière spontanée d'aborder le calendrier liturgique, le sens des fêtes chrétiennes, l'interprétation des gestes et des symboles, nous conduit à voir dans l'architecture des fêtes et des rites une structure historique et chronologique, une occasion d'*imiter* ou de *représenter* le Christ dans les principaux événements de son existence terrestre, un peu comme si l'organisation calendaire de la liturgie était une pédagogie simple et accessible à l'usage des assemblées chrétiennes et qui aurait pour but de leur faire « revivre » ce que Jésus a vécu en premier et d'expérimenter par l'émotion et les affects ce qu'il a vécu et subi dans ces différents événements.

Les indices de cette manière de voir sont tellement nombreux qu'il est sans doute vain de vouloir en dresser un tableau complet : depuis la naissance de Jésus qui devait avoir lieu en hiver, puisqu'on le fête au moment du solstice d'hiver, et qui devait donc être réchauffé par le souffle de l'âne et du bœuf, jusqu'à la chronologie de certaines dévotions de la Semaine sainte, notamment le chemin de croix qui traditionnellement devait avoir lieu vers quinze heures pour coïncider avec la mort du Christ à la neuvième heure, en passant par le calendrier de la conception du Verbe dans le sein de Marie dont la date est fixée neuf mois avant Noël, avec comme corollaire la fête de saint Joseph une semaine avant l'Annonciation, sans doute

par allusion discrète aux fiançailles avec Marie... Bref, on pourrait sans peine relever beaucoup d'autres allusions « chronologisantes » qui ont marqué la tradition liturgique occidentale d'un historicisme souvent un peu naïf, conforté par la notion classique d'anniversaire, issue des pratiques familiales. Inutile de vouloir retracer dans le cadre de cet article les motivations pastorales, catéchétiques, sociologiques et affectives qui ont favorisé ce processus. Le fait est là et surtout, le cadre mental semble maintenant si bien enraciné dans la pensée des fidèles (surtout des pratiquants les plus réguliers), qu'il semble inutile « d'aller contre ».

Ce phénomène de la compréhension de la liturgie comme représentation historicisante est parallèle et aussi étonnant que le phénomène homologue et symétriquement inverse, qui consiste à proposer des fêtes à « thème idéologique » : cette nouvelle mode liturgique qui remonte à Léon XIII (fête du Christ Roi, fête de la Sainte Famille) a pris une ampleur de plus en plus marquée jusqu'au pontificat de Jean-Paul II : que penser de l'instauration d'un « dimanche de la miséricorde » le dimanche de *Quasimodo* ? Si on continue sur cette lancée, va-t-il falloir célébrer un dimanche de l'espérance pour nous encourager à faire face aux dangers du réchauffement climatique, un dimanche de la foi pour nous démarquer du relativisme intellectuel ? On sent bien qu'en s'engageant sur cette pente, les assemblées liturgiques catholiques¹ risquent fort de perdre tous les critères constitutifs de l'essence de leur liturgie, en la réduisant progressivement à une fonction de sensibilisation médiatique : dans ce cas, on risque de sombrer dans la compulsivité pédagogique qui peut aller jusqu'à la redondance publicitaire, tandis que la tendance inverse se barricade dans l'arcane presque magique – en tout cas romantique – de l'évocation du passé à travers un langage de plus en plus abscons et fossilisé (ce que le Cardinal J.-M. Lustiger appelait « l'archéologisme liturgique »).

1. Les orthodoxes ne semblent pas être menacés actuellement par ce phénomène (et sans doute cela explique-t-il la participation de certains milieux catholiques déçus par la liturgie en vogue dans leur Église). Les Églises de tradition réformée ont connu une autre tension assez différente : celle entre l'intimisme de tradition libérale qui comporte le danger de la dissolution interne de la communauté ou le déploiement charismatique et spontanéiste des mouvements plus récents de mouvance évangéliste et qui vit dans l'instant des moments de communion qui n'obéissent plus à aucune structuration d'un langage religieux commun dans la durée. La tension que nous schématisons ici semble avoir ses racines dans les origines même de la Réforme.

« *Les images liturgiques sont des images folles* »

Entre ces deux approches de l'essence de la liturgie catholique (le « Charybde et Scylla » de la situation actuelle), il pourrait paraître vain de s'attarder sur la structure du *triduum* pascal. Pourtant c'est peut-être un fort bon exemple (et fructueux, espérons-le) pour repenser l'ensemble de ces problèmes, même dans le cadre d'un bref article...

Avant d'aborder le fond de la question, nous dirons rapidement pourquoi nous ne traiterons pas de la tendance qui interprète la liturgie catholique dans un sens *idéologique et pédagogique* : si elle semble parfois envahissante, elle n'est pas aussi dangereuse qu'on ne l'a cru parfois. La version idéologisée du langage liturgique n'est généralement que « la voix de son maître » et comme, d'une part, les maîtres s'éteignent et changent fréquemment (surtout dans les temps où nous vivons), et que d'autre part, la liturgie catholique n'est pas un support vraiment efficace du point de vue de l'*audimat* (à la différence de la presse et des médias modernes), le désamour survient en général assez vite : qui se souvient encore aujourd'hui de ces prières eucharistiques improvisées qui étaient florissantes dans les années 1970 ? *Omnis gloria ejus quasi flos agri...*

I. En relisant Erich Auerbach

Pourquoi la tendance liturgique « historicisante » s'impose-t-elle à la plupart des pratiquants qui participent aux grands offices du *Triduum* pascal ? Il est évident que le Jeudi saint, on célèbre la Cène du Seigneur et le lavement des pieds ; le Vendredi saint, on célèbre sa Passion et sa mort ; le Samedi saint, on ne célèbre rien puisqu'il est mort et mis au tombeau ; enfin, dans la nuit de Pâques, on célèbre sa Résurrection. Une telle structuration chronologique des événements est tellement évidente qu'on n'éprouve même pas le besoin de la critiquer : « vivre la liturgie », comme on dit parfois, c'est « revivre » avec Jésus ce qu'il a vécu et donc, plus les actes liturgiques se rapprocheront de la réalité historique, plus la célébration sera réaliste (ou émouvante) et plus on aura l'impression d'avoir expérimenté une « efficacité » quasi sacramentelle de la liturgie : bien sûr, dans ce style d'approche, on fait valoir le caractère décisif du sacré : une certaine raideur des comportements, le caractère artificiel et le pathos déclamatoire de la voix des intervenants, une inévitable solennité directement inspirée des cérémoniaux de cour, tout doit concourir à donner l'impression qu'on « s'y croirait ». Bref, la clef explicative de la liturgie serait son *essence quasi mimétique*.

Ce malentendu sur l'essence de la liturgie telle que la défendent les partisans d'un certain classicisme relève de ce qu'on pourrait appeler une « erreur de style ». Un moyen efficace pour détecter où git l'erreur, c'est de se reporter à cet ouvrage majeur de la critique littéraire publié par Erich Auerbach sous le titre de *Mimésis*². Ce brillant professeur juif, fruit de la meilleure tradition de l'Université allemande en matière de lecture de l'Antiquité (Marbourg) dut évidemment fuir l'Allemagne quand il était encore temps (1935), et c'est à Istanbul qu'il rédigea ce monument de critique littéraire, peu connu des milieux théologiques et encore moins des milieux liturgiques. Je ne crois pas avoir lu une seule citation sous la plume d'un liturgiste de renom qui y ferait référence, même parmi les plus illustres et les plus audacieux, comme Pie Duployé pour n'en citer qu'un dont la culture littéraire était éblouissante³. Pourtant le mot essentiel du titre de cet ouvrage, *Mimésis*, aurait pu attirer l'attention, puisqu'il touche de la façon la plus directe une thèse centrale de la philosophie occidentale qui remonte à Platon : le statut de l'*imitation* (*mimésis* précisément) comme un degré de dégradé de l'être et donc banni de la *Cité* platonicienne puisqu'il détourne dès leur enfance le regard des jeunes futurs citoyens de la vérité ontologique de ce qui est :

« Un homme ayant le pouvoir, conditionné par le talent, *de se diversifier et d'imiter toutes choses*, un tel homme, s'il parvenait à entrer dans notre cité avec l'intention d'y présenter au public sa personne et ses poèmes, nous lui ferions révérence comme à un personnage sacré⁴, hors pair, délicieux, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas

2. Erich AUERBACH, *Mimésis, La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, publié en langue allemande à Berne (C. A. Francke Verlag) en 1946 et traduit puis publié en langue française en 1968 chez Gallimard, Paris (bibliothèque des idées).

3. Rappelons en cette occasion ce grand texte (introuvable) de Pie DUPLOYÉ (fondateur de la *Maison-Dieu* et cofondateur du C.P.L. avant qu'il ne soit « nationalisé ») intitulé « Le Banquet », dans *Les origines du Centre de pastorale liturgique, 1943-1949*, Salvator, Mulhouse, 1968, p. 193-265.

4. On notera l'humour de Platon : il feint de ne pas méconnaître la valeur quasi sacrale de l'œuvre poétique (les citations qui suivront proviendront des poèmes homériques). Mais ce respect sacré pour les textes poétiques ne le fait pas céder sur l'intime conviction philosophique de leur nuisance : au risque de forcer le trait, on peut dire que Platon traite ici l'œuvre d'Homère comme certains professeurs de culture classique critiquent aujourd'hui les méfaits de « la » télévision...

« *Les images liturgiques sont des images folles* »

chez nous de place pour un homme comme lui, et qu'il ne lui est point permis de s'y produire. Nous l'éloignerons en direction d'une autre cité⁵...»

Auerbach prend acte de cette analyse de Platon, mais au lieu de s'en tenir à cette quasi « malédiction ontologique » qui pèse sur l'œuvre du poète et du littéraire, il se donne comme objectif d'en faire un inventaire historique : au lieu de s'en tenir à la condamnation pure et simple, il cherche avec passion à découvrir *comment la littérature comme mimésis dévoile la réalité*. Il fait sortir la *mimésis* du cul-de-basse-fosse de la réalité ontologique, dans lequel Platon l'assignait à résidence, pour découvrir les mécanismes secrets de sa façon de dévoiler : lu sous cet angle, cet ouvrage austère devient un enchantement. En effet, on y découvre, page après page, *la variété des manières de raconter*. *Mimésis* ne renvoie plus désormais à un contenu ou à un matériau, mais elle renvoie à une manière d'être et de montrer. D'objet, la *mimésis* est devenue médium : en un mot, *mimésis* est un *style*⁶.

La manière dont Auerbach le montre dans le premier chapitre de son ouvrage est la mise en parallèle de la reconnaissance d'Ulysse par sa nourrice Euryclée au moment où il revient à Ithaque et l'épisode du sacrifice d'Isaac (*Genèse* 22). Nous avons affaire à deux récits dont la formulation écrite est probablement contemporaine (VI^e siècle avant notre ère). Le problème n'est évidemment pas la comparaison du contenu de chacun des deux récits qui n'ont pratiquement rien à voir, mais la mise en parallèle de deux manières de raconter, car tout oppose les deux modes de narrativité.

« Les deux styles constituent [...] des types fondamentaux : l'un décrit les événements en les extériorisant, les éclaire également, les

5. *République III*, 398 a. Traduction Léon Robin, dans PLATON, *Œuvres complètes I*, Pléiade, Gallimard, Paris. La position théorique de Platon est d'ailleurs paradoxale, dans la mesure où toute son œuvre littéraire et philosophique est aussi une *imitation* dramatique, avec des discours utopiques sur des choses qui n'existent pas, avec des personnages historiques (Socrate, Gorgias, Parménide) qui relèvent de la pure et simple *fiction* littéraire. C'est dire la complexité de l'attitude de Platon face à l'imaginaire dramatique, poétique et littéraire. Référence incontournable de la tradition chrétienne, saint Augustin était encore plus sévère pour les spectacles de comédie de son époque.

6. L'ambiguïté de cette notion est sans doute assez troublante et perdue à travers la plupart des langues occidentales.

enchaîne sans discontinuité : c'est une expression libre et complète [...] qui place tous les phénomènes au premier plan ; l'autre met en valeur certains éléments pour en laisser d'autres dans l'ombre ; c'est un style abrupt qui suggère l'inexprimé, l'arrière-plan, la complexité qui appelle l'interprétation, qui prétend exprimer l'histoire universelle qui met l'accent sur le devenir historique et en approfondit l'énigme. [...] Les deux styles ont exercé une influence constitutive sur la représentation de la réalité dans la littérature européenne⁷ ».

En effet, le récit homérique nous donne généralement l'impression d'une représentation du réel pleine et presque pesante, n'omettant aucun détail dans la description des personnages, de leurs actes, soucieuse d'une précision qui nous paraît souvent confiner à l'ennui mais qui faisait pourtant tout le pouvoir d'enchantement du poète sur son auditoire. Bien avant la contemplation platonicienne de l'idée et son désir d'accéder à la plénitude de la vision synoptique, le poète exerce ce même souci de voir la présence pleine des personnages et de leurs actions dans leur immédiateté et leur attrait fascinant les regards. La poésie d'Homère est tout entière dans le souci – il faudrait presque écrire : le culte – de la présence⁸. Même s'il n'en parle pas directement, on devine que, pour Auerbach, la *mimésis* comme style homérique de l'évocation du monde héroïque porte en elle toute l'attente du *théatron*, cet espace de contemplation en hémicycle ou la présence du chœur et des héros est au centre, point de convergence qui fascine et immobilise tous les regards dans la contemplation de l'homme face au destin.

Rien de tel dans le récit biblique du sacrifice d'Isaac : à l'évidence, le narrateur n'éprouve aucun scrupule à nous imposer des personnages dont il n'a pas esquissé de la façon la plus sommaire qui soit le portrait physique, à faire surgir la voix d'un dieu qui ne se présente pas et qui interpelle Abraham avec une brutalité injustifiée dans les ordres qu'il donne : « Prends ton fils, celui que tu chéris ». Aucun détail sur le voyage, sur la montée. Rien dans l'économie du récit qui pourrait

7. Erich AUERBACH, *Mimésis*, p. 33-34.

8. Ce souci de faire apparaître les héros dans cette plénitude de présence a souvent pour conséquence de nier en eux tout développement historique : au fond, déguisement protecteur mis à part, Ulysse parti depuis vingt ans, nous semble être toujours aussi jeune au moment du retour (voir Erich AUERBACH, *Mimésis*, p. 27). Ce n'est pas un hasard, car pour Homère ce souci de la *mimésis* poétique évoquant le héros atteint encore mieux son but s'il le fige dans une sorte de statique qui lui permet d'échapper à la condition historique.

« *Les images liturgiques sont des images folles* »

nous faire voir les réactions psychologiques du père ou de son fils, sinon des questions qui ne décrivent pas vraiment leurs états d'âme : « où est l'agneau pour le sacrifice ? » et la réponse laconique : « Dieu y pourvoira » qui sert essentiellement à expliquer la toponymie locale, le nom du mont Morriyah. Pas de psychologie, pas d'introspection, ni plainte, ni pleurs, aucun échange entre eux sur ce qui se passe. Nous sommes ici aux antipodes de la *mimésis* homérique : ici, le style de la *mimésis* biblique est celui du manque, des zones d'ombre, des choses non dites et non manifestées. Le lecteur dans sa curiosité pourra bien se poser mille questions à propos du texte de *Genèse 22* auxquelles il ne trouvera jamais une réponse qui soit fondée dans la structure du texte⁹. Car le mode même de la narration et le projet qui le structurent sont volontairement marqués d'incomplétude :

« Dans l'histoire d'Isaac, ce n'est pas simplement l'intervention de Dieu au commencement et à la fin, mais aussi les éléments de fait et la psychologie des personnages qui restent obscurs, suggérés, mystérieux. *C'est pourquoi un tel récit exige une réflexion qui l'approfondit et l'interprète, il appelle les interprétations*¹⁰. »

Cette approche de la *mimésis* par Auerbach est une sorte de révélateur de la spécificité de la liturgie de la tradition judéo-chrétienne : pour le dire de façon schématique, la grande tradition liturgique chrétienne aussi bien en Orient qu'en Occident était pour ainsi dire prise dès les origines entre deux manières de se référer à la réalité mystérieuse qu'elle avait fonction de célébrer. Pour reprendre une terminologie balthasarienne, la *mimésis* de la tradition biblique était

9. J'aurais tendance à voir dans cette apparente insuffisance du texte l'origine profonde de toute la littérature rabbinique (*Mishna* et *Talmud*). Contrairement à ce qu'on imagine trop hâtivement, le commentaire talmudique ne provient ni de l'obscurité du texte, ni de son art à évoquer une présence ou une réalité dans leur plénitude : c'est plutôt l'art de « colmater les brèches ». Le Talmud est comme un ciment textuel de la Torah, texte à la *mimésis* lacunaire, dans l'ouverture à une présence sans cesse convoquée et invoquée. De la même façon (et dans un réflexe comparable), la première génération chrétienne écrira les textes fondamentaux de sa foi en se concentrant méthodiquement sur l'accomplissement (on pourrait dire le « remplissage » des Écritures). Là encore, la typologie et l'allégorie néotestamentaires, si chères au Père de Lubac, procèdent du constat que le texte sacré « ne nous a pas tout dit » et que son art d'ouvrir à la présence se faisait sur le mode du manque et de l'incomplétude...

10. Erich AUERBACH, *Mimésis*, p. 24 (souligné par nous).

un style du *fragment*, de la suggestion et de la présence incomplète, sur fond d'obscurité et de refus de l'exhaustivité ; la *mimésis* de tradition grecque était un style de la totalité, le souci de rendre sur le mode de la proximité et de l'exhaustivité, en mettant en œuvre tous les moyens possibles pour évoquer voire même imposer la présence et l'action des héros dans le récit poétique. Sans vouloir tomber dans une antinomie excessive, on voit clairement deux styles qui structurent la tradition méditerranéenne des arts du récit dans leur plus grande diversité :

– l'un qui conduit de l'épopée homérique au *théâtre* classique à Athènes au v^e siècle, une *mimésis* fascinée par le *réel visible* ; et dans ce cas, le récit doit donner accès à la *totalité* de la présence¹¹ ;

– l'autre qui conduit du sacrifice d'Abraham à l'interdit de l'image, voyant en celle-ci un mode de présence qui détourne le regard humain qu'elle veut orienter vers le *réel invisible* ; et, dans ce cas, le récit ne fait que suggérer sur un mode *fragmentaire et intentionnellement déficient*, la présence qui ne peut se révéler sur le seul mode de la parole et de l'image.

La compréhension de la liturgie chrétienne s'enracine délibérément dans la tradition biblique avec les traits que nous venons de rappeler. Mais il faut bien reconnaître que la tradition occidentale a, surtout durant le second millénaire marqué un certain penchant pour une certaine théâtralisation historicisante de la célébration du mystère. Est-ce vraiment un hasard si au moment où les chrétiens d'Orient développent l'iconostase, ceux d'Occident développent les fameux mystères (sans majuscules) qui sont joués sur les parvis des églises et qui donnent lieu d'ailleurs à une floraison littéraire d'une extraordinaire qualité, à une mise en scène dont la créativité imaginative et la sensibilité aux grands thèmes anthropologiques de l'époque révélaient une extraordinaire finesse, à un choix narratif

11. Se pose évidemment ici la question de savoir pourquoi Platon a eu la quasi «révélation» d'un monde invisible et fondateur, selon lui de l'expérience philosophique. La question dépasse le cadre de la réflexion sur la liturgie, mais on notera comment le terme de *philosophie* déjoue le procédé de la *mimésis* le plus prisé à son époque (le *théatron* comme vision panoramique et civique de l'homme face au Destin) et le réutilise dans la dramatique du dialogue philosophique qui n'aboutit jamais à la vision, tout en postulant cette vision comme possible voire nécessaire à l'achèvement de l'homme (la mort comme vision plénière de l'invisible). On comprend pourquoi les premiers théologiens chrétiens se sont sentis à l'aise dans la critique platonicienne de la *mimésis*.

« *Les images liturgiques sont des images folles* »

qui se concentrerait précisément sur la Passion ? On dira évidemment que les mystères sont restés sur le parvis et ne sont pas entrés dans les lieux de culte. Soit ! Mais on ne doit pas se cacher ce que révélait une telle création littéraire et son succès populaire (qui, comme par hasard, est restée encore vivante dans la Bavière d'aujourd'hui et dans certaines régions d'Europe centrale). Cette *mimésis* de la théâtralisation n'a jamais pu se produire en régime de liturgie orientale (ce n'était peut-être pas l'envie qui leur manquait).

Les splendeurs baroques qui firent de Rome la référence du grand renouveau urbanistique et plastique de l'Europe relèvent de la même économie : les trompe-l'œil et les plafonds qui nous ouvrent des perspectives sur l'invisible manifestent le goût (et le génie) de nous faire voir l'invisible : même économie de la *mimésis* qui cherche à dire tout ce qui peut être dit du Mystère. Entre la figure iconique dans son regard face à face et sa stylisation extrême du corps¹² et le corps baroque à la mystique sensuelle et au regard extatique et souvent fuyant, on mesure le fossé qui s'est creusé au fil des siècles et l'on peut mieux comprendre pourquoi la piété latine a sans cesse été tentée par une théâtralisation et une historicisation de la liturgie, surtout à l'époque moderne. De ce point de vue, même si la bataille de *l'Art Sacré* en 1954 manifestait un attachement au style mimétique que l'on considérait comme traditionnel et normatif¹³ de la part d'une grande majorité de catholiques français, elle est cependant l'indice historique certain qu'une nouvelle approche de l'art sacré plus authentique par rapport à ses racines redevenait possible : paradoxalement, les artistes travaillant aux côtés du Père A.-M. Couturier nous faisaient redécouvrir à quel point « les insensés ignorent que souvent la moitié vaut mieux que le tout »¹⁴.

12. On notera que, de ce point de vue, l'art roman – particulièrement l'art roman de Catalogne et du sud de la Gaule est encore infiniment proche de la tradition iconique telle qu'elle s'est stabilisée en Orient. Même approche du visage et du corps ; même sens de l'ellipse et de l'omission, même perception de l'espace pictural comme *fragment* (les espaces peints sont soigneusement compartimentés et articulés en conséquence).

13. Sur ce sujet, on lira l'article très suggestif de Bernadette LOPEZ, « Le Crucifix d'Assy : la foi mise en danger ? », dans *Pierre d'angle* 8 (2002), p. 165-186, qui explique la grande réticence voire l'hostilité des milieux catholiques à l'introduction de l'art non figuratif dans les œuvres religieuses et culturelles.

14. Vers tiré du prologue pour *Les Travaux et les jours* d'Hésiode cité par Hans Urs von BALTHASAR en exergue de son ouvrage *Das Ganze im*

II. En célébrant le *Triduum*

Tout ce que nous venons de dire pourrait sembler hors sujet par rapport au sujet annoncé. Nous pensons au contraire que c'est probablement le seul moyen d'éclairer ce moment central et structurant de la liturgie chrétienne, particulièrement dans les deux traditions d'Orient et d'Occident qui, sur ce point, dans ce qu'elles ont de plus profond, ne sont pas dans une situation de rupture ou de division : c'est vraiment la même Pâque que nous fêtons et selon la même *mimésis*. Nous ne traiterons ici que de la tradition latine, sur le mode de l'esquisse.

Premier repère : le « sujet » du Triduum

La première équivoque porte sur la question : « De qui ou de quoi s'agit-il dans la célébration du *triduum* pascal ? » On a envie de répondre comme si c'était évident : du Christ dans sa Pâque... Or, le Christ dans sa Pâque est unique et unique est l'événement divino-historique de sa mort et de sa Résurrection. Lorsque nous célébrons cette Pâque unique, le sujet, c'est nous, ou plus exactement *lui effectuant sa Pâque en nous*¹⁵. On est donc d'emblée averti : le *triduum* ne servira pas à répéter dans l'exhaustivité de la présence ce qui s'est passé mais à recueillir dans l'aujourd'hui pascal les fruits de cet acte unique et insurpassable de salut pour toute l'humanité. Et donc le sujet propre de la célébration pascale est l'Église, et potentiellement toute l'humanité, en tant qu'elle est appelée à recevoir les fruits de cette Pâque. Le mode ou le style propre de la célébration (sa *mimésis*) ne sera donc pas dans la *redite* obsessionnelle ou compulsive de l'événement source mais dans la mise en œuvre de tous les moyens qui permettent à cet événement de trouver dans chaque assemblée, en chaque lieu, chaque année la plénitude de salut qu'il offre sur le mode de la surabondance. On retrouve donc au cœur de la célébration pascale le thème biblique de la configuration cher à saint Paul, à condition d'en saisir le sens de façon rigoureuse : la configuration n'est pas la conformité par uniformisation au modèle

Fragment : Aspekte einer Geschichtstheologie, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990.

15. On retrouve ici les trop fameuses questions qui ont tourné pendant quatre siècles de controverse avec les Réformés sur la question de l'unicité ou de la répétition du sacrifice. L'ensemble de la littérature théologique démontre à l'évidence que la réflexion liturgique n'était pas le principe de solution...

« *Les images liturgiques sont des images folles* »

idéal, elle commence par la reconnaissance de la disproportion ontologique entre celui qui reçoit et celui qui donne : celui qui donne, c'est le Fils fait chair, mort et ressuscité pour nous, dont la chair est source infinie et plénière de salut, c'est le Christ ressuscité comme totalité du salut : et celle qui reçoit, c'est l'Église dans les limites de sa condition historique et de son devenir orienté vers son Seigneur. Inutile donc que celle qui reçoit le don du salut dans l'humilité de sa condition présente essaye d'une manière ou d'une autre de représenter la plénitude du Sauveur qui la comble : nous sommes d'emblée dans le *fragmentaire*, le déficit, l'énigme de ce qui est donné sans qu'il apparaisse en pleine lumière. Méconnaître le statut présent dans la célébration de la liturgie, c'est risquer de s'exposer à l'illusion trompeuse selon laquelle nous serions déjà parvenus au but : la célébration du *triduum* est l'anticipation de la plénitude eschatologique du salut, elle n'en est pas le substitut provisoire qui ne pourrait que nous décevoir...

Une multiplicité de plans superposés : le Jeudi saint

Si c'est l'Église qui est le « sujet » du *triduum*, on comprendra que la liturgie est pour elle le moyen d'actualiser en elle-même et pour elle-même, cette *mimèsis*, ce style par lequel elle se reconnaît configurée à son Seigneur. La richesse liturgique du *Triduum* n'est pas la résultante d'une accumulation de détails historicisants, mais *la mise en œuvre de tout ce qui constitue l'Église comme destinataire du salut* au nom de et pour toute l'humanité :

– On considère trop facilement que le *triduum* consiste dans la célébration des grands offices (Messe en mémoire de la Cène du Seigneur ; Office de la Passion du Seigneur ; Vigile pascale), mais c'est oublier beaucoup de choses : tout d'abord le fait que le Jeudi saint, on célèbre aussi la Messe chrismale. Les habitudes récentes veulent que, pour des raisons de commodité, on en déplace la célébration quelques jours avant afin de permettre la participation du plus grand nombre possible de prêtres : c'est louable, mais en même temps on perd l'une des connotations les plus spécifiques du Jeudi saint : la mise en évidence du sacerdoce des fidèles par la participation de *tous les baptisés* au sacerdoce du Christ grand prêtre par l'onction de saint chrême qui achève et accomplit le baptême ; l'onction d'huile des catéchumènes dont ils sont marqués lors de leur admission dans l'Église en vue du baptême vient aussi renforcer cette dimension du sacerdoce universel des baptisés ; enfin l'huile sainte pour l'onction des malades rappelle aussi la possibilité pour

tout membre du Christ souffrant de participer à la passion du Christ en croix. C'est dire à quel point l'entrée dans le *triduum* se passe non pas simplement par la mémoire de la Cène, mais aussi et d'abord par le *rappel de la condition de tous les baptisés*¹⁶ comme investis du sacerdoce qui leur donne de participer à la grâce du salut.

– Une autre célébration antique, liée au Jeudi saint et qui a quasiment disparu de la mémoire du peuple de Dieu – à l'exception peut-être de quelques professeurs de liturgie qui ne font pas grand chose pour en rappeler l'importance! – est la célébration de la réconciliation des pénitents. Bien entendu, cette liturgie était plus adaptée à une époque où se pratiquait la pénitence publique : dans ce contexte, les pénitents qui avaient été exclus provisoirement de la communauté eucharistique et qui restaient généralement sur les parvis ou sous les narthex de l'église pendant les célébrations de l'assemblée, étaient réintégrés solennellement et liturgiquement dans l'assemblée liturgique¹⁷. Cette dimension a quasiment disparu de la vie liturgique de l'Église catholique : disparition irréversible ?

– Après ces célébrations, et venant comme les récapituler, la célébration de la Cène du Seigneur avec le lavement des pieds devait accueillir la plénitude du don du salut qui était fait à l'Église : l'eucharistie du Jeudi saint était donc célébrée en effet de miroir avec cette autre dimension du sacerdoce universel, la royauté de la charité et du service (qui n'est pas l'apanage des clercs). Suite à tout ce qui avait été célébré ce jour-là, cette eucharistie vespérale avait la particularité de manifester la vérité de la formule que le Concile Vatican II proposera bien plus tard, la définissant comme *fons et culmen* (source et sommet) de la vie ecclésiale. On avait alors la

16. À ce sujet, on peut se demander pourquoi il a fallu que la célébration de la Messe chrismale inclût maintenant le dialogue entre l'évêque et son presbyterium au cours duquel l'évêque demande à ses prêtres de renouveler les promesses faites au moment de leur entrée dans l'ordre des diacres. On peut évidemment justifier cette insertion par les difficultés du temps présent, mais fallait-il insérer cet interrogatoire (à vrai dire fort peu liturgique), précisément au moment où était mise en valeur le sacerdoce universel des baptisés ?

17. Ici encore, on remarquera à quel point la problématique de la pénitence individuelle a été promue de façon assez exclusive par rapport à la dimension communautaire du sacrement de réconciliation. Quand on parle de dimension communautaire de ce sacrement, on pense immédiatement aux absolutions collectives ! C'est profondément inexact et cela ne nous aide pas beaucoup à retrouver la dimension communautaire qui lui est pourtant inhérente.

« *Les images liturgiques sont des images folles* »

vision concrète de ce dont l'eucharistie était à la fois la source et le sommet.

On voit donc bien comment la journée même du Jeudi saint n'est pas focalisée sur l'institution de l'Eucharistie : ce moment existe évidemment et, pourrait-on dire, nécessairement, mais il n'est pas seul et à trop vouloir l'isoler de son contexte global, on a fini par perdre de vue ce qui fut la perspective originelle de la liturgie du Jeudi saint aux premiers siècles. Il s'agissait ce jour-là tout simplement de remettre à son vrai régime la vie ecclésiale : les pénitents étaient réconciliés ; les membres de l'assemblée retrouvaient leur identité de peuple sacerdotal et le Christ se donnait à son peuple dans le geste de la nouvelle et éternelle Alliance. Le souci n'était donc pas de refaire sur un mode pseudo historique tout ce que Jésus avait fait à la veille de sa mort (il n'y a pas l'office des « emplettes » des disciples pour préparer le repas pascal, ni une parodie du *sèdèr* pascal des juifs, tel que Jésus a pu le célébrer). Ces divers plans de la vie sacramentelle interféraient sans souci de parvenir à une sorte d'unité close sur elle-même de l'action liturgique : c'est la convergence fragmentaire de ces éléments de la vie sacramentelle qui constituait l'entrée dans le mystère de la Pâque et chaque communauté rassemblée autour de son évêque et du presbyterium découvrait ainsi son itinéraire pascal.

La nuit des signes : le Vendredi saint

L'office de la Passion du Seigneur est unique dans la tradition liturgique : à la fois, le plus dépouillé, avec le rythme le plus lent, et une grande économie de moyens. Architecturalement, il s'agit de trois plans superposés :

– La parole : à la fois parole prophétique (quatrième chant du Serviteur d'*Isaïe* 52-53), et parole de didascale (*Épître aux Hébreux* 4 et 5) et parole du récit de la Passion selon saint Jean. On remarquera que le récit choisi pour ce jour est pour ainsi dire le plus connoté symboliquement et théologiquement, non que la densité historique de la narration y soit négligée, mais elle est tout orientée vers l'intelligence du mystère, comme Jean seul a su le faire. La référence historique du récit nous est d'emblée présentée comme un accès insuffisant et fragmentaire à la vérité même de ce que célèbre l'Église : ce n'est pas le Christ souffrant et mourant qui se donne à voir, mais c'est l'Église qui est sommée de « rendre compte de l'espérance qui est en [elle] » (*I Pierre* 3, 15). Tout se passe comme si cette lecture ne pouvait en aucun cas constituer un « arrêt sur image » et invitait les auditeurs à passer à une nouvelle étape.

– L’intercession : face à ce qu’elle vient d’entendre, l’assemblée est invitée à prier à toutes les grandes intentions de la vie de l’Église et du monde. Cette prière très développée et très ancienne et qui reste le prototype de toutes les prières universelles est comme la présentation de toutes les détresses, les attentes et les souffrances de l’humanité face à la mort de son Sauveur. Il y a là un effet de miroir, comme si l’insoutenable mort du Sauveur révélait de façon plus radicale la nécessité qu’il y a pour toute souffrance et toute épreuve traversant l’humanité et son histoire, à venir s’inscrire dans l’humanité anéantie et méprisée du Christ.

– La vénération de la croix : peut-être le seul élément visuel original de la célébration. Depuis la mise en perspective du dialogue pathétique entre Dieu et son peuple dans les *Improperes*¹⁸, jusqu’au moment où chaque fidèle vient vénérer la réalité du mystère sauveur dans ce qu’elle a de plus occasionnel, un simple morceau de bois, l’assemblée est conduite au cœur du mystère : la mort de Jésus comme lieu même du surgissement du salut. Il est difficile d’imaginer plus grande pauvreté dans l’économie des signes : tout s’efface et tout disparaît.

– Dans l’Antiquité, ce jour était aliturgique et sans distribution de la communion. La structure actuelle de l’office de la Passion, depuis Pie XII, a rétabli la liturgie des présanctifiés. Une telle modification ne doit pas nous faire oublier pour autant que nous sommes en retrait par rapport à la liturgie eucharistique de la veille : l’absence voulue des paroles du Seigneur « Ceci est mon corps » a pour rôle de nous rappeler comment le don s’est accompli. Le corps eucharistique du Christ ressuscité ne nous sera jamais donné ici bas que par la reconnaissance la plus réaliste de sa mort physique.

18. On remarquera que, dans cette célébration de la Passion du Christ, on souligne généralement le caractère insoutenable du « *oremus et pro perfidis Judæis* », adjectif évidemment inexact quoi qu’il en soit de son sens étymologique et de l’excuse maladroite qu’on veut y trouver pour se défaire. Mais on oublie de dire que dans la mise en scène des Improperes, c’est l’Église elle-même qui s’expose aux reproches (*improperia*) de Dieu à son peuple. Dans ce cas de figure, c’est vraiment une œuvre de substitution qui est suggérée par *mimésis*, mais non dans le sens usurpateur du genre « ôte-toi de là que je m’y mette ! » ; c’est plutôt dans le sens autrement plus grave et dramatique de l’Église qui partage elle aussi la situation d’Israël interpellé par le Dieu saint au cœur même de son péché. On est aux antipodes de la dénonciation d’un coupable avec lequel on n’aurait rien à voir, mais on porte avec lui le poids dramatique du péché du monde. Et dire qu’il a fallu Auschwitz pour qu’on puisse aborder le problème sous cet angle...

« *Les images liturgiques sont des images folles* »

Résurrection : tout finit par un commencement

La Vigile pascale n'est pas l'accomplissement du *triduum* au sens d'une célébration « finale » : elle est un *commencement*. Ici encore, procédant par plans qui se chevauchent, le mouvement de la célébration nous fait voir sur un mode fragmentaire le surgissement au cœur de l'assemblée de la vie du Royaume, la Résurrection dont le signe par excellence sera le baptême des catéchumènes. Mais l'avènement de cette nouveauté ne se fera pas selon un autre mode que celui que nous avons précédemment décrit :

– La liturgie du feu pascal : relativement tardive dans sa forme actuelle (le feu allumé devant l'église), elle était aux origines un rite de lucernaire, geste ancien hérité de la vie domestique au moment où on allumait les lampes dans la maison avant la tombée de la nuit. Conformément à la manière juive de mesurer le jour du soir au soir, ce rite du lucernaire marquait *l'entrée dans le jour nouveau*. D'où l'importance de cette entrée dans la célébration pascale : le Carême avait commencé par les cendres, cette liturgie du feu ouvre le cœur de l'assemblée à la nouveauté de la Résurrection. La communication du feu à chaque fidèle, la procession et l'acclamation de *l'Exsultet* viennent sceller cette irruption de la nouveauté pascale au cœur de la nuit.

– La liturgie de la Parole : articulée autour de lectures qui constituent l'ultime formation des catéchumènes, on découvre les grands « commencements » de la tradition biblique : le poème de la création de *Genèse 1* ; le salut d'Isaac lors du sacrifice dont nous parlions au début de cet article, en *Genèse 22* ; la nuit du passage de la Mer rouge en *Exode 14-15* ; la résurrection des ossements desséchés en *Ézéchiel 37*. Ici encore, la Parole prophétique ne nous présente pas le mystère dans toute son exhaustivité, elle suggère plus qu'elle ne décrit ce que l'Église va découvrir à l'étape suivante.

– La liturgie baptismale : Pâques, c'est la naissance de l'Église. D'où l'importance de la reprise de l'ancienne coutume qui avait été interrompue lorsque la « vigile pascale » avait été transférée le Samedi saint au matin. Ici encore, l'importance n'est pas la mise en scène de la Résurrection du Christ : car la *mimésis* adéquate de la Résurrection de Jésus ce sont précisément les baptêmes, comme grâce de vie nouvelle accordée à l'Église en la personne des néophytes. On retrouve donc ici la même structure que ce que nous avons décrit dans les précédentes étapes.

– Enfin, la célébration de l'Eucharistie avec la première communion des catéchumènes.

THÈME _____ **Daniel Bourgeois**

Pour conclure, voici une citation de Pie Duployé qui formule en quelques lignes ce qu'on pourrait appeler le « bon usage de la liturgie » :

« Les images liturgiques sont des images folles. Comme les personnages du Gréco, elles sont soulevées par un vent invisible. Il ne faut pas courir après elles avec un filet à papillons. Ce sont des images souvent incohérentes et parfois difficilement composantes. Elles sont surtout intensément travaillées par un intense mouvement de dépassement intime qui fait qu'on s'attache de moins en moins à elles et de plus en plus à ce qu'elles préfigurent. C'est le primat de la matière poétique sur la matière évoquée. L'objet selon la parole de Bazaine, l'objet "réel" n'a jamais été, en un temps quelconque, la "fin" de l'œuvre d'art. De la liturgie, on peut dire qu'elle aussi par essence est non figurative. Elle n'est comprise et aimée que par ceux qui voient plus loin qu'elle.

Les images liturgiques, les images bibliques enfin sont des images amoureuses, qui ne sont comprises que par des amoureux [...] La recreation, la recoloration perpétuelle du monde dans un seul être, telles qu'elles s'accomplissent par l'amour, éclairent en avant de mille rayons la marche de la terre. Chaque fois qu'un homme aime, rien ne peut faire qu'il n'engage avec lui la sensibilité de tous les hommes¹⁹ ».

Daniel Bourgeois, né en 1946, études de philosophie et de théologie au studium dominicain du Saulchoir. Professeur de théologie au grand Séminaire d'Aix-en-Provence et à la faculté de Théologie de Fribourg (Suisse). Dirige la revue *Pierre d'angle* avec Guy Bedouelle. Avec André Gouzes et Jean-Philippe Revel, il réalise le projet d'une liturgie en langue française (*Liturgie chorale du peuple de Dieu*). Il a dirigé la rédaction d'un parcours catéchétique (*C'est toi, Seigneur*), écrit des ouvrages sur le problème des ministères dans l'Église, une synthèse de théologie pastorale (collection *Amateca*) et prépare la publication de sa thèse soutenue en 2007 sur la structure ontologique de la sacramentalité.

19. Pie DUPLOYÉ, *Les origines*, p. 264-265.

Ian KER

Sens et importance de la conversion de Newman

La conversion du Vénérable John Henry Newman, voici un peu plus de 150 ans, avait une portée prophétique qui ne prend tout son sens qu'aujourd'hui.

La réception de Newman dans l'Église catholique romaine, le 9 octobre 1845, fut comprise, à l'époque, de trois manières. Pour de nombreux tractariens¹, ce fut un coup fatal qui semblait mettre fin à la tentative d'affirmer ou de rétablir le caractère catholique de l'Église d'Angleterre. Pour le protestant anglais moyen, cela confirma les soupçons qu'il avait toujours nourris à l'égard du tractarianisme : ce n'était qu'un mouvement romanisant et si Newman n'était pas à la solde de Rome, il était pour le moins un pion involontaire dans les mains du Pape, toujours prêt à attaquer l'indépendance protestante du peuple anglais. Nicolas Wiseman enfin, qui devait être le premier archevêque de Westminster lors de la restauration de la hiérarchie catholique, vit là l'amorce d'un retour des anglicans à la foi catholique.

Aucune de ces façons de voir ne se révéla tout à fait exacte, même si chacune d'elles comportait des éléments de vérité. La conversion

1. On appelait ainsi les partisans du « mouvement d'Oxford » dont Newman était un des leaders, à cause des « tracts théologiques » qu'ils publiaient. Ce mouvement, qui eut une profonde influence sur l'Église anglicane et qui donna naissance à l'anglo-catholicisme, avait pour but de la rénover en la rapprochant des origines chrétiennes.

de Newman conduisit en effet nombre de ses disciples tractariens à rejoindre Rome, et elle en amena d'autres, comme il le craignait, à abandonner leurs nouveaux principes catholiques et même dans certains cas à renoncer à toute forme de christianisme orthodoxe. Mais, elle ne mit pas fin au mouvement : le tractarianisme s'épanouit pleinement en un anglo-catholicisme qui, en proposant les formes de dévotions et de pratiques catholiques que Newman avait déjà envisagées comme nécessaires pour empêcher les plus jeunes des tractariens de rejoindre Rome, permit à de nombreux anglicans de ne pas quitter l'Église d'Angleterre. De ce point de vue, les soupçons protestants s'avèrent exacts : les principes du tractarianisme devaient logiquement conduire à une forme de religion difficile à différencier du « papisme ». Mais l'Église d'Angleterre fut certainement renforcée, du moins dans sa mission dans les quartiers pauvres, par cette nouvelle aile anglo-catholique. Sa présence rendit aussi plus crédible la vieille assertion selon laquelle l'anglicanisme était un catholicisme « réformé ». Paradoxalement, l'anti-romanisme devait bientôt devenir la marque d'un certain type d'anglo-catholicisme. Quant aux catholiques romains eux-mêmes, Wiseman avait suscité à Rome l'espoir d'un effondrement imminent de l'Église d'Henry VIII, espoir qui se révéla illusoire. Néanmoins l'exemple de Newman ne cessa pas d'inspirer les anglicans de la High Church, dont tant de membres allaient le suivre, y compris certains de ses responsables les plus importants ; ce fut l'occasion d'une constante déperdition des forces de l'anglo-catholicisme.

En ce qui concerne Newman lui-même, l'expérience personnelle de la souffrance et du choc qu'il éprouva en passant de l'Église d'Angleterre à l'Église de Rome le mettait très mal à l'aise à l'égard de toute forme de triomphalisme injustifié. L'indifférence des catholiques à l'égard des difficultés et de la sensibilité des anglicans le faisait autant souffrir que le ressentiment des anglo-catholiques à l'égard de la trahison supposée des convertis. Au cours des années qui suivirent sa conversion, il se trouva de toute part en butte à des soupçons et à une hostilité croissants. La publication en 1859 de son célèbre article *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*² dont l'un des évêques anglais dénonça le contenu à Rome, le discrédita auprès des autorités romaines. En outre, le mouvement ultramontain qui se développait à l'intérieur de l'Église catholique incluait certains des convertis les plus marquants qui avaient suivi

2. *Sur la consultation des fidèles en matière de doctrine.*

Sens et importance de la conversion de Newman

Newman – notamment le futur archevêque de Westminster, le cardinal Manning, qui allait jouer un rôle prépondérant dans les travaux de Vatican I. Comme Newman ne fut jamais un libéral à la manière de Döllinger ou d’Acton, il devint inévitablement le point de ralliement des modérés opposés aux excès des extrémistes ultramontains. Ceux-ci faisaient pression en faveur d’une définition de l’infaillibilité pontificale beaucoup moins restreinte que celle qui fut finalement retenue. Dans le climat d’autoritarisme de l’époque, on ne pouvait exclure une censure, voire une condamnation, officielle de Newman.

Au cours des années 1860, on commença à parler des difficultés de Newman. Des bruits circulèrent, y compris dans les journaux, selon lesquels il était sur le point de quitter l’Église catholique – si ce n’était déjà fait. Tout naturellement cela suscita de la sympathie chez les anglicans et de vieux collègues et amis reprirent contact avec lui, bien souvent après des années de silence. Mais le démenti formel de Newman concernant une quelconque intention de rejoindre une Église qu’il considérait comme schismatique était en parfait accord avec ses *Lectures on Certain Difficulties Felt by Anglicans in Submitting to the Catholic Church*³. Celles-ci avaient été prononcées en 1850 dans le sillage de « l’affaire Gorham », au cours de laquelle une juridiction d’État avait établi que la régénération par le baptême n’était pas une doctrine essentielle de l’Église d’Angleterre. Ces textes polémiques avaient pour but de convaincre les anglo-catholiques que le tractarianisme menait logiquement à Rome. De fait, après cette affaire, c’est à cette conclusion qu’arrivèrent nombre de tractariens, dont Manning. Ces conférences sont parmi les premiers et certainement les plus brillants exemples d’une controverse qui oppose, dans le prolongement du mouvement d’Oxford, catholiques romains et anglo-catholiques : est-il légitime de faire de l’Église anglicane une « branche » de l’Église, est-il nécessaire d’être en communion avec le Saint-Siège ? Les autorités de l’Église choisie par Newman ne semblaient pas cependant lui avoir réservé un traitement très bienveillant. Ce fait ne lui attira pas seulement une grande sympathie de la part des membres de la High Church, mais elle persuada nombre d’entre eux qu’au plus profond de son cœur Newman regrettait sûrement son ralliement à Rome, d’autant plus que les successeurs des premiers tractariens avaient gagné tant de batailles au sein de l’Église d’Angleterre.

3. *Conférences sur certaines difficultés ressenties par les anglicans à se soumettre à l’Église catholique.*

Voici qui nous amène à la deuxième étape de la «réception» de la conversion de Newman : la publication en 1864 de l'*Apologia pro Vita Sua*⁴, où il relate l'histoire du cheminement théologique qui aboutit à la conversion de 1845. En vérité, le livre ne s'arrête pas là ; il se conclut par un long chapitre intitulé « Mon état d'esprit depuis 1845 ». Newman n'y entreprend pas seulement de défendre le catholicisme, mais il le fait de manière à manifester son désaccord avec l'ecclésiologie ultramontaine. Formulée certes avec prudence, cette note critique impressionna cependant ceux qui pensaient que les catholiques étaient nécessairement monolithiques dans leur théologie. En plusieurs passages de son livre, Newman se montrait on ne peut plus Anglais aux yeux de lecteurs persuadés que le catholicisme romain était par nature une religion étrangère, non-anglaise. Mais le livre était aussi, bien sûr, une évocation convaincante de son passé anglican ; celle-ci se montrait fatalement critique, aussi bien dans ce qu'elle disait que dans ce qu'elle taisait, mais sur un ton toujours plein d'affection, voire de nostalgie. Les lecteurs non conformistes⁵ furent, eux aussi, impressionnés par la totale sincérité de l'*Apologia*. L'ouvrage avait beau affirmer clairement et sans l'ombre d'un doute que Newman n'avait aucune intention de réintégrer l'Église d'Angleterre, il fournissait malgré lui des arguments à ceux qui persistaient à croire que sa conversion avait été une tragique erreur. N'était-ce pas une réaction de la sensibilité bien connue de l'auteur à l'insensibilité totale des autorités anglicanes ? Celles-ci avaient montré si peu de sympathie pour les premiers tractariens, et avaient si sévèrement condamné la tentative de Newman d'interpréter les trente-neuf Articles de l'Église d'Angleterre dans un sens catholique avec le *Tract 90* (1841)⁶...

Quelles que soient les idées qu'aient pu se faire tels ou tels anglicans, il est certain que l'*Apologia pro Vita Sua* avait un ton nettement irénique et qu'on peut la considérer comme un jalon significatif sur la route de l'œcuménisme. Newman avait déjà été l'auteur, dans sa période anglicane, de deux ouvrages théologiques importants qui,

4. Titre de l'autobiographie de Newman.

5. C'est-à-dire les protestants n'appartenant pas à l'Église anglicane.

6. Les 39 articles sont un ensemble de formules dogmatiques qui définissent la position doctrinale de l'Église d'Angleterre. Élaborées au XVI^e s., elles permettent une certaine marge d'interprétation, mais la tentative sans doute impossible de Newman allait trop loin ; elle suscita de violentes réactions et aboutit à une condamnation et à la suppression des tracts, dont le tract 90 fut le dernier.

Sens et importance de la conversion de Newman

à l'époque, devaient participer à la tentative tractarienne de frayer une *via media* entre Rome et Genève. Mais ce sont aussi des travaux pionniers qui anticipent la théologie œcuménique la plus féconde de la fin du xx^e siècle. Les *Lectures on the Prophetic Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism*⁷ (1837) et les *Lectures on Justification*⁸ (1838) remontent toutes deux en effet au-delà de la scolastique médiévale où s'enracinent à la fois le protestantisme réformé et le catholicisme tridentin, et retournent aux Pères de l'Église comme au jaillissement originel et à la source de la Tradition. On peut penser que l'œuvre théologique la plus créative de Newman concerne le problème de la justification qui, après tout, se trouvait déjà au cœur de la Réforme. Il y applique la même méthode que pour la question délicate de la relation entre Écriture et Tradition : jusqu'où la controverse est-elle purement terminologique et aggravée par des malentendus, jusqu'où la lumière de la patristique peut-elle dissiper les obscurités de la pensée moderne ?

L'ecclésiologie que Newman, en tant que catholique, se trouva contraint de constituer au coup par coup, commença par un exemple de ressourcement⁹ : dans *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine*¹⁰, l'histoire de l'hérésie arienne lui fournit le fondement théologique de ce qu'il considérait comme la place légitime des laïcs dans l'Église. La préoccupation œcuménique est plus en évidence dans les derniers chapitres de l'*Apologia*. Il en est de même dans *A Letter to the Duke of Norfolk*¹¹ (1875), où l'infailibilité pontificale est traitée de façon modérée et nuancée, et dans sa préface de 1877 à la *Via Media* qui porte sur les trois « fonctions » de l'Église¹².

Le besoin urgent d'une théologie scripturaire et patristique de l'Église se faisait alors sentir pour contrebalancer les excès ultramontains : la définition de 1870 de l'infailibilité pontificale avait manifestement besoin d'être située dans un contexte plus large, que Vatican I aurait difficilement pu offrir même s'il n'avait pas été contraint de suspendre précipitamment ses travaux. Au cours des années suivantes, Newman avait coutume de prédire qu'un autre concile viendrait compléter ce qui était inachevé et par conséquent

7. *Conférences sur le rôle prophétique de l'Église considéré dans ses rapports avec le catholicisme romain et le protestantisme populaire.*

8. *Conférences sur la Justification.*

9. En français dans le texte.

10. Voir note 2.

11. *Lettre au Duc de Norfolk.*

12. Prophétique, sacerdotale et royale.

déséquilibré dans Vatican I. L'histoire de l'Église primitive lui avait appris qu'un concile en modifiait un autre, « comme si l'Église atteignait à la vérité parfaite à coup de déclarations successives et opposées, qui se perfectionnent, se complètent, se compensent les unes les autres »¹³.

Cette prédiction trouva, à l'évidence, un magnifique accomplissement dans *Lumen Gentium*, la constitution sur l'Église qui est de fait le document central de Vatican II. Mais si on appelle souvent ce concile « le concile de Newman », ce n'est pas seulement pour son ecclésiologie scripturaire et patristique (par opposition à l'ecclésiologie néo-scolastique) ; c'est parce que Newman avait bien vu qu'un réel besoin de renouveau et de réforme se faisait sentir à l'intérieur de l'Église. Il avait bien compris aussi que celle-ci devait engager le dialogue avec le monde moderne, ce qu'avait refusé le *Syllabus* et qu'allait entreprendre la constitution *Gaudium et Spes* de Vatican II. Qui plus est, le Pape Jean XXIII n'avait pas convoqué le concile dans le seul but de l'*aggiornamento* mais aussi avec le désir de restaurer l'unité des chrétiens, « dont l'absence », comme l'avait écrit Newman « est un si grand triomphe et un si grand avantage pour les ennemis de la Croix »¹⁴.

L'heure de Newman semblait en effet avoir sonné. C'est au cours de la période conciliaire qu'on a assisté à la deuxième étape de la réception de la conversion de Newman. Loin d'être encore une source de controverse ou d'embarras, l'événement de 1845 prenait un éclat étonnant à la lumière de Vatican II. Après tout, l'Église catholique elle-même était apparemment revenue à la théologie scripturaire et patristique que Newman, avec sa culture anglicane, avait apportée avec lui en y entrant – pour découvrir que cette théologie était suspecte au sein de l'Église ultramontaine de Pie IX. Peut-être éprouvait-on le sentiment, dans certains milieux, que Newman dans sa période anglicane avait déjà vécu comme une sorte de catholique à la Vatican II. On pouvait donc considérer sa soumission à Rome soit comme un signe avant-coureur de la réunion avec Canterbury qui, pour beaucoup, n'était qu'une question de temps, soit comme une démarche sans doute nécessaire en son temps mais qui était aujourd'hui de toute évidence hors de propos.

13. *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (=LD), ed. C. S. Dessain, et al., vols. I-VI (Oxford: Clarendon Press, 1978-84), VII-XXII (Londres, 1961-1972), XXIII-XXXI (Oxford: Clarendon Press, (1973-77) ; ici XXV, p. 310.

14. LD, 24: 22.

Sens et importance de la conversion de Newman

On aurait pu croire que Newman était le saint patron qui avait inspiré les « accords » de la Commission internationale anglicane-catholique romaine qui commença ses travaux peu après la fin du concile. On était sûr en tout cas au début des années 1970, dans les milieux faisant autorité, qu'il faudrait moins d'une génération pour réaliser l'unité entre les deux communions. Newman, lui, aurait certainement été moins optimiste. Ce fut d'ailleurs à cette époque que furent publiées pour la première fois certaines de ses lettres fort importantes sur la question. Si elles avaient été plus largement connues, elles auraient peut-être refroidi un peu l'euphorie irréaliste de l'époque.

Car dans les années 1860, quand les espoirs de réunion commençaient à se faire jour et avant qu'ils ne soient anéantis par la définition de l'infaillibilité pontificale, Newman éprouva une sympathie modérée pour ces premières initiatives œcuméniques, car il ne croyait absolument pas à la possibilité d'une réunion institutionnelle de Rome et de Canterbury. Dépourvu du sectarisme et de l'étroitesse d'esprit de ses coreligionnaires, il était loin certes de minimiser l'importance de ce qui était commun aux deux confessions ou de sous-estimer les barrières psychologiques qui empêchaient des gens de bonne foi de devenir catholiques. Mais, à la différence de certains œcuménistes catholiques enthousiastes, il trouvait difficile de voir la « véritable flamme » du catholicisme « brûler au milieu des cendres » de la religion anglaise, difficile aussi de prétendre que l'anglicanisme était autre chose « que le tombeau de ce qui un jour avait été vivant, la cassette d'un trésor disparu »¹⁵.

Quant au rêve d'une réunion institutionnelle, il lui semblait que ce serait ni plus ni moins qu'« un miracle – au sens où ce serait un miracle de voir la Tamise changer de cours ». L'analogie lui semblait convenir car l'Église d'Angleterre ressemblait au « *lit d'une rivière, creusé au cours des âges à l'occasion de faits extérieurs, d'aménagements d'ordre politique, civil et social. Considérée dans sa structure elle n'a jamais été que partiellement catholique. Si ses rites le sont pour l'essentiel, ses Articles descendent historiquement de Luther et Calvin. Et son organisation ecclésiastique a toujours été érastienne* »¹⁶ dans son principe fondamental. Rendre catholique cette entité réelle, visible, tangible serait tout simplement créer un

15. *LD*, 20 : 71 ; 21 : 249.

16. L'érastianisme est une théorie politique élaborée au XVI^e s. qui subordonne l'Église à l'État y compris en matière religieuse.

*être nouveau – changer une panthère en biche*¹⁷. Il y a beaucoup de points communs entre une panthère et une biche. Pourtant elles sont dotées de natures différentes et changer l'une en l'autre serait non pas une évolution mais une destruction et une nouvelle création. On pourrait y parvenir sans miracle au cours d'une suite de siècles, mais dans une période déterminée, non¹⁸ ».

Une telle transformation était-elle en effet probable dans un délai donné? Là encore, Newman était très sceptique. Même si l'anglo-catholicisme gagnait encore du terrain dans l'Église d'Angleterre, il n'en était pas moins vrai, comme il l'avait fait remarquer des années plus tôt, qu'anglicanisme et catholicisme étaient deux religions différentes qui s'appuyaient sur des « principes différents ». En dépit de leurs points communs, « toute leur structure interne est différente »¹⁹.

De plus, en dépit du succès apparent du tractarianisme, Newman n'était nullement sûr qu'il se propagerait de façon aussi inévitable que certains le supposaient. Après tout, le Mouvement d'Oxford avait lui-même été une réaction contre le rationalisme desséché du XVIII^e siècle; pourquoi donc n'y aurait-il pas une autre réaction, contre l'anglo-catholicisme cette fois, de la part de l'aile libérale grandissante de l'Église d'Angleterre? Et puis il fallait aussi compter avec le parti évangélique encore puissant, sans oublier « le parti érastien qui les englobe tous les trois et contre lequel il n'y a pas de réaction pour l'instant mais qui a toujours été, et qui est le *fondement* de l'anglicanisme ». L'Église d'Angleterre avait été d'emblée établie comme église d'État, avec le roi pour chef. C'était ce caractère « établi » de l'Église que Newman considérait comme le ciment qui faisait tenir ensemble ses éléments si disparates. Quoi qu'il en soit du clergé, si on considérait les laïcs, seule « une fraction » d'entre eux était anglo-catholique, une grande partie évangélique, une plus grande libérale et une plus grande encore [...] sans foi du tout »²⁰.

Newman déplorait le sectarisme et l'étroitesse des ultramontains, mais il était sûr qu'une réaction à leur égard se produirait dans le catholicisme, tout comme il avait prophétisé qu'un autre concile situerait la définition de l'infailibilité pontificale dans un contexte ecclésiologique plus vaste. Pour qu'on puisse espérer en un avenir œcuménique meilleur, il fallait tout simplement que l'Église d'Angleterre devienne

17. Allusion au poème de Dryden (1687), *The Hind and the Panther*, qui défend l'Église catholique (la Biche) contre l'Église anglicane (la Panthère).

18. *LD*, 22 : 170-171.

19. *LD*, 12 : 234.

20. *LD*, 22 : 171.

Sens et importance de la conversion de Newman

plus « catholique » et l'Église catholique romaine plus « chrétienne ». Mais à mesure que les années passaient et qu'il observait ce qui se passait dans l'Église d'Angleterre, il en vint de plus en plus à craindre que l'anglicanisme « se libéralise si radicalement [...] qu'il ne soit plus qu'un simple ennemi de la vérité »²¹.

La décision de l'Église d'Angleterre et d'autres provinces de la communion anglicane de modifier le statut historique du ministère ordonné en admettant des femmes à l'épiscopat et à la prêtrise aurait sûrement paru à Newman sonner le glas du mouvement d'Oxford et de la théorie anglo-catholique de la « branche ». Cette théorie consiste à soutenir que, quoi qu'il ait pu se produire lors de la Réforme anglaise, l'Église d'Angleterre conserve les éléments essentiels de la catholicité primitive. L'Église de Rome avait pu y faire quantité d'ajouts, mais l'anglicanisme était resté fermement attaché au dépôt apostolique défini par les conciles œcuméniques de l'Église non divisée. Seul un autre concile du même type, selon le point de vue classique des anglo-catholiques, pourrait autoriser développements ou modifications de la foi et de l'observance traditionnelles communes à Canterbury, Constantinople et Rome.

L'effondrement et la désintégration de l'anglo-catholicisme qui suivit la décision d'ordonner des femmes (1992), peuvent passer à juste titre aux yeux des historiens pour le point extrême du déclin progressif du mouvement depuis son apogée dans les années 1930. C'est la question du développement doctrinal qui fut le facteur décisif qui conduisit Newman à quitter l'Église d'Angleterre. De la même façon, c'est le problème de savoir comment rester fermement attaché aux principes et à la tradition catholiques sans se scléroser qui est au cœur des difficultés de l'anglo-catholicisme à notre époque, en particulier depuis les années 1960 où l'émergence d'une nouvelle et vigoureuse école libérale de théologie à l'intérieur de l'Église d'Angleterre coïncida avec des changements radicaux dans l'Église catholique.

Nous voici donc déjà arrivés à ce qui est, à mon sens, la troisième étape de la réception de la conversion de Newman : la compréhension de son importance historique. Elle ne relève qu'en partie de ce que Newman considérait comme la conséquence logique et inévitable des principes du tractarianisme. De fait, il ne se départit jamais du point de vue qu'il avait exprimé avec tant de vigueur dans *Lectures on Anglican Difficulties*, à savoir que l'anglo-catholicisme était intrinsèquement illogique et contradictoire. En 1882, devenu cardinal, il

21. *LD*, 21 : 299.

écrivait qu'en dépit de leur engagement, voire de leur héroïsme face à la persécution, ce dont manquaient les ritualistes anglo-catholiques était « un fondement intellectuel – que les évangéliques me semblent avoir suffisamment pour les besoins de l'action »²². L'absence de toute véritable autorité en faveur de la position anglo-catholique, qui contredisait si manifestement les faits historiques de la Réforme anglaise, semblait de plus à Newman être porteuse des germes du libéralisme théologique. Une religion sans l'autorité de la Bible pour l'évangélisme ou sans l'autorité du magistère pour l'Église catholique ne pouvait qu'être « une forme de libéralisme », quelle que soit la place qu'y tenaient la liturgie et les sacrements²³.

Ce qui gênait surtout Newman dans l'anglo-catholicisme était l'usage du « jugement privé », auquel il objectait déjà en tant qu'anglican. C'est à partir de leur lecture des Pères et de leur interprétation personnelle des formulaires doctrinaux et de la liturgie de l'Église d'Angleterre que les anglo-catholiques devaient décider de ce qui constituait le catholicisme. Même l'approche théologique du parfait orthodoxe qu'était E.B. Pusey, qui avait succédé à Newman comme chef des tractariens, lui paraissait conduire à « abandonner complètement la doctrine »²⁴. Pourquoi ? Parce que Pusey ne cherchait pas « à en référer à une autre autorité que sa propre interprétation des Pères »²⁵. En dernier ressort, son autorité, c'était lui. Quand *Lux Mundi*, une collection d'essais de libéraux anglo-catholiques, parut en 1889, un an avant la mort de Newman, celui-ci admit que c'était le « finale » du mouvement d'Oxford et on dit qu'il fit cette remarque : « C'est la fin du tractarianisme. Ils lâchent tout »²⁶.

Beaucoup pensent que le rideau est tombé quand l'Église d'Angleterre, avec d'autres églises de la communion anglicane, a défié Rome et Constantinople en ordonnant de manière unilatérale des femmes à la prêtrise. Indépendamment du problème de la possibilité théologique d'un pareil changement dans le sacrement de l'ordre, il est extrêmement difficile de réconcilier une telle façon d'agir indépendamment avec la théorie de la « branche » de l'anglo-catholicisme.

Mais si la conversion de Newman anticipa ce que de nombreux anglicans finirent par comprendre, à savoir qu'il était impossible

22. *LD*, 30 : 129.

23. *LD*, 12 : 260.

24. *LD*, 15 : 63.

25. *LD*, 12 : 157.

26. *LD*, 31 : 294.

Sens et importance de la conversion de Newman

d'essayer d'être catholique en dehors de la communion de l'Église catholique romaine ou, à tout le moins, en restant en communion avec une Église réformée, elle symbolisa aussi de manière plus générale la crise moderne du protestantisme. Newman n'aurait certainement pas été le moins du monde surpris par la libéralisation croissante de ce dernier au cours du xx^e siècle. Très tôt, comme anglican, il avait prédit « la grande attaque contre la Bible » qui ne fit que se renforcer pendant le xix^e siècle.²⁷ Il voyait que la critique biblique, ainsi que les découvertes scientifiques qui mettaient en question la vérité littérale des Écritures, saperait le fondement intellectuel tout entier du protestantisme. Conséquence de la substitution de la Bible à l'Église lors de la Réforme, les protestants se retrouveraient sans aucune autorité définitive en matière de foi. Alors que pour un catholique la vérité littérale de la Bible n'était pas « une question de vie ou de mort », « nous assistons au commencement de la fin du protestantisme, à l'éclatement de cette bulle "Bible-christianisme" qui était sa vie²⁸ ». Mais indépendamment de la difficulté croissante d'interpréter la Bible, celle-ci ne pouvait de toute façon remplacer l'Église – « un livre ne parle pas ; il reste fermé tant que personne ne l'ouvre »²⁹.

« L'expérience montre bien que la Bible ne répond pas à un objectif qui ne lui a jamais été fixé. Elle peut éventuellement être le moyen d'une conversion personnelle, mais un livre, tout compte fait, ne peut résister à la violente vitalité de l'intellect humain, et de nos jours, on commence à voir l'effet, en ce qui concerne sa structure et son contenu, de la force de ce dissolvant universel qui agit avec tant d'efficacité sur tout ce qui est religieux³⁰. »

On l'a vu, Newman ne niait pas que la Bible, lue en y opérant une sélection et d'un point de vue fondamentaliste, puisse offrir une certaine base théologique au protestantisme évangélique. Mais, remarquait-il, cette base était si étroite et si peu satisfaisante que l'évangélisme était fortement exposé à une dérive libérale. Il en était ainsi notamment en raison d'un intérêt exclusif pour la doctrine centrale de la justification par la foi, qui lui faisait négliger le dogme en général. Qui plus est, se préoccuper ainsi de sa propre justification

27. Pour cette lettre non publiée, voir Ian Ker, *John Henry Newman : A Biography* (Oxford : Clarendon Press, 1988), 193.

28. *LD*, 20 : 465.

29. *Notes pour sermons de John Henry Newman, 1849-1878*, ed. Fathers of the Birmingham Oratory (London : Longmans, Green and Co., 1913), 53.

30. *Apologia pro Vita Sua*, ed. Martin J. Svaglic (Oxford : Clarendon Press, 1967), 219.

par sa propre foi conduisait moralement, selon Newman, au rationalisme – «le rationaliste prend pour centre sa propre personne et non son créateur». Le passage de l'objectivité à la subjectivité, en matière religieuse, était la conséquence directe de cette «concentration de l'attention sur le cœur et non sur des réalités qui nous soient extérieures, que ce soit des croyances, des actions ou des rites». Cette «façon séduisante de se confier en l'homme plutôt qu'en Dieu» était «rationaliste dans sa nature même». En ce sens, on pouvait considérer la théologie de Schleiermacher, père du protestantisme libéral, comme «la conséquence naturelle d'une tentative de l'intelligence pour définir, rendre philosophique et justifier cette religion [...] du cœur et du sentiment qui règne depuis longtemps»³¹.

Newman n'avait pas prédit la vitalité persistante du christianisme évangélique aujourd'hui encore, sans parler de l'éclosion du pentecôtisme, mais il aurait parfaitement pu voir le vide spirituel que créerait le déclin du protestantisme officiel. Seul le catholicisme, selon lui, possédait les ressources intellectuelles nécessaires pour affronter la sécularisation de la société contemporaine dont il avait le sombre et prophétique pressentiment. Mais il n'était que trop conscient du besoin urgent qu'avait le catholicisme lui-même d'être réformé et renouvelé – ne serait-ce que parce que «l'Église devait être prête à recevoir des convertis»³².

Ceci m'amène à un dernier point plus positif à propos de ce que j'ai appelé la troisième étape de la réception de la conversion de Newman. Comme j'ai tenté de le montrer dans mon *Newman and the Fullness of Christianity*³³, on peut voir dans cette conversion le couronnement d'un développement qui intègre en gros, si on peut dire, les principales variétés du christianisme. Ce qui a une importance œcuménique, si la réunion des religions chrétiennes doit être la convergence dans la plénitude de l'unité catholique de ce qui est positif et valable dans les différentes traditions chrétiennes. Mais ce qui est important aussi, comme je l'ai dit, pour le renouveau du catholicisme au sein d'une société post-chrétienne sécularisée. Je vais conclure cet article en mentionnant brièvement quelques-uns des thèmes développés dans ce livre.

31. *Essays critical and Historical* I, 33, 95-96. Les références sont faites à l'édition Longmans, sauf indication contraire.

32. *John Henry Newman: Autobiographical Writings*, ed. Henry Tristram (London and New York: Sheed and Ward, 1956), 258.

33. Ian KER, *Newman and the Fullness of Christianity* (Edinburgh: T&T Clark, 1993).

Sens et importance de la conversion de Newman

Le protestantisme non dogmatique, non sacramentel mais ancré dans la Bible, dans lequel fut élevé Newman à l'intérieur de l'Église anglicane était, disait-il, la véritable religion de l'Angleterre, comme elle l'était pour d'autres pays protestants, où elle traversait les frontières confessionnelles. Guère capable de survivre à la sécularisation et à l'incroyance du ^{xx} siècle, elle a été très largement remplacée soit par le mouvement évangélique soit par le protestantisme libéral. En dépit de ses insuffisances évidentes, elle avait le mérite de transmettre une connaissance de la Bible, en particulier des Évangiles, dont l'ignorance, pensait Newman, était responsable de tant d'abandons du catholicisme – car « connaître le Christ, c'est connaître l'Écriture³⁴. »

La première conversion de Newman, en 1816, à l'âge de quinze ans, à une forme calviniste d'évangélisme lui donna non seulement des croyances chrétiennes plus précises mais aussi le sens de l'importance de la conversion personnelle au Christ, qui ne le quitta jamais. C'était une expérience étrangère, alors comme aujourd'hui, à de nombreux catholiques qui ont souvent été plus sacramentalisés qu'évangélisés et qui ne se considèrent pas comme appelés à évangéliser en vertu de leur baptême.

Son élection à Oriel College, à Oxford, en 1822, mit Newman en contact avec les principaux penseurs libéraux anglicans de son temps. Dès 1827, il se sentit « dériver vers le libéralisme de l'époque »³⁵. L'expérience ne fut pas entièrement négative, ne serait-ce que par l'influence du logicien Richard Whately (1787-1863) qui, d'après lui, lui apprit à penser par lui-même. C'est pourquoi, même s'il s'opposa toujours à toute forme de libéralisme, au sens de rationalisme, il ne sous-estima jamais, en tant que catholique, l'importance de la recherche intellectuelle, déclarant, au mépris du positivisme ultramontain, « la théologie est le principe fondamental et régulateur du corps tout entier de l'Église »³⁶.

Son attachement précoce aux Pères de l'Église, acquis dès 1816 à la lecture d'extraits de leurs écrits dans une histoire évangélique de l'Église, avait préservé Newman, affirmait-il, de jamais devenir sérieusement libéral en matière de doctrine. En 1828, il se mit systématiquement à lire les Pères, en commençant par les premiers Pères apostoliques. Ce fut l'étude approfondie des Pères grecs, en

34. *Sermon Notes*, 230.

35. *Apologia pro Vita Sua*, 26.

36. *The Via Media of the Anglican Church* I (London and New York : Longmans, Green & Co., 1901) XLVII.

particuliers des Alexandrins, qui forma la base de sa théologie, dont l'orientation est fondamentalement plus orientale qu'occidentale. On peut s'étonner de voir Newman, catholique, déclarer ne pas être théologien ; mais cela voulait dire en fait qu'il n'avait pas reçu la formation scolastique alors en vigueur dans l'Église. De notre point de vue à nous, c'est le plus grand théologien catholique du XIX^e siècle, mais il ne devait être pleinement reconnu que lors du *ressourcement*³⁷ du XX^e siècle.

Voilà donc les inspirations déterminantes que Newman fit entrer avec lui dans l'Église en 1845. Le fait qu'à la différence de certains convertis il ne chercha nullement à renier son passé donne une dimension œcuménique à sa conversion. Mais cela contribue aussi au renouveau du catholicisme qui doit accompagner le travail de ré-évangélisation du monde post-chrétien auquel le Pape Paul VI appela pour la première fois l'Église post-conciliaire dans *Evangelii Nuntiandi* (1974). Quand on considère par exemple la naissance et la croissance des communautés nouvelles et des nouveaux mouvements de laïcs dans l'Église, avec leur enracinement dans l'Écriture et leur accent sur la conversion personnelle, ou quand on étudie le *Catéchisme de l'Église catholique*, avec son attention particulière à la spiritualité et à la théologie orientales, on sent bien que la conversion du Vénérable John Henry Newman, voici plus de 150 ans, avait un sens prophétique remarquable qui n'apparaît clairement qu'aujourd'hui.

*(Traduit de l'anglais par Yvette Hilaire et Irène Fernandez.
Titre original : The significance of Newman's conversion.)*

Ian Turnbull Ker, prêtre diocésain, enseigne la théologie à St Benet's Hall dont il est Senior Research Fellow. Éditeur des œuvres de Newman, il lui a consacré de nombreux ouvrages, entre autres : *Newman the Theologian* (1990), *Newman and the Fullness of Christianity* (1993) ainsi que *Newman and conversion* (1997). Signalons la réédition en 2009 de sa biographie de Newman, Oxford University Press.

37. En français dans le texte.

Irène FERNANDEZ

La grammaire de l'assentiment : on a raison de croire

Le cardinal Newman est surtout connu, ou du moins invoqué, pour ses idées sur le développement du dogme, mais ce n'est pas le seul apport de ce théologien capital. On voudrait ici attirer l'attention du lecteur français sur un de ses livres moins souvent cité peut-être que les autres, mais très important et qui compta beaucoup, par exemple, dans la formation de Joseph Ratzinger¹. *An Essay in Aid of A Grammar of Assent, Un essai de contribution à une grammaire de l'assentiment*² est un livre tardif dans la carrière de son auteur (il avait près de 70 ans lors de sa parution en 1870), fruit de la méditation de toute une vie. On en trouve des traces ou des anticipations dans plusieurs de ses œuvres antérieures, et Newman a témoigné lui-même plus d'une fois de la longue et difficile gestation qui a abouti à cet ouvrage : « pendant des années, j'ai voulu écrire à propos de la foi et de la raison... »

Qu'on n'attende pas cependant un traité en forme sur ce sujet. La *Grammaire de l'assentiment* est un ouvrage déconcertant, inclassable

1. Voir J. RATZINGER, « John Henry Newman, un des grands maîtres de l'Église », conférence de 1990, <http://www.newmanfriendsinternational.org/bibliography/>

Signalons la publication de *La grammaire de l'assentiment* en français aux éditions Ad Solem, 2009 et aussi

Les *Sermons universitaires*, Ad Solem 2007

L'idée d'université, Ad Solem 2007

Apologia pro vita sua, Ad Solem 2003.

2. Abrégée dorénavant en GA.

– relève-t-il de la psychologie, de l'épistémologie, de la philosophie, de la théologie ? – et il est composé, ou non composé, de manière insolite. D'abord il n'a rien qui ressemble à une introduction (il n'a pas non plus de conclusion) : on se trouve d'emblée au beau milieu de considérations qui paraissent abstruses sur la manière dont notre esprit saisit les propositions. Peu de livres aussi mémorables, on l'a remarqué, commencent de façon aussi abrupte. Si on consulte la table des matières pour se faire une idée de ce qui suit, on est surpris de la voir tout hérissée de termes énigmatiques : qu'est-ce que c'est que tous ces assentiments – réel, notionnel, simple, complexe, inconditionnel, et ce mystérieux « sens illatif » ?

En fait il n'y a rien là de très compliqué, mais ces termes ne veulent rien dire tant qu'on n'a pas lu la *Grammaire*, et leur air ésotérique est de nature à faire reculer devant la tâche. Le lecteur timide n'est pas encouragé par le titre de l'ouvrage : « grammaire » est un terme déjà un peu archaïque à la fin du XIX^e s. pour désigner les principes fondamentaux d'un art ou d'une science, pourtant il ne s'agit pas ici d'une quelconque discipline, mais d'une démarche mentale. « L'assentiment » est l'activité de l'esprit qui nous fait reconnaître une vérité et nous l'approprier, et nous mène donc à la croire ou à en être certain. Ce que Newman a à nous en dire est à la fois nouveau et profond, et il serait vraiment dommage de se laisser rebuter par un vocabulaire à première vue sybillin³.

Il n'est pas arbitraire ; Newman ne l'a pas inventé pour le plaisir, mais pour exprimer une pensée qui se fraie de nouveaux chemins. On peut très bien les emprunter à sa suite, car il explique lumineusement ce qu'il veut dire à mesure qu'il le dit, en se servant d'exemples innombrables étroitement incorporés à sa réflexion apparemment la plus abstraite – cela va de la manière dont un bébé appréhende la proposition : « c'est sucré » jusqu'à l'évocation des premiers martyrs, ou de la discussion d'un problème textuel dans une pièce de

3. Petit lexique : l'assentiment notionnel porte sur des notions, l'assentiment réel sur les réalités représentées par les notions ; l'assentiment simple est non conscient, « implicite », dit Newman, l'assentiment complexe est conscient et délibéré. La certitude est un assentiment complexe, puisque c'est « la perception d'une vérité accompagnée de la perception que c'est une vérité. » Le « sens illatif » enfin, sens « inférentiel », est le type de raisonnement qui nous permet d'atteindre une certitude en l'absence de démonstration rigoureuse – c'est-à-dire, selon Newman, dans la plupart des cas qui se présentent à nous dans la vie.

La grammaire de l'assentiment : *on a raison de croire*

Shakespeare jusqu'au portrait sarcastique de la religion « civilisée », qui surtout ne vous engage à rien. J'ai même vu conseiller de se contenter, pour lire la *Grammaire*, de parcourir l'ouvrage en ne lisant vraiment que les passages les plus évocateurs ! Ce conseil bien intentionné (et qui correspond sans doute à une méthode de lecture des grands livres plus répandue qu'on ne croit) n'est guère applicable à celui dont on parle ici, car on peut difficilement en faire des morceaux choisis⁴. La table des matières impose une apparence de découpage ordonné à une matière qui ne se laisse pas faire ; *La grammaire de l'assentiment* est le moins résumable des livres, et il faut l'absorber comme un tout, en entrant résolument dans la pensée de son auteur et en se laissant porter par elle. La qualité du style facilite la tâche (Newman est un écrivain de premier ordre), et on a affaire à une intelligence tellement vivante qu'elle est en quelque sorte contagieuse. Mieux, on a affaire à une personne dont on reconnaît la voix et les inflexions. L'expression de « pensée personnelle » devrait être une tautologie – car qu'est-ce qu'une « pensée » qui ne l'est pas ? – et elle désigne pourtant un idéal, étant donné le taux de psittacisme de nos opinions. Dans le cas de Newman, il faut la prendre complètement au sérieux : comme il le dit lui-même, il a appris très tôt « à voir de ses propres yeux et à marcher de ses propres pieds »⁵, et c'est bien lui et lui seul que nous entendons méditer : « je ne peux pas plus penser avec un autre esprit que le mien que respirer avec les poumons d'un autre. » (GA X, 1). Ce qui est émouvant dans la *Grammaire*, c'est justement cet effort d'une pensée individuelle dont on suit les détours, la progression comme en spirale, à la manière de Platon, puisqu'elle paraît parfois revenir sur ses pas pour aller plus loin encore en fait. Cette méthode, si c'en est une, est en consonance avec le sujet traité, puisqu'il s'agit des chemins toujours individuels pour Newman qui mènent à la certitude.

Celle-ci n'est pas un état passif de l'esprit considérant une proposition, mais une assimilation dynamique de ce que l'on croit, un

4. Erich PRZYWARA en a bien incorporé une vingtaine de passages dans ce qui n'est pas une anthologie mais une suite de textes qui s'enchaînent les uns aux autres pour donner une image fidèle de ce qu'est le rapport de l'âme à Dieu selon Newman. Cette *Newman Synthesis* (parue d'abord en allemand, puis en anglais en 1930, rééditée sous le titre *The Heart of Newman* (Ignatius 1997), est un tour de force méditatif, mais laisse volontairement de côté les autres aspects de l'œuvre de Newman. On ne peut en tirer aucune idée de ce qu'est *La grammaire de l'assentiment*.

5. *Apologia pro vita sua*, III, *History of my Religious Opinions up to 1833*.

assentiment réel, c'est-à-dire qui «réalise» ce que la notion représente. Ici l'anglicisme me paraît indispensable, car il s'agit bien de saisir par toutes les forces de notre être, y compris l'imagination et l'affectivité, les réalités que nous désignent les notions. Newman pense à toutes les formes de certitude, depuis les plus simples jusqu'aux plus fondamentales, celles qui nous tiennent lieu de repères ou d'«amarres intellectuelles», selon son expression, et qui influent sur notre action et notre conduite. Il donne ainsi l'exemple de l'esclavage : la plupart des contemporains de Wilberforce, qui finit par en obtenir l'abolition, croyaient bien qu'il s'agissait d'une abomination, mais ils ne donnaient à cette idée qu'un assentiment notionnel qui ne débouchait sur aucune décision. Il fallut une longue campagne de sensibilisation pour leur faire «réaliser» ce qui était en question, «pour toucher leur imagination de manière à leur faire traduire en action leur reconnaissance de cette iniquité» (GA IV, 2). Un autre exemple, la lecture : on aborde bien des textes sans que leur sens vous pénètre vraiment. Ainsi des passages d'Homère, d'Horace ou de Virgile, qu'on sait par cœur depuis qu'on est petit (comme c'était le cas à l'époque de Newman) et dont on n'a jamais fait grand cas, vous touchent soudain au plus vif parce que l'expérience vous les fait comprendre «comme si on ne les avait jamais connus.» Il en est de même pour les textes bibliques dont les croyants peuvent être familiers sans leur donner autre chose qu'une attention distraite, qui demeure «notionnelle»; mais ils transformeront leur façon de vivre si la «méditation» fait «réaliser» qu'ils «parlent justement de réalités, de «choses», dit Newman, «et pas seulement de notions». (GA *ibid.*)

La plus fondamentale de toutes ces certitudes, et celle qui intéresse au premier chef Newman, est bien sûr la certitude de la foi. Mais je ne crois pas qu'on puisse dire qu'elle l'intéresse «exclusivement», comme le pensait Gilson, qui soutenait que la *Grammaire* ne traitait pas «en général de la nature de l'assentiment à la vérité», mais seulement «de la forme spécifique d'assentiment qu'implique la foi religieuse»⁶. Tout ce qui concerne l'assentiment tout court ne serait donc pour lui que préparatoire.

Sans doute ; mais cette préparation est très longue, et concerne le fonctionnement habituel de l'esprit humain. Et l'acte de foi, tout spécifique qu'il est dans la mesure où il relève de la grâce, est l'acte d'un être humain, dont l'esprit ne change pas de nature quand il

6. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent with an Introduction by Etienne Gilson*, New York, Doubleday, 1955.

La grammaire de l'assentiment : *on a raison de croire*

aborde le domaine religieux. La « logique de la pensée », comme dit Newman, est la même en toute matière concrète (ce qui ne veut pas dire chez lui perceptible uniquement par les sens, mais réelle : un acte mental peut ainsi être on ne peut plus concret, et Dieu l'est éminemment) : « on ne raisonne pas d'une manière en chimie ou en droit et d'une autre en morale ou en théologie » (GA IX, 2). C'est bien pourquoi la *Grammaire* emprunte ses exemples aux domaines les plus divers, et élucide si amplement la manière ordinaire de juger et de raisonner. On n'a donc pas affaire seulement à « une phénoménologie de la croyance religieuse », comme le veut Gilson, mais bien à une phénoménologie de la croyance tout court.⁷ Il me semble que c'est là un point très important, car si on réserve à la pensée religieuse un domaine *sui generis* qui n'aurait rien de commun avec aucun autre, on l'exalte peut-être, mais on l'enferme aussi dans une sorte de sacristie mentale qui permet à ceux qui ne la partagent pas de s'en désintéresser complètement, au lieu de tirer profit, par exemple, des analyses newmaniennes⁸. Ce qui ne va pas sans conséquences aussi bien pour le dialogue intellectuel que pour l'évangélisation.

Que dit donc Newman sur ce sujet ? En essayant de le résumer, je n'oublie pas ce que j'ai dit sur la difficulté de la chose, et l'inconvénient de proposer un schéma squelettique à la place d'une pensée éminemment vivante. Mais il faut s'y risquer, et noter ainsi deux points essentiels.

1) L'acte de croire dépasse toujours ses raisons – même si je me borne à croire, comme dit Newman, que l'Angleterre est une île ou que je mourrai un jour. Cela ne veut pas dire qu'il est sans raisons, mais ces raisons ne sont pas du type syllogistique, ou réductibles à

7. C'est aussi la conclusion d'un des meilleurs connaisseurs actuels de Newman, qui écrit que dans *The Grammar of Assent* « the justification of religious belief merges into a much more general justification of the validity of ordinary processes of thought leading to conviction » (« la justification de la croyance religieuse se fonde dans une justification bien plus générale de la validité des processus ordinaires de la pensée qui mènent à la conviction. »). Ian KER, *John Henry Newman*, Oxford University Press, 2009, p. 649.

8. Voir à ce sujet l'article de Ramon FERNANDEZ, « L'expérience de Newman », in *Messages* (1926 ; réédition Grasset, Cahiers rouges, 2009). C'est précisément une étude de l'importance de la théorie newmanienne de la croyance et de la certitude pour la pensée d'un incroyant aussi bien que d'un croyant.

une logique pure : elles relèvent du fameux «sens illatif», sorte de tact ou d'instinct intellectuel ressemblant à la *phronèsis* aristotélicienne⁹ dans le domaine pratique, jugement droit qui nous mène à la certitude, en nous faisant saisir spontanément, «implicitement», une multitude de probabilités convergentes. C'est une sorte de pivot de notre vie mentale, car sans lui nous ne pourrions jamais être sûrs de rien, même pas que nous ne sommes pas sûrs.

Il n'est pas infallible, évidemment, Newman sait bien que nous pouvons avoir des convictions fausses ; il ne traite pas explicitement de l'erreur, ce n'est pas son sujet – la *Grammaire* n'est pas un traité complet d'épistémologie – mais il a l'idée qui mérite considération que nous sommes d'une certaine façon responsables de ce que nous croyons, qui dépend de la nature de nos intérêts et finalement de l'orientation de notre cœur.

Mais tel qu'il est, le «sens illatif» préside à toute croyance, et donc aussi à la foi, cas de la croyance. Certains, on le sait, récusent cette assimilation, mais ce n'est pas le lieu d'entrer dans ce débat. On peut seulement verser à ce dossier les idées présentées ici, et se demander si les «croyants» doivent mépriser la croyance, sous prétexte d'honorer la foi, et parce qu'on «croit» souvent n'importe quoi. Le mot «croire» a certes différents niveaux de profondeur, et la foi, surtout parce qu'elle implique une relation avec un Autre, se distingue d'une croyance ordinaire. Cependant, aux yeux de Newman, si c'est plus qu'une croyance, c'est aussi une croyance.

2) L'acte de croire est toujours personnel. C'est là sans doute une vérité première, mais on me pardonnera, je l'espère, de dire que Newman nous la fait «réaliser» mieux que personne. J'ai parlé à son sujet de pensée personnelle ; il faut ajouter que c'est le plus personnel des philosophes ou des théologiens¹⁰, au sens où c'est sa personne qu'il engage et même qu'il met au premier plan intellectuellement. Quand il en arrive enfin, au chapitre dix et dernier de GA, à appliquer tout ce qu'il a établi précédemment au domaine religieux, il commence par célébrer, contre tous les usages et les

9. Le rapprochement est de Newman lui-même, GA IX, 2.

10. Il ne se donnait ni pour l'un ni pour l'autre, et il confessait même son ignorance en matière de métaphysique. Mais qui peut nier que son propos dans la *Grammaire* ne soit éminemment philosophique et n'ait une portée théologique ? Il le savait bien lui-même, qui disait, à l'époque où il l'écrivait, que «la seule controverse qui puisse aujourd'hui faire du bien est de nature philosophique» (cité Ker, *op. cit.* p. 624), et que son travail était «mi-théologique mi-philosophique» (*ibid.* p. 630).

La grammaire de l'assentiment : *on a raison de croire*

bienséances, ce qu'il nomme « l'égotisme ». Ici « l'égotisme est la vraie modestie », car en ce domaine on ne peut parler que pour soi, et personne d'autre ne peut le faire à notre place. « Si ce n'est pas moi qui y vais, personne d'autre n'y ira pour moi »¹¹ : ce thème traverse et sous-tend tout son livre.

Ce principe n'est pas seulement intellectuel pour lui. On sait combien l'engagement radical (à la racine) du moi dans la vie de foi était vital pour un homme convaincu depuis l'âge de quinze ans de la « lumineuse » évidence de l'existence de deux êtres, son Créateur et lui. « *Myself and my Creator* »¹², cette expression célèbre ne signifie pas qu'il se croit seul au monde, mais que le face-à-face de l'amour est le secret fondement de la foi. Et si je dois cheminer pour découvrir mon Créateur, il me faudra passer par mon propre chemin, « à l'aide de mon « meilleur sens illatif »¹³, et non grâce à un raisonnement en forme, si valable qu'il puisse être. Même si les arguments de Paley¹⁴ sur la probabilité de la révélation étaient satisfaisants, Newman écrit dans une page très brillante (GA X, 2, 3) qu'il ne veut pas « être converti par un beau syllogisme », parce que le syllogisme, impersonnel, ne me permettrait de conclure qu'à propos de concepts ou de « notions », et que si je dois me convertir, c'est par un mouvement du cœur, à la réalité de Dieu et non à sa notion.

Foi « illative » et personnelle, « égotisme » ? N'est-on pas là en pleine irrationalité ? La *Grammaire* est-elle un bréviaire du subjectivisme et du sentimentalisme religieux ? On peut se le demander au vu de l'importance centrale que Newman donne au sujet, et il a été abondamment soupçonné ou félicité, selon les cas, d'incarner l'un ou l'autre de ces -ismes. Ainsi Bréhier fait de son apologétique « un irrationalisme » qui n'a de force « que dans la croyance catholique »¹⁵. Mais l'historien résume plus ainsi Henri Bremond¹⁶,

11. « If I do not use myself, I have no other self to use », littéralement « si je ne me sers pas de moi, je n'ai pas d'autre moi à utiliser » (GA IX, 1)

12. *Apologia pro vita sua*, III.

13. « With the aid of my best illative sense » (GA X, 2); on admirera le possessif tout newmanien : « mon » sens illatif...

14. La *Théologie naturelle* de l'anglican William PALEY (1743-1805) faisait alors encore autorité en Angleterre.

15. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie* III, chapitre IV.

16. Le livre de ce dernier, *Newman, Essai de biographie psychologique*, paru en 1906, a longtemps été la principale source de connaissance de Newman en France.

un des principaux interprètes français de Newman, que Newman lui-même. Bremond croit pouvoir rapprocher Newman de Schleiermacher (auquel Newman s’opposait déjà nettement 35 ans avant la *Grammaire* !¹⁷) et de Herder. Citant un propos de ce dernier, qui assure que le baptême, la transfiguration et la résurrection du Christ « sont vrais parce que notre cœur d’homme plaide en leur faveur », il ajoute que « Newman pourrait faire siennes ces lignes et la philosophie qu’elles résument »¹⁸. C’est cette façon de le voir qui a donné naissance à la légende d’un Newman anti-intellectualiste et quasi moderniste dans sa conception de la foi, contre laquelle s’élèvent évidemment les vrais lecteurs¹⁹ de Newman, j’entends ceux qui se donnent la peine de le lire vraiment et non de faire une anthologie des citations qui leur conviennent.

On ne peut pas faire en effet un contresens plus complet que celui de Bremond. Jamais Newman n’aurait accepté les propos cités, car ils « résument » justement une « philosophie » dont on sait parfaitement qu’il l’avait en horreur. Il le proclama solennellement lorsqu’il fut créé cardinal en 1879, dans son fameux « Biglietto speech », où il dit qu’il a lutté toute sa vie contre l’idée qu’il n’y a pas de vérité en religion et que tout n’y est qu’affaire de sentiment et de goût. Il y reprenait pratiquement à la lettre la formulation du principe qui était le sien depuis sa quinzième année : « une religion purement sentimentale n’est pour moi qu’un rêve ou une parodie de religion. Autant parler d’amour filial en l’absence de père que de piété en l’absence d’un Être souverain²⁰ ».

Si la religion est relation avec Dieu, c’est la réalité de « l’objet » (« the fact ») avec lequel on entre en relation qui compte, ou bien la piété n’est qu’une farce en effet ou une rêverie. Et si c’est le cœur qui doit accepter cette réalité, ce n’est pas lui qui peut l’établir ; il faut bien que l’intellect y aille et c’est pourquoi la *Grammaire* en analyse si minutieusement le fonctionnement concret. « La connaissance

17. Voir le Postscript (1836) au second Essai des *Essays Critical and Historical*.

18. BREMOND, *op. cit.* p. 327.

19. Par exemple Przywara, et en France Pierre Rousselot, Maurice Nédoncelle, Louis Bouyer, et Ramon Fernandez : « c’est bien à tort que Newman passe [...] pour un anti-intellectualiste, etc. », *Messages*, p. 185.

20. *Apologia* IV. Les termes employés sont très forts : « as well can there be filial love without the fact of a father, as devotion without the fact of a Supreme Being. »

La grammaire de l'assentiment : *on a raison de croire*

précède nécessairement l'engagement de l'affectivité»²¹ et « dans le domaine religieux, l'imagination et l'affectivité doivent toujours être soumises au contrôle de la raison »²². C'est ce qui explique qu'un développement sur la « religion naturelle » précède dans le dernier chapitre de la *Grammaire* celui qui concerne la « religion révélée » : on doit croire que Dieu existe, ou disons donner un sens au mot « Dieu », avant de croire qu'Il nous parle. Cet « avant » n'est pas nécessairement chronologique, encore qu'il y ait des itinéraires spirituels où le théisme (terme employé par Newman) a précédé la foi – c'est le cas de celui de C. S. Lewis par exemple – mais il est logique et « le fondement de toute religion »²³. Ce n'est guère là, on l'avouera, une position romantique. J'ajouterai, pour faire comme Newman et illustrer mon propos d'un exemple, qu'il est difficile de voir un adepte d'une religiosité sentimentale dans un homme que le credo dit de Saint Athanase, avec sa violence dogmatique, transportait à l'égal d'un psaume – c'était à ses yeux « la plus fervente des expressions de la foi auxquelles le christianisme ait donné naissance... »²⁴.

Cela dit, c'est une position traditionnelle dans le catholicisme, et on sait que le robuste bon sens métaphysique de l'Église rappelait à la même date exactement que la *Grammaire* que Dieu est connaissable par la raison²⁵.

Mais l'originalité de Newman est de fonder cette connaissance naturelle sur l'expérience de la conscience avant tout. Sceptique sur l'argument tiré des causes finales (« argument from design »)²⁶, il admettait bien l'argument qui pose une intelligence derrière l'ordre de la nature (GA IV, 4, 6), mais il faut bien dire qu'il ne lui accorde

21. « Knowledge must ever precedes the exercise of the affections », GA V, 1.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. Exactement « la plus propre à porter à la dévotion » ou à l'exprimer, « ...the most devotional formulary to which Christianity has given birth », GA V, 2 (souligné par moi).

25. Vatican I, Constitution dogmatique *Dei Filius* du 24 avril 1870, DS 3004. On peut remarquer que ce texte dit qu'on peut connaître avec certitude (*certo*) Dieu par la raison, mais ne dit en rien qu'on peut Le démontrer. Certitude, non démonstration : rencontre inattendue, ou peut-être pas si inattendue que ça, de deux univers conceptuels pourtant bien différents, cohérence profonde du catholicisme.

26. Voir la lettre du 18 avril 1870, citée dans le chapitre 28 de la biographie de Wilfrid Ward.

guère de place et que ce n'est évidemment pas sa voie préférée. Il est comme l'héroïne de son roman *Callista*. Callista, une jeune païenne qui va devenir chrétienne, a un très vif sens moral qui lui fait deviner «qu'il existe une beauté plus haute que celle que révèlent l'ordre et l'harmonie du monde»²⁷, ce qui lui servira de point d'appui pour accéder à la foi.

Ce primat de la conscience chez Newman est une de ses idées les plus connues. On cite souvent le fameux passage de la *Lettre au duc de Norfolk*, où il dit que si on lui proposait de porter un toast au pape, il accepterait bien sûr, mais il boirait d'abord à la conscience, et après cela au pape²⁸. Encore une de ces citations qu'il ne faut pas isoler pour lui faire dire n'importe quoi. Il ne s'agit pas pour Newman d'ériger la conscience en arbitre absolu et de se faire soudain l'apôtre du bon plaisir en matière de choix moral : une telle «conscience» n'est pour lui qu'une «lamentable contrefaçon» (LDN § 5, 4). La conscience n'est souveraine en nous que parce qu'elle n'est pas nous, elle est la voix de Dieu en nous.

«Voix de Dieu»? C'est un cliché si nous sommes usés par l'habitude et la méconnaissance de la vraie nature de la conscience, que nous confondons avec notre «caprice» ou notre «opinion» du moment. Mais si nous sommes Newman, c'est l'expression de la véritable nature de l'expérience que nous résumons sous le nom de conscience. J'y entends «l'écho d'une parole qui m'est adressée», dit Callista, «et un écho suppose une voix, et une voix quelqu'un qui parle»²⁹. Quand je l'écoute, je ne m'écoute pas moi-même, j'entends la voix du «vicaire originel du Christ» (LDN § 5), «de Celui qui parle à travers ma conscience» (GA X, 2). Et même si je ne le connais pas encore, je l'écoute avec le commencement d'un amour : «celui qui me parle ainsi, je l'aime et je le crains»³⁰. La résonance affective de l'expérience, honte d'avoir mal agi, joie d'avoir bien fait, décrite par exemple en GA V, 1, nous fait découvrir l'existence d'une personne – en ce sens il y a un théisme spontané de la conscience, qui la prépare et la dispose à recevoir la Révélation.

27. *Callista*, chapitre 29.

28. C'est la fin du § 5 de cette *Lettre*, consacré précisément à la conscience : «Certainly, if I am obliged to bring religion in after-dinner toasts [...] I shall drink, – to the Pope if you please, – still, to Conscience first, and to the Pope afterwards.»

29. *Callista*, ch. 28.

30. «...That speaker I love and fear», *Ibid.*

La grammaire de l'assentiment : *on a raison de croire*

On ne saurait trop insister sur la nature centrale ou fondatrice de cette expérience pour Newman ; l'existence de Dieu n'est pas à ses yeux une vérité seconde, qui suivrait la prise de conscience³¹ de soi. Ce n'est pas moi, tout seul, qui examine le monde pour y chercher des traces de l'Absolu : l'expérience de Dieu n'est pas séparable de mon expérience de moi. Il écrit ainsi dans un texte étonnant : « Si on me demande pourquoi je crois en un Dieu, je réponds que c'est parce que je crois en moi, car il m'est impossible de croire en ma propre existence (dont je suis tout à fait sûr) sans croire aussi en l'existence de Celui qui vit [...] dans ma conscience³². »

Newman ajoute aussitôt qu'il sait bien qu'il ne s'est « pas exprimé de manière philosophiquement correcte », mais on voit bien que ce qu'il veut dire est à cent lieues du subjectivisme : il n'y a pas de subjectivité qui ne soit le lieu d'une rencontre avec un Autre. Comme le dit J. Ratzinger, la conscience est pour lui « la présence intelligible et impérative de la voix de la vérité dans le sujet lui-même. La conscience, c'est l'abolition [ou le dépassement] de la pure subjectivité par le contact de l'homme intérieur avec la vérité divine³³ ».

Par ce primat du sujet, et par ce renversement de perspective qui le définit comme ouverture à l'Objet, Newman est profondément actuel. Ce n'est pas pour rien que l'homélie de Noël 2009 de Benoît XVI rappelait discrètement qu'il y a deux voies ouvertes à la raison pour « entrevoir » Dieu, « à travers la création et au moyen de la conscience ».

Actuel ? Alors qu'il est selon les points de vue glorieusement ou horriblement prémoderne ? Il se réfère dans la *Grammaire* à des théologiens anglais du XVII^e et du XVIII^e siècle qui ne sont pas exactement au goût du jour, il n'a pas l'air de connaître l'existence de Kant (son grand philosophe est Bacon, et sur bien des points, Aristote), et

31. Ici on se heurte à une difficulté de vocabulaire que rencontrent tous les traducteurs de Newman : le français n'a qu'un seul mot, *conscience*, pour désigner ce que l'anglais distingue, la conscience de soi (*consciousness*) et la conscience morale (*conscience*).

32. *Apologia pro vita sua*, VI, *History of my religious opinions from 1841 to 1845*. S'il était nécessaire de confirmer le sens de « conscience », il suffirait de citer les adjectifs qui caractérisent cet Hôte intérieur, « a Personal, All-seeing, All-judging Being ».

33. In « Conscience et vérité », 1991. Voir J. RATZINGER, *La communion de foi II*, collection *Communio*, Parole et silence 2009, 187-206, en particulier sur Newman, p. 194-197.

que dire de ses concepts, sujet, objet, théisme, existence de Dieu, foi/croyance, religion naturelle ? Le moindre écolier pourrait s'amuser aujourd'hui à les « déconstruire » en toute facilité, en toute inanité.

Mais dans tous les cas où on a affaire à quelqu'un qui pense, on doit s'efforcer de penser avec lui, et peu d'hommes nous y invitent autant que Newman, en particulier dans la *Grammaire de l'assentiment*. Cette œuvre prémoderne est en fait très moderne, disons plutôt très contemporaine pour éviter cet adjectif ambigu, dans la mesure où cette invitation la constitue : on ne peut pas la lire, on l'a vu, si on n'entre pas dans le mouvement de la pensée de son auteur. Dans le titre complet, « Essai » est encore proche de son sens de tentative, et encore ne s'agit-il que d'une « tentative de contribution » au sujet traité. Newman était conscient du caractère exploratoire de son livre : « ce n'est pas un traité didactique », écrit-il à un contradicteur, « c'est un essai sur le ton de la conversation, une reconnaissance du terrain, une façon d'ouvrir la voie », ou encore la « première cartographie partielle d'un pays ».

La carte en question n'a pas encore été suffisamment mise à profit : « l'apport de Newman n'a pas encore été pleinement exploité par la théologie moderne », disait Ratzinger³⁴, à propos de sa théologie du développement. Mais cela me paraît vrai aussi de sa « doctrine de la conscience », qui est inséparable des idées de la *Grammaire*. Si, comme Benoît XVI y invite constamment, on a le souci de définir ou de retrouver une raison qui dépasse l'étroite raison positiviste sans renoncer à sa nature de raison, Newman est un guide de premier ordre : « Le champ de la raison doit de nouveau s'élargir. Il nous faut sortir de la prison que nous avons nous-mêmes édifiée et reconnaître d'autres formes de certitude dans lesquelles l'être humain en son intégralité est en jeu »³⁵. Peut-il y avoir propos plus newmanien ?

Irène Fernandez, agrégée de philosophie, docteur es lettres est membre du comité de rédaction de *Communio*.

Dernières parutions : *Mythe, raison ardente. Imagination et réalité chez C.S. Lewis*, Genève, Ad Solem, 2005 ; *Au commencement était la Raison*, Paris, Philippe Rey, 2008.

34. Voir note 1.

35. J. Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, (2002), Parole et silence 2005, p. 167.

Cardinal André Vingt-Trois

Bilan de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques

(Rome 4 au 25 octobre 2009)

En présence des évêques d'Ile-de-France, des prêtres africains et des communautés africaines d'Ile-de-France¹.

Allocution du Cardinal André Vingt-Trois

Chers frères et sœurs, chers amis,

Je suis très heureux de vous retrouver cet après-midi, pour partager avec vous ce que j'ai pu vivre durant les trois semaines de cette deuxième session spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques. Je salue les prêtres, religieux et religieuses africains qui nous font la joie de leur présence, avec les fidèles d'origine africaine qui habitent l'Ile-de-France qui ont répondu à mon invitation.

Je voudrais d'abord vous dire l'action de grâce et la fierté qui sont les miennes de ce que l'Église d'Afrique, de Madagascar et des Iles puisse réunir une délégation de plus de 180 Pères synodaux africains, avec une telle lucidité dans l'analyse de leurs situations, une telle foi dans le discernement des causes, une telle espérance dans la possibilité de faire progresser la réconciliation, la Justice et la Paix dans un continent si souvent déchiré. Quinze ans après le premier Synode pour l'Afrique, les Pères synodaux africains ont pu

1. Dimanche 1^{er} novembre 2009 – 17h00, en la cathédrale Notre-Dame de Paris.

mesurer le chemin parcouru depuis lors dans la mise en pratique de la dimension familiale de l'Église. Cette seconde réunion du Synode pour l'Afrique nous donnait le visage à la fois d'une jeune Église et d'une Église dans sa maturité.

Il me semble également important de souligner en commençant que, par le Synode pour l'Afrique, l'Église universelle a vécu à l'heure de l'Afrique. Tous, nous y avons reçu non seulement le témoignage de la foi et de la vitalité de l'Église en Afrique, mais aussi un appel à la conversion de tous les chrétiens bien au delà de l'Afrique. Les évêques d'Afrique et des Iles accordaient une grande importance à ce que ce Synode se déroule à Rome, au centre symbolique de l'Église universelle, et ne soit pas considéré comme une simple question régionale ou locale, ce qui aurait pu être le cas s'il s'était déroulé en Afrique. Ils auraient craint qu'alors l'impression soit donnée que ce travail se faisait entre Africains, alors que les perspectives évoquées concernent l'Église universelle.

Contraste des réalités vécues

Le Synode s'est livré à une lecture contrastée des réalités de l'Afrique et des Iles. Bien sûr, ce contraste vient d'abord des différences entre les pays de ce continent : petites îles du Pacifique, Madagascar, Afrique du Nord, Égypte, Afrique subsaharienne, Afrique centrale, Afrique du Sud... Mais plus profondément, il provient des contradictions inhérentes à l'intérieur de chaque région et de chaque pays. Je voudrais ainsi relever quatre exemples de ces contrastes.

Richesses et misère – Lutttes et réconciliation

L'Afrique est riche d'une population jeune. Dans certains pays plus de 60 % de la population a moins de 20 ans. Nous savons aussi que ce continent est fort des richesses naturelles parmi les plus importantes du monde, y compris en eau. Mais simultanément, il faut constater une misère sanitaire et alimentaire qui conduit à des carences pour beaucoup et confine à la famine dans certaines régions.

Le directeur général de la FAO qui est intervenu devant le Synode, et qui est Sénégalais, nous a expliqué très simplement comment certaines régions d'Afrique ont une production agricole largement suffisante pour la subsistance du pays, mais qui ne peut pas être acheminée faute d'infrastructures pour les transports.

Bilan de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique

Il y a un deuxième contraste entre d'une part les luttes interethniques ou fratricides qui divisent les ethnies les unes par rapport aux autres et les conflits internationaux dont nous avons souvent les échos à travers les informations générales et la presse et d'autre part une tradition ancienne de la société africaine qui est capable de mettre en place des procédures de réconciliation efficaces. On a cité l'exemple de plusieurs pays qui se sont engagés dans un lent travail de réconciliation nationale : l'Afrique du Sud dont l'exemple est souvent cité, mais aussi d'autres nations.

Rencontre avec les autres religions

La forme de la rencontre – qui peut être une confrontation – du christianisme avec la religion traditionnelle africaine et avec l'islam varie beaucoup selon les pays. Et à ces deux religions très insérées dans la tradition culturelle et le tissu social africain, on pourrait ajouter l'influence des groupes évangélistes et de leur messianisme immédiat.

Dans certains cas, le christianisme est largement majoritaire, dans d'autres il ne représente qu'une infime minorité, voire une religion d'étrangers, comme dans le Maghreb. Et il ne faut pas non plus oublier aussi la situation de Madagascar et des Iles où le christianisme est confronté aux religions asiatiques par les phénomènes de migration.

La cohabitation avec les musulmans (qui est une réalité plus précise que celle de la cohabitation avec l'islam) est vécue et réfléchi avec beaucoup de prudence et d'ouverture. Bien loin des fantasmes du « choc des civilisations », les évêques d'Afrique sont vigilants sur plusieurs points. Il y a d'abord le souci d'une coopération sociale chaque fois qu'elle est possible, au service du bien commun et au plus près du terrain et des réalités vécues. Ensuite, les évêques veillent au respect du droit fondamental de la liberté de culte, quelle que soit la religion majoritaire. Troisièmement, et plus difficilement, ils affirment le droit à la liberté de conscience, c'est-à-dire la possibilité concrète de changer de religion sans encourir l'exclusion sociale, la marginalisation, la persécution ou risquer sa vie.

Formes de gouvernement

Enfin, il existe un fort contraste entre des pays où les modes de gouvernement ont beaucoup progressé et où la démocratie s'affermi, et ceux qui sont ruinés par l'impéritie et les malversations des gouvernants et du personnel public.

On pourrait continuer d'aligner des contrastes de ce genre. Ils nous aident simplement à éviter de se faire une idée simpliste de l'Afrique et de la situation de l'Église en Afrique.

De grandes dépendances

Ce synode a permis de réfléchir à la question très importante des grandes dépendances auxquelles sont soumis les Africains. Évidemment, comme Européens, nous avons tous présente à l'esprit la dépendance du climat et des risques naturels, mais ce n'est pas ce qui préoccupe le plus les évêques d'Afrique. Ils soulignent plutôt trois autres types de dépendance.

Tout d'abord l'imposition d'une *exploitation anarchique des ressources*, qui se manifeste dans l'anarchie écologique née de l'exploitation sauvage des ressources naturelles, et dans l'anarchie financière à cause de la manière dont sont établis les contrats internationaux, avec la corruption qui en découle.

Ensuite, ce Synode a mis en lumière la *domination économique des pays industriels* qui se nourrissent toujours des richesses de l'Afrique, qui exploitent les matières premières et la production agricole. Car si la décolonisation a changé le statut politique, elle n'a pas forcément changé le statut économique.

Enfin, et peut-être plus grave encore, il y a la *dépendance morale* devant l'invasion militante ou insidieuse des modèles et des standards de vie occidentaux. Les organisations internationales qui contribuent au financement d'un certain nombre d'États, et certaines ONG, font pression pour imposer leurs critères anthropologiques et moraux. D'une certaine façon, on peut dire que se développe une pratique de l'aide conditionnelle. Si l'expérience historique de l'Europe peut éclairer ce point, je dirais que nous sommes devant une version moderne du paternalisme européen du XIX^e siècle. À l'époque, on nourrissait et on soignait les miséreux en les exhortant à vivre moralement. Aujourd'hui, on est assez cynique pour nourrir et soigner la misère au prix de l'abandon des traditions antiques de la société africaine. C'est du paternalisme à rebours, non pas pour moraliser les hommes mais pour les arracher à leurs repères éthiques.

Des objectifs de renouveau

Nourrir un regard d'espérance

J'ai trouvé particulièrement stimulant et important d'entendre que les évêques africains se situent délibérément en dehors de toute fatalité, et ce aussi bien dans l'Assemblée générale du Synode où les Pères intervenaient successivement les uns après les autres, que dans les groupes de travail linguistiques où nous étions une petite vingtaine autour d'une table. Les évêques pensent, croient et espèrent que l'Afrique a le moyen de vivre, qu'ils ne doivent pas succomber perpétuellement à l'humiliation de l'assistance, que des gouvernants efficaces se lèveront plus nombreux pour permettre que les ressources de l'Afrique soient vraiment au service des peuples africains et non pas au service de certaines familles ou de certains clans. Sans cette espérance, ils craindraient avec raison la violence suicidaire et le désespoir social de jeunes hommes et de jeunes femmes arrachés au cadre habituel de leur existence et jetés sans aucun projet de vie autour des grandes villes. Car quand on n'a plus rien, on n'a rien à sauvegarder, on peut tout perdre.

Le premier objectif est donc de nourrir cette conviction que les hommes et les femmes de l'Afrique sont réellement capables aujourd'hui de surmonter les handicaps de leur situation, pourvu que la gouvernance de leurs États soit raisonnable et transparente.

Une Église prophétique

Un second objectif consiste à mettre en œuvre la mission prophétique de l'Église. J'ai évoqué tout à l'heure l'expression « d'Église : Famille de Dieu » qui était sortie de la première session du Synode pour l'Afrique en 1994. Cette année, la valeur d'une Église prophétique revenait constamment. Mais encore faut-il comprendre ce que recouvre cette réalité. Pour les évêques présents, à travers ce que j'ai entendu, une Église prophétique est une Église qui annonce une espérance réaliste, qui porte sur les peuples d'Afrique un regard positif et qui espère qu'ils peuvent non seulement se convertir mais qu'ils peuvent transformer leur pays.

Prophétique est d'abord *le signe que l'Église donne* (ou s'efforce de donner), en constituant une « famille de Dieu » qui dépasse les divisions ethniques, culturelles, nationales et continentales. De ce point de vue, la tenue du Synode fait elle-même partie de cette dimension prophétique : dans le groupe linguistique auquel je participais, pratiquement 15 pays différents étaient représentés, depuis

le Maghreb jusqu'à l'Afrique du Sud, depuis l'Égypte jusqu'à l'Afrique de l'Ouest. Et, à travers une demi-douzaine de séances de travail, les représentants de ces différents évêchés, montraient qu'ils étaient capables de faire quelque chose ensemble, d'assumer leur différence, de reconnaître leur tradition et leur héritage, mais aussi de faire fructifier ces différences pour la fécondité de l'Église. Ce signe, les évêques veulent le donner aussi dans chacun de leur pays, en faisant vivre des communautés d'Églises vivantes (qu'en d'autres lieux on aurait appelé des communautés de base) qui soient des cellules où se développe l'expérience de la fraternité et de la réconciliation. Les communautés religieuses ont un rôle particulier dans ce témoignage prophétique, dans la mesure où elles rassemblent dans des communautés uniques, des représentants de nationalité, de culture et d'ethnies différentes.

Dans ce témoignage prophétique le Synode a voulu souligner *un certain nombre de points particuliers* que je vais évoquer maintenant.

▪ L'Église témoigne de cette espérance par sa lutte incessante contre les fléaux sanitaires, en particulier contre le sida où elle est fortement engagée par des programmes de prévention, d'accueil et de soin. Le message du Synode dans son numéro 31 résume cette implication de l'Église au quotidien.

« L'Église est sans pareille dans la lutte contre le sida et dans les soins apportés à ceux qui en sont infectés et affectés en Afrique. Le Synode remercie tous ceux qui s'impliquent généreusement dans ce difficile apostolat d'amour et de compassion. Nous plaçons pour qu'un soutien ininterrompu soit apporté pour les besoins de la cause. D'accord avec le Pape Benoît XVI, ce Synode avertit solennellement que le problème ne saurait se résoudre par la distribution de prophylactiques. Nous en appelons à la conscience de ceux qui sont vraiment intéressés à arrêter la transmission du sida par voie sexuelle, pour qu'ils reconnaissent les succès déjà obtenus (et connus) par les programmes qui proposent l'abstinence pour les non mariés et la fidélité pour les mariés. Une telle ligne d'action procure non seulement une meilleure protection contre l'expansion du mal, mais aussi se situe en harmonie avec la morale chrétienne. Nous nous adressons à vous les jeunes, que personne ne vous laisse croire que vous ne pouvez pas vous maîtriser. Oui ! Vous le pouvez avec la grâce de Dieu. » (Proposition n° 31)

▪ L'Église agit prophétiquement également par son engagement social et politique pour la réconciliation entre les ethnies et entre les peuples. Dans beaucoup de pays d'Afrique, des commissions

Bilan de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique

nationales de conciliation ou de réconciliation, ou des commissions de gestion de crise, associent habituellement des représentants des grandes religions à leurs travaux, et même si les catholiques sont minoritaires dans leur pays ils sont toujours sollicités et accueillis avec intérêt pour leur contribution à ce travail.

■ Mais plus largement, l'Église agit prophétiquement en appelant les responsables politiques au respect de la démocratie et à la lutte contre la corruption active et passive et en s'engageant fermement à l'égard des dirigeants chrétiens qu'elle exhorte. Je cite ici l'appel du Synode dans son message final :

« Plusieurs catholiques exerçant de hautes fonctions n'ont malheureusement pas été performants. Le Synode invite ces gens à se convertir, ou à quitter la scène publique pour ne pas causer des dégâts au sein du peuple et salir la réputation de l'Église catholique ». (Message n° 23)

■ Prophétique aussi est l'implication de l'Église dans le développement économique et la réalisation de micro projets, prophétique est l'appel qu'elle adresse à ses membres de pratiquer la gouvernance de l'Église d'une façon transparente et désintéressée, prophétique par le soutien qu'elle apporte aux familles et à leur stabilité, prophétique par son engagement dans la promotion de la femme africaine...

Cette dimension prophétique de la mission de l'Église, le Synode l'a exercée en lançant un certain nombre *d'appels* :

■ Dans un domaine particulièrement sensible, qui a été longuement discuté à différents niveaux en assemblée générale et en groupe linguistique, le Synode a exhorté à lutter contre les pratiques de magie et de sorcellerie et surtout contre les désastres qu'elles causent dans les groupes sociaux et les familles, par exemple quand les accusations mensongères de sorcellerie aboutissent à l'exécution des intéressés.

■ Une vigilance particulière a été demandée à l'égard des enfants et des femmes qui sont les premières victimes des violences armées, mais plus largement à l'égard des enfants abandonnés non scolarisés, des enfants travailleurs, des enfants soldats et des enfants victimes des violences communes.

■ Le Synode a lancé un appel aux hommes africains pour qu'ils assument leurs rôles de pères responsables, de bons et fidèles époux et de responsables dans la société.

■ Le Synode a fait un appel pressant aux grandes puissances de ce monde.

« Aux grandes puissances de ce monde, nous disons : traitez l'Afrique avec respect et dignité. L'Afrique en appelle à un changement

de l'ordre économique mondial, à cause des structures injustes qui s'entassaient sur elle. La récente turbulence dans le monde financier démontre qu'il est temps d'opérer des changements radicaux dans les règles du jeu. Mais ce serait une autre tragédie si ce réajustement devait viser les intérêts des riches au détriment des pauvres. La plupart des conflits, des guerres et des situations de pauvreté en Afrique proviennent essentiellement de structures injustes... Un ordre mondial juste et nouveau n'est pas seulement possible, mais nécessaire pour le bien de toute l'humanité. Un changement est nécessaire pour ce qui concerne le poids de la dette pesant sur les nations pauvres, mortel pour leurs enfants. Les multinationales doivent arrêter la dévastation criminelle de l'environnement dans leur exploitation vorace des ressources naturelles. C'est une politique à courte vue qui foment des guerres pour obtenir des gains rapides à partir du chaos, au prix des vies humaines et du sang répandu. N'y aurait-il personne dans leur rang qui soit capable et désireux d'arrêter ces crimes contre l'humanité? » (Propositions n° 32 et 33)

■ Enfin, et par-dessus tout, le plus important est l'appel lancé aux chrétiens pour qu'ils soient lumière du monde et sel de la terre, témoins de l'Évangile dans la vie quotidienne et témoins de la foi dans la rencontre avec les autres religions. Pour leur permettre de rendre ce témoignage et d'assumer leur responsabilité de laïcs dans l'Église, le développement de la formation est indispensable à tous les niveaux : formation de la jeunesse, formation des adultes, formation supérieure dans les universités catholiques.

Conclusion

Je voudrais vous lire un dernier passage du message du Synode. Je pense qu'il évoque avec puissance le courage et la détermination des évêques africains qui étaient réunis.

« Le Synode s'attriste en remarquant que c'est la honte qui caractérise plus d'un pays africain. Nous pensons en particulier au cas lamentable de la Somalie empêtrée dans de violents conflits depuis près de deux décennies, avec des conséquences sur les nations avoisinantes. Nous n'oublions pas non plus la tragédie des millions de personnes dans la région des Grands Lacs et la durable crise au nord de l'Ouganda, au sud Soudan, au Darfour, en Guinée Conakry, et en d'autres endroits. Les gouvernants de ces nations doivent prendre leur responsabilité devant leurs prestations génératrices de douleur. En bien des cas, on se trouve devant la situation de soif

Bilan de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique

du pouvoir et des richesses au détriment du peuple et de la nation. Quel que soit le niveau de responsabilité attribuable aux intérêts étrangers, on ne peut nier une honteuse et tragique complicité des leaders locaux : des politiciens qui trahissent et mettent leurs nations aux enchères, des hommes d'affaires éhontés qui se coalisent avec les multinationales voraces, des Africains vendeurs et trafiquants d'armes qui spéculent sur les armes légères cause de la destruction de vies humaines, des agents locaux d'organisations internationales qui se font payer pour diffuser des idéologies nocives auxquelles ils n'adhèrent pas eux-mêmes.

Les conséquences néfastes de toutes ces menées ne sont cachées pour personne : pauvreté, misère et maladie, des réfugiés dedans, dehors et outre-mer; recherche d'une meilleure vie qui conduit à la fuite des cerveaux, migrations clandestines, trafics d'hommes, guerres, effusion de sang, souvent par personnes interposées, atrocité d'enfants soldats, l'indicible violence faite aux femmes. Comment peut-on être fier de régner sur un tel chaos ? Qu'est devenue la pudeur traditionnelle africaine ? Ce Synode le proclame haut et fort : le temps est venu de changer des habitudes pour l'amour du présent et des générations futures. » (Propositions n° 36-37)

Dimanche dernier, le Saint Père a clôturé le Synode par la célébration de l'Eucharistie. L'Évangile était celui de la guérison de Bartimée. L'homélie de Benoît XVI a souligné que ces quelques versets devaient être reçus et entendus comme une lumière d'espérance sur la situation de l'Afrique :

« “Confiance, lève-toi, il t'appelle”. C'est ainsi qu'aujourd'hui le Seigneur de la vie et de l'espérance s'adresse à l'Église et aux populations africaines, au terme de ces semaines de réflexion synodale. Lève-toi, Église en Afrique, famille de Dieu, parce que le Père céleste t'appelle... Entreprends le chemin d'une nouvelle évangélisation avec le courage qui te vient de l'Esprit-Saint. L'action d'évangélisation urgente (...) comporte également un appel pressant à la réconciliation, condition indispensable pour instaurer en Afrique des rapports de justice entre les hommes et pour construire une paix équitable et durable, dans le respect de chaque individu et de tous les peuples... Dans cette mission de grande importance, toi, Église pèlerine dans l'Afrique du troisième millénaire, tu n'es pas seule. Toute l'Église catholique t'est proche par la prière et la solidarité active, et du ciel t'accompagnent les saints et les saintes africains qui, par leur vie et parfois leur martyre, ont témoigné leur pleine fidélité au Christ. »

SIGNETS _____ **Cardinal André Vingt-Trois**

Frères et sœurs, cet appel vibrant adressé par le Pape Benoît XVI aux Pères synodaux, et à travers eux à tous les catholiques d'Afrique, de Madagascar et des Iles du Pacifique est aussi un appel lancé, comme les Pères synodaux nous l'ont dit, au-delà des limites de l'Afrique et donc à nous. Car si l'Afrique peut nourrir une espérance légitime pour l'avenir, c'est aussi une espérance pour l'ensemble de l'Église. Si l'Église qui est en Afrique a besoin de s'appuyer sur la solidarité et la fraternité des autres Églises locales, c'est d'abord pour trouver les moyens de mettre en valeur ses ressources et ses richesses, ses richesses naturelles et ses richesses humaines. Si l'Afrique a besoin de nous, j'ai surtout découvert durant ces trois semaines à Rome que nous avons plus encore besoin de l'Afrique. En effet, nous avons non seulement besoin de la présence de nos frères et de nos sœurs africains près de nous, ici, en France, mais nous avons besoin de l'Église en Afrique, à Madagascar et dans les Iles, pour que le corps tout entier de l'Église atteigne sa plénitude et que la force prophétique de l'Évangile ne soit pas simplement manifestée dans des conditions particulièrement favorables, mais qu'elle soit confrontée aux contraintes et aux difficultés propres au continent africain aujourd'hui. Alors tous pourront voir que Dieu n'abandonne pas son peuple, qu'Il est présent et vivant au cœur de son Église en Afrique et dans le monde entier.

Prêtre depuis 1969, le cardinal André Vingt-Trois a été archevêque de Tours en 1999 avant de succéder au cardinal Lustiger comme archevêque de Paris en 2005. Il est membre du Comité de Présidence du Conseil Pontifical pour la Famille et de la Congrégation des Évêques; il est Président de la Conférence épiscopale des Évêques de France. Dernières publications : *Les signes que Dieu nous donne* (Parole et Silence, 2007) et *Croire, Espérer, Aimer* (Presses de la Renaissance, 2007).

Guy BEDOUELLE

La lumière du mystère ou la voix intérieure d'Eugène Green

Depuis presque dix ans, le réalisateur franco-américain Eugène Green, qui est également musicologue, metteur en scène de théâtre et théoricien du cinématographe, nous propose, par des œuvres subtiles dans leur simplicité apparente, comme un chemin vers un mystère très sciemment approché. Dans son dernier film, *La religieuse portugaise*, étonnamment apprécié par la critique, même peu spiritualiste, Green se livre au jeu de l'approfondissement de la réalité par une série de mises en abyme. Cette démarche sophistiquée pourrait apparaître artificielle, mais son art lui permet de la transformer en un langage accessible et beau.

À tous les niveaux du film, la réalité se dédouble, se transforme, se transfigure. Il s'agit toujours d'autre chose que ce que nous discernons à première vue. C'est tangible dès le titre : *La religieuse portugaise* pourrait, devrait même être, normalement, l'adaptation au cinéma des *Lettres portugaises*, le célèbre roman du XVII^e siècle. Le film commence par là : c'est du moins ce qui est annoncé lorsque la jeune actrice qui porte le nom malicieusement janséniste de Julie de Hauranne, interprétée par Leonor Baldaque, arrive dans un hôtel de Lisbonne pour commencer le tournage le lendemain. Certes, nous assistons à la répétition de quelques scènes censées figurer dans cette adaptation, mais c'est pour mieux entrer dans le schéma « du film dans le film », dont le meilleur exemple demeure *La nuit américaine* (1972) où François Truffaut jouait le rôle du réalisateur, comme Eugène Green le fait ici également. Premier décalage.

Nous savons bien par ailleurs que ces *Lettres portugaises*, publiées en français en 1669, sont entourées d'un mystère, même si l'histoire littéraire pense l'avoir percé. Ce texte se présente comme la traduction française d'un original portugais. Ces lettres seraient-elles une correspondance authentique ? Auraient-elles été adressées par Mariana Alcoforado (1640-1723), moniale franciscaine de Béja, au Français Noël de Chamilly, qui l'aurait abandonnée ? Ou bien est-ce plutôt une composition littéraire rédigée par Gabriel de Guilleagues (1628-1685) que sa fonction de secrétaire de Louis XIV aurait empêché de signer ce classique de l'amour-passion ? Vraies missives ou lettres de fiction, littérature portugaise ou française ? L'ambiguïté demeure.

L'ambivalence est réassumée par le film lui-même, car, de production franco-portugaise, interprété par des acteurs des deux pays, on y parle les deux langues. Julie, la jeune actrice, est parfaitement bilingue : son père est français, mais sa mère est originaire de Lisbonne. Quel est dans ce cas la langue maternelle et la langue d'adoption ? Il y a là d'ailleurs l'écho du parcours d'Eugène Green lui-même, américain de naissance et anglophone, qui a fait le choix de la culture de la France et de sa langue. Il en est d'ailleurs un des champions, insistant sur la pureté de la prononciation au prix d'un léger décalage de compréhension pour le spectateur, qui était encore plus flagrant dans ses premiers films. En tout cas, au-delà des contestations sans indulgence de sa pratique du français baroque, de la part de certains spécialistes, la dualité linguistique demeure.

Autant que le cadre narratif à double fond ou que les langues parlées, le véritable protagoniste du film est la ville de Lisbonne. La cité aux collines si marquées a été le sujet principal de films de réalisateurs étrangers sur lesquels elle a exercé son inoffensive fascination : ainsi Alain Tanner qui est suisse, avec *Dans la ville blanche* (1982), mais aussi Wim Wenders, allemand, traitant aussi d'un film à faire dans *Lisbonne Story* (1994). Green ne se donne pas la peine de nous faire visiter les sites célèbres de la capitale portugaise ; il a une approche plus discrète, se contentant le plus souvent de placer sa caméra au-dessus de la ville et du Tage, en une sorte de plan fixe, dont les couleurs changent délicatement avec les heures du jour, ou bien nous faisant arpenter avec Julie les rues qui montent et descendent.

Au corps de la ville, Green préfère son âme, et il la trouve dans le fado. Sans céder au folklore, Green centre son objectif sur l'interprète, homme ou femme, de ces chansons déchirantes, profondément populaires et pleines de noblesse sous leurs paroles, parfois bien sentimentales, sauf lorsqu'elles sont un poème de Pessoa. C'est

ainsi qu'est exprimé le mystère de la *saudade*, de cette nostalgie sans tristesse, cette mélancolie sans fadeur, disant mieux que tout le déchirement de l'âme.

Ce dont parle vraiment le film, au-delà, donc, de la double nationalité ou de la double culture qui en sont comme des paraboles, c'est en effet de déchirement, de division, voire de dédoublement avec leurs contradictions qui font souffrir. Le jeu de miroirs n'est pas esthétique, comme on pourrait le croire superficiellement ; il est théologique.



Il faut en effet revenir à l'histoire qui nous est ici racontée. Julie, qui vient de rompre avec son ami du moment, est lasse de ces amours sans lendemain, qui satisfont ses sens avides d'en profiter, comme en ces étreintes purement charnelles partagées avec son partenaire du film, auquel ne la lie aucun sentiment. Elle a soif d'autre chose et ne sait où le trouver. Son errance dans Lisbonne, alors qu'elle dispose des moments libres que lui laisse le tournage, en est l'expression. Le rythme de ses pas indique le mouvement de ses pensées.

Sa solitude, si tranquille qu'elle en est dérangeante, lui vaut de belles rencontres. D'abord un médecin dépressif qu'elle semble sauver du suicide. Ensuite Vasco, un jeune garçon, orphelin, contraint de jouer toute la journée dans la rue, mais aussi, le soir, dans la pénombre d'une chapelle de couvent, une religieuse portugaise, dont on dit qu'elle passe la nuit en prières. Ce sera, enfin, un jeune homme qu'elle persuade être la réincarnation de Dom Sebastião, mort en 1578 à la bataille de Ksar-el-Kebir, qui appartient à l'histoire rêvée du Portugal.

De conversations banales en dialogues mystiques, lorsque Julie arrive à rencontrer la moniale, la jeune actrice confronte sa soif d'amours charnelles à l'amour sacré dont le vrai nom est charité. Il n'y a qu'un seul amour, mais le premier est le signe, parfois inversé, de l'autre. Seule la charité permet de dépasser la stérilité de l'*eros*, lorsqu'il est désemparé. Seule elle enfante : de manière très simple, presque banale, le réalisateur montre un visage possible de l'engendrement virginal, de la filiation par l'amour de charité. En adoptant Vasco, Julie va l'emmener à Paris et elle commence par lui en apprendre la langue.

Green est à peu près le seul à assumer jusqu'en sa dénomination, l'héritage de Robert Bresson, « le plus grand des cinéastes » selon lui², et sa « poétique du cinématographe » reprend, en les dilatant quelque peu, et prolonge les « notes » que l'auteur de *l'Argent* a laissées³. Le langage du cinématographe sert à Green, dans l'évidence du champ/contrechamp, ou de la maîtrise entre flou et netteté, lorsque la caméra passe de l'arrière-plan au gros plan qui s'attarde sur les visages, à incarner dans les images la dimension de réciprocité. Mais s'agit-il bien d'images ? Green filme ses acteurs de face, les contemple, les scrute même. Ce n'est pas par hasard que le visage un peu hiératique de Leonor Baldaque, cette comédienne qu'Antonio de Oliveira, le maître centenaire du cinéma portugais, a su découvrir, se présente à nous, dans son regard, comme celui d'une icône. « Le cinématographe donne à entendre la voix intérieure, mais également à voir »⁴. C'est pourquoi cet art peut être défini comme « parole faite image »⁵. Green précise même : « Le cinématographe, par sa nature essentielle, est un art de l'icône, et son fonctionnement repose sur la présence du monde dont se compose le film »⁶.

Dans sa découverte d'une « présence » qui, pour lui, est l'essence même du cinéma⁷, et sans le recours à la psychologie, Green reconnaît à son art le pouvoir d'une transsubstantiation du réel, donnant ni plus ni moins corps à la théologie de la nature et de la grâce, telle que Robert Bresson l'avait conçue pour son cinématographe : « sans

2. *Poétique du cinématographe*, Arles, Actes Sud, 2009, p. 116.

3. Robert BRESSON, *Notes sur le cinématographe*, Paris, Gallimard, 1975.

4. *Poétique*, p. 120.

5. *Poétique*, p. 41.

6. *Poétique*, p. 49 et aussi p. 52.

7. *Présences*, Essai sur nature du cinéma, Desclée De Brouwer/Les Cahiers du cinéma, 2003.

rien changer, que tout soit différent»⁸. Chez Green, il y a clairement un échange entre l'acte du créateur du film qui consiste à capter «l'énergie intérieure des êtres, mais également celle d'objets et de matières»⁹ et celui du spectateur chez lequel naît un «mouvement intérieur»¹⁰.

Ainsi l'étrange beauté du film vient-il de l'accomplissement d'une esthétique dont les présupposés sont théologiques : il y a un mystère du monde qui se tient près de nous pour être révélé. En ce sens, il est possible de parler de «la lumière du mystère». «Lorsque le cinéaste réussit à capter la réalité d'un homme ou d'une femme, il met le spectateur devant la lumière d'un mystère»¹¹. C'est ce qu'il convient d'appeler une «présence réelle»¹². Ce que disait Claudel de la peinture : «l'œil écoute», Green le confesse ici en faisant se renvoyer ce qui est vu et ce qui est entendu : «La lumière qui rend visible le monde est un mystère incorporel que notre tradition rend saisissable en l'associant au Verbe. Le cinématographe utilise la lumière pour nous faire entendre, dans des fragments du monde, le Nom qui nous fait voir»¹³.

La religieuse portugaise est le lieu de cette expérimentation que nous vivons nous-mêmes, spectateurs sans divertissement mais sans austérité. Elle s'accomplit à travers l'itinéraire de conversion de Julie, chemin personnel qui épouse sa découverte contemplative de Lisbonne, l'écoute de sa langue, de sa musique, de sa mythologie, et, plus décisive encore, des habitants de la cité, devenus proches et révélés porteurs, par un regard devenu intérieur, d'une lumière divine.

Guy Bedouelle, o.p., actuellement recteur de l'université catholique de l'Ouest (Angers), est membre de la rédaction de *Communio* depuis son origine.

8. BRESSON, *Notes sur le cinématographe*, p. 138.

9. *Poétique*, p. 80.

10. *Poétique*, p. 39.

11. *Poétique*, p. 114.

12. *Poétique*, p. 66 et 68.

13. *Poétique*, p. 16.

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi :*
CROIRE ET CÉLÉBRER

Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi :*
DISCERNER ET AGIR

Claude Dagens: ***PASSION D'ÉGLISE***

Fiorenzo Facchini: ***LES DÉFIS DE L'ÉVOLUTION :***
HARMONIE ENTRE SCIENCE
ET FOI

Jean-Luc Marion: ***LE CROIRE POUR LE VOIR***

Jean-Marie Lustiger: ***L'EUROPE À VENIR***

Didier LAROQUE

La Route **Dénuement humain et secours divin**

F*ili, tu semper mecum es*¹ : ces mots, que le père de l'enfant prodigue adresse à son fils aîné fidèle, prennent un sens inouï dans le roman de l'Américain Cormac Mac Carthy, *The Road*². Il décrit la tendre relation d'un homme à son fils dans une expérience du dénuement, où se balbutie puis s'énonce enfin une prière secourable et l'idée rudimentaire d'une religion ; – sa doctrine ne se sépare pas de la nôtre³, je vais tenter de le montrer en bref, associant à cette tentative un regard sur la récente adaptation du livre au cinéma⁴.

Une dizaine d'années après un grand bouleversement qui ravagea notre planète, un homme atteint de phtisie pulmonaire et son jeune

1. *Luc.*, XV, 31 : «Toi, mon fils, tu es toujours avec moi».

2. Alfred A. Knopf, New York, 2006. Prix Pulitzer de la fiction en 2007. Traduction française par François Hirsch, *La Route*, Éditions de l'Olivier, Paris, 2008. Il s'agit d'une littérature très rude, dont je ne prétends défendre que le mouvement et la fibre.

3. Le récit manifeste une piété pour le moins rustique et ignorante, mais fervente et ultime – cela surtout importe. Olivier Chaline écrit en ce sens : «Il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père et donc pas de norme unique de la piété. [...] L'Église est mère, pas marâtre, et le Christ n'a pas chassé les gens qui venaient le voir pour être guéris. Il a aimé ce qu'il y avait en eux de foi, d'amour et d'espérance.» («Topographie spirituelle et ferveur des fidèles...», in *Communio*, tome XXII, 4, p. 39.)

4. *The Road* de John Hillcoat (novembre 2009), avec Viggo Mortensen, Charlize Theron, Robert Duvall...

filis traversent un territoire des États-Unis. La faim, le froid, la peur leur donnent peu de relâche. Ils sont affamés parce que la Terre, mise en l'état, dirait-on, de devenir un astre mort, a cessé d'être la mère nourricière de l'humanité : éclairée d'une lumière grisâtre, c'est une aire assez déserte, calcinée et boueuse, semée de ruines et d'arbres spectraux tombant parfois avec fracas. Cette sorte de nouveau Déluge et ses conséquences ont fait disparaître le plus grand nombre des habitants. Le père et l'enfant cherchent anxieusement ce qui reste de vivres en visitant des maisons et des villes désaffectées, pillées depuis longtemps ; ils marchent glacés sous une pluie rarement interrompue, et ils ne cessent pas de craindre la rencontre d'autres survivants, car certains ont oublié qu'ils avaient une âme et sont devenus anthropophages. L'homme et son fils vont vers l'océan et le sud envers et contre tout parce qu'une foi les anime. « *We're carrying the fire* »⁵, assure le père à l'enfant. Ce feu pascalien qu'ils transportent, étrangers en ce monde, est leur bien le plus précieux, leur âme brûlante.

L'ensemble de la narration nous attache à l'affection paternelle et nous fait vivre le tourment auquel les circonstances hostiles soumettent une tendresse profonde⁶. L'homme protège éperdument son fils. Digne de cette protection, l'enfant fait entendre une voix de conscience et, à son père ébahi, avoue une vocation messianique⁷. Au milieu du danger et des atrocités (le film fait crûment voir le garde-manger de cannibales), en dépit d'une saleté de clochard, lui vient parfois une si lumineuse charité que son profil ressemble à ceux de Fra Angelico. La nuit, quand il dort, le père, dont la maladie empire, veille et affronte l'agitation de sa raison ; il appelle Dieu de manière confuse et déchirante. Le jour, face à l'horreur d'une humanité qui sombre en un malheur illimité, l'homme ne trouve également qu'un seul recours : « *Jesus, he whispered* », « *Christ, he said. Oh Christ* », « *For God's sake* », « *For the love of God* », « *Christ, he said* »⁸.

5. *The Road*, Vintage International, New York, 2007, p. 83. (C'est moi qui souligne.) « Nous portons le feu ».

6. Il s'agit assurément de « la paternité en tant que don et abandon de soi », dont parle Miklos Vetö (voir « La paternité : vocation et construction », in *Communio*, tome XXXIV, 6, p. 7-12).

7. Le père : « *You're not the one who has to worry about everything.* » Le fils : « *Yes I am, he said. I am the one.* » (*O. c.*, p. 259.) – « Ce n'est pas toi qui dois te soucier de tout. » – « Si, c'est moi, dit-il. C'est moi. »

8. *Idem*, p. 110-111. « Jésus, chuchota-t-il », « Seigneur, dit-il. Ô Seigneur », « Pour l'amour de Dieu », « Pour l'amour de Dieu », « Seigneur, dit-il ».

La Route. *Dénuement humain et secours divin*

Lorsque le père meurt devant l'océan, le récit se termine bientôt ; l'enfant est miraculeusement recueilli par une famille. La mère lui parle de Dieu et l'enfant veut suivre son conseil de prière⁹ :

« He tried to talk to God but the best thing was to talk to his father and he did talk to him and he didn't forget. The woman said that was all right. *She said that the breath of God was his breath yet though it pass from man to man through all of time*¹⁰. »

« Il essayait de parler à Dieu mais le mieux c'était de parler à son père et il lui parlait vraiment et il n'oubliait pas. La femme disait que c'était bien. *Elle disait que le souffle de Dieu était encore le souffle de son père bien qu'il passe d'une créature humaine à une autre au fil des temps éternels*¹¹. »

Comme le roman, le film est sans finesse, il n'a que l'« efficacité » propre au cinéma d'action américain, ou d'inspiration américaine. Il tient souvent le spectateur à distance par le caractère convenu du décor catastrophique et des souvenirs du monde antérieur. On y partage moins que dans le roman les souffrances et l'intense conciliation du père et du fils. L'enfant est plus geignant que charitable, le père médite moins. Et le film semble mal respecter l'exact progrès et l'achèvement du roman. Il expose de façon convaincante l'absence des choses nécessaires, mais ne marque guère son enseignement ; tandis que le livre offre à ses dernières lignes une bouffée d'espérance, le film présente une fin abrupte n'ouvrant en apparence d'autre perspective que la poursuite d'une fragile survie selon une détresse inchangée, ou à peine entamée d'amour. Cette notable différence est peut-être indifférente. Il se pourrait même que le secours divin parût plus distinct en transparaissant, qu'il fût mieux exprimé par préterition.

Roman et film ont à mon sens l'intérêt commun de suggérer la profondeur salutaire du dénuement humain ; ils produisent l'âpre réalité mondaine dont les œuvres contemporaines couramment se détournent, et que peu d'hommes osent aujourd'hui envisager, tant effraie l'épreuve du néant. Le récit se ramasse dans la supplication pénitentielle : *Kyrie eleison*. Si la faim en constitue l'affect fondamental, sa signification ne saurait être que celle-ci : « Dieu est la faim de ma faim¹². »

9. Le film ne va pas au-delà d'un geste et d'une phrase accueillants de la mère.

10. *Idem*, p. 286.

11. *Trad. cit.*, p. 252.

12. Jérôme THÉLOT, *Au commencement était la faim. Traité de l'intraitable*, Éditions Encre Marine, Fougères, 2005, p. 174.

Suivant les images du film comme les pages du livre, nous pouvons reconnaître l'épreuve vitale essentielle : celle d'un dépouillement qui réalise un point d'intersection négative avec le Tout, où se touche, ainsi qu'un rien, le principe sur lequel se fixe et se déploie l'existence chrétienne. Elle s'affermite et s'accomplit par la Pâque d'un savoir de la vanité à un tout autre, celle d'une dépossession totale à une possession du grand tout. « Nul ne peut posséder ce grand tout, » écrit Bossuet, « s'il n'est au monde comme n'ayant rien. »¹³. Quand l'entière étendue de la pauvreté s'endure, la perfection s'avère ; à ce moment, une douceur souveraine d'abandon conforme l'indigence en plénitude. Au lieu de resserrer la limite humaine jusqu'à l'étranglement, la disette donne de l'étoffe, infiniment : elle procure, si l'on veut, le « feu », un bien que nous possédons en ne possédant pas (la flamme est ce qui devient davantage *rien* en elle).

Autrement dit : le dénué désire la plénitude ainsi que le manque absolu, mais ne peut désirer qu'au milieu de sa condition lui valant totalité. S'il distingue cela seul qui ne lui est pas ôté et remplit son existence, le dénuement, l'homme possède *de facto* ce dont il éprouvait la carence. La parole expresse, authentique, vive : la prière et ce qu'elle suscite de lien bien liant entre les hommes (l'altérité naissant de l'Altérité, Dieu étant l'inconscient de toute relation), se lève sur fond de ruine. La vie s'éveille et profite d'une entrave à son devenir, la secrète unité des contraires est fondatrice : *abaissés et élevés, blessés et guéris*, tels nous sommes si véritablement nous sommes ; et semblable vibrante union donne la raison pourquoi l'itinéraire de l'esprit que figure l'errance ascétique du père et du fils qu'imagina Mac Carthy va, mu par leur « feu » inamissible, jusqu'à un poignant et gracieux assemblage de présence et d'absence. Le père mourant dit à son enfant : « If I'm not here you can still talk to me. You can talk to me and I'll talk to you¹⁴ ».

Didier Laroque, membre du Comité de rédaction de *Communio*. Prochaine publication : *Sublime et architecture. Recherche pour une esthétique*, Éditions Hermann, 2010.

13. « Second panégyrique de saint Joseph » (1661), in *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1961, p. 504.

14. *Op. cit.*, p. 279. « Si je ne suis plus ici tu pourras toujours me parler. Tu pourras me parler et je te parlerai ».

Jean-Luc MARION

Éloge du cardinal Lustiger¹

Mesdames et Messieurs de l'Académie,

Que puis-je dire, à ce moment où pourtant il faut, plus qu'à tout autre, dire quelque chose ? Car ce lieu et tous ceux qui l'occupent me coupent la parole alors même que vous me la donnez.

I

Il n'y a pas à s'en étonner : si chacun sait qu'entrer à l'Académie française constitue un honneur extrême, seul celui qui y prend effectivement séance éprouve de quel poids pèse cet *officium* qui s'empare de son bénéficiaire tout entier et, comme son habit, à défaut de l'immortaliser, le rigidifie à son service. Ainsi, je connais aujourd'hui l'épreuve de la plus grande modestie. Longtemps, à chaque doute sur mon travail, je me ralliais à l'adage : quand je me considère, je me désole, mais quand je me compare, je me console. Désormais, une fois admis au sein de votre Compagnie, Mesdames et Messieurs, chaque fois que je me comparerai, je me désolerai encore plus que si je me considérais.

Ou plutôt, je me comparerai pour apprendre de vous comment tenir le rang où vous ont mis votre œuvre. Et l'année de noviciat, que les

1. Élu à l'Académie française le 6 novembre 2008 pour occuper le fauteuil du cardinal Lustiger, Jean-Luc Marion prononça l'éloge de son prédécesseur, lors de sa réception sous la coupole, le 21 janvier 2010.

circonstances ont imposée, m'a déjà fait mesurer quel travail soutenu vous vous imposez et de quelles publications vous assurez la gloire de votre Compagnie. Je me comparerai aussi à la cohorte des philosophes qu'en ce siècle vous avez su accueillir parmi vous : Bergson et Levi-Strauss, Gouhier et Gilson, Serres et Girard, mais aussi à ceux que vous eussiez pu, oserais-je dire que vous eussiez dû recevoir, Levinas et Ricoeur, Henry et Derrida, Merleau-Ponty et Sartre – tous n'eussent pas refusé cet honneur et la philosophie, si grande en France aujourd'hui, l'eût mérité. Je me comparerai enfin à tous ceux qui, depuis quatre siècles, ont endossé cet office pour qu'ils m'enseignent la pratique de ce que Montaigne (cet autre académicien de droit) nommait la « conférence », le « ...plus fructueux et naturel exercice de notre esprit ». La conférence compare, parce qu'elle apparie ceux qui se tournent les uns vers les autres pour écouter autant que pour dire. Et sans doute l'Académie ne fait, ne fabrique, ne produit rien – elle écoute. Descartes, dans le *Projet d'une Académie*, qu'il rédigea à la demande de la reine Christine de Suède, dix jours avant sa mort, avait compris l'essence paradoxale de votre Compagnie, puisque l'article VI de son règlement dit que « l'on s'écouterait parler les uns les autres avec douceur et respect, sans faire paraître jamais de mépris pour ce qui sera dit dans l'Assemblée ». À l'Académie on s'écoute donc parler, non chacun soi-même, mais l'un l'autre.

II

Ainsi puis-je concevoir que Jean-Marie Lustiger ait été si profondément l'un des vôtres, Mesdames et Messieurs, alors qu'il paraissait avoir tout fait pour vous échapper. Cet esprit, dont tant d'étudiants de la Sorbonne savaient de science certaine, depuis les années cinquante, le génie intellectuel et spirituel, avait essayé d'innombrables cours de théologie, retraites et sermons, mais aussi obstinément refusé de publier quelque livre que ce soit et d'entrer en quelque carrière littéraire que ce soit. Conscrit à la rue d'Ulm depuis quelques mois, je l'avais rencontré au cœur du cratère en fusion qu'était devenu, en mai 1968, le quartier latin : de ce jour, je ne le quittais guère des yeux, tant il marquait ceux qui l'approchaient ; en sorte que, lorsqu'il devint curé de la paroisse Sainte-Jeanne-de-Chantal à la Porte de Saint-Cloud, nous traversions Paris pour suivre ses prêches ; j'étudiais à l'époque, entre autres avec Christoph von Schönborn, les traités assez ardues de saint Maxime le Confesseur pour découvrir, stupéfait, que les sermons de ce curé rejoignaient exactement la doctrine du

grand théologien grec, sans le vouloir, sinon sans le savoir. Le public ne s’y trompait pas, qui de longue main déjà notait, transcrivait et diffusait en samizdat tous ces sermons, exactement comme l’on fit, pendant des siècles, pour les Pères de l’Église. Trop occupés par leurs charges de pasteurs pour écrire en auteurs, ils parlaient et, des gerbes tombées de leur chaire, ils laissaient leurs scribes cuire le pain de la plus haute théologie que nous ayons jusqu’ici connue. Donc Jean-Marie Lustiger parlait et n’écrivait pas. Nous avons dû attendre pour qu’il cède et nous laisse publier, en 1978, les *Sermons d’un curé de Paris* – et encore, avait-il longtemps exigé, à condition d’anonymat ! En fait, il était déjà trop tard et le public l’aurait de toute manière reconnu. Sans doute, depuis sa nomination en 1981 au siège de Paris, les ouvrages se sont accumulés, mais toujours à partir de sermons et de conférences (ainsi les admirables *Osez croire, osez vivre*, en 1985) ou d’entretiens (comme l’impressionnant *Le Choix de Dieu*, en 1987), jamais comme des livres d’auteur. Le manque de temps ne suffit pas à expliquer cette pratique constante.

Cet Académicien a mis tous ses soins à ne pas écrire. Comment devint-il pourtant l’un des vôtres et le resta-t-il pendant douze années tandis que lui interdisait presque de participer à vos travaux hebdomadaires la responsabilité, que j’ai personnellement vue écrasante, de son diocèse – ce diocèse qui s’étendit très vite, à la mesure du rayonnement de son intelligence et de la force de son esprit, à la France, à l’Europe et à la fin jusqu’au monde ? En effet il devint bel et bien l’une des figures les plus autorisées de votre Compagnie. Mais, par une étrange ironie, rien n’y a autant marqué son appartenance que le congé qu’il prit de vous, lors d’une séance d’élection, celle de Max Gallo, le 31 mai 2007, quelques mois avant que de mourir à ce monde et de naître à l’éternité. « Vous ne me reverrez pas ».

Non ! Non au contraire, nous commençons à peine à vous voir, cardinal Lustiger. Vous demeurez en effet parmi nous, à la manière paradoxale de l’Apôtre Paul demeurant dans la communauté des chrétiens de Philippiens « ...non pas seulement en sa présence, mais beaucoup plus encore en son absence » (*Philippiens* 2,12). Et pour commencer, vous demeurez présent à cette Compagnie. Je n’en veux pour indice que votre devise – « Tout est possible à Dieu » : Dieu a en propre que l’impossible s’avère pour lui possible, alors qu’il reste toujours impossible à l’homme. Ainsi la naissance miraculeuse d’Isaac dans la vieillesse de Sarah (*Genèse* 18, 14) et la naissance encore plus miraculeuse du Christ né d’une vierge (*Luc* 1, 37). Telle fut la conviction la plus intime et la plus évidente de Jean-Marie Lustiger que le Christ rend possible aux hommes le possible même de Dieu,

c'est-à-dire ce qui leur resterait, à eux, sinon, impossible. « Il faut que mon cœur croie au possible, c'est-à-dire à la possibilité pour Dieu de ce que les hommes croient, eux, impossible » (*Osez croire*, p. 33). Ou bien : « Croire à l'Évangile, ce n'est pas adhérer à un programme idéal et irréalisable ; ce n'est pas adhérer à une utopie. C'est confesser que Dieu est venu accomplir en nous ce qu'il nous demande de faire » (*Osez vivre*, p. 17). Or, comme on ne le sait pas assez, la devise du cardinal Lustiger se trouvait, par avance, commentée par un auteur spirituel de haute inspiration, théologien méconnu, dans la lignée de saint François de Sales autant que dans la tradition de la mystique abstraite, un autre cardinal, celui qu'en cette maison l'on nomme le Cardinal. Richelieu, car il s'agit de lui, a en effet développé, dans le meilleur de ses écrits religieux, le *Traité de la perfection du chrétien* paru en 1639 (et récemment réédité par votre confrère, le regretté Père Ambroise-Marie Carré), le principe de la «...charité à qui rien n'est impossible» (c.36). Car si rien ne reste impossible à Dieu, cela vient de la seule toute-puissance qu'admette sa transcendance, sa charité. Et par suite, l'homme n'accède à la possibilité divine de ce qui lui reste impossible qu'autant qu'il parvient à aimer dans le même style que celui dont Dieu use pour nous aimer : « Il n'y a que l'amour auquel l'homme puisse prétendre quelque égalité avec Dieu » (c.42). Voilà, Mesdames et Messieurs de l'Académie, plus qu'une heureuse rencontre – le premier et le dernier des cardinaux de cette Compagnie s'accordent sur l'essentiel : seul Dieu peut tout, mais Il ne le veut que par la puissance de l'amour. Le dernier disait du premier, dans son discours de réception, qu'«...ici, seul Armand du Plessis de Richelieu mérite l'article défini : il demeure le Cardinal». Vous m'autoriserez à parfois transgresser cette exclusivité et, quand je dirai le cardinal, à parfois penser aussi, voire d'abord au dernier, puisqu'il parle sur le fonds comme le premier.

Appuyés sur ce point fixe, nous devinons pourquoi le cardinal Lustiger profondément appartenait à votre Compagnie. Tout ici est une question de parole.

Comment l'Académie entend-elle la parole ? Comme ce que l'on reçoit et non pas comme ce que l'on prend. Tout, dans vos usages, le rappelle. D'abord ne faut-il pas recevoir vos voix pour se retrouver élu ? D'emblée, même très trivialement, la voix sert à une élection. Mais une fois admis dans vos rangs, encore faut-il attendre que vous donniez la parole : si j'ai aujourd'hui la terrible liberté de parler, c'est parce que vous me la donnez. Cette même règle s'exerce surtout pour vous, dans votre charge première d'élaborer le dictionnaire. Or comment se distingue-t-il des autres ? Dans la Préface

à la neuvième édition, celle de 1986, Maurice Druon le répète : «Le Dictionnaire de l'Académie est celui de l'usage, simplement et suprêmement, le dictionnaire du bon usage, qui par là sert, ou devrait servir, de référence à tous les autres». Mais comment, à son tour, définir l'usage ? L'usage, justement, ne se définit pas, ni ne se décide, il se constate ; il ne faut que le suivre, autrement dit venir après lui, l'attendre et l'entendre. Le dictionnaire selon l'usage a pour principe d'écouter pousser les mots, d'écouter parler la langue. Nous parlons dans une langue, qui nous fait parler en elle. Nous l'écoutons, pour lui répondre. Et, comme la langue ne peut se dispenser de la parole première, le langage tient sa réalité de la langue antérieure qui le met en acte. Et, à son tour, la langue parlée n'a d'effectivité qu'à partir de la parole qui la profère. Et enfin la parole qui profère répond elle-même à la parole qui l'appelle. Dans la langue, la parole elle-même parle et le langage n'en constitue que le dépôt, quand la parole cesse de lui donner souffle de vie.

Ainsi parler ne se résume pas à communiquer, encore moins à communiquer des informations (ou à collectionner des séries de *data*). Dans son fonds, parler revient à appeler, donc à s'adresser à quelque autrui. Parler peut donc aussi vouloir ne rien dire : rien, *ne rem*, pas même une chose, pas une chose. Il y a en effet bien autre chose à dire que des choses, puisque je ne pourrais rien dire sur quelque chose, si je ne le disais d'abord, implicitement ou explicitement, à quelqu'un. Pensons-le avec Levinas : le Dit vient après le Dire, grâce à lui et ne devrait jamais le réduire au silence. Ou, pour penser avec Heidegger : «L'homme se comporte comme s'il formait et maîtrisait la langue (*Sprache*), alors que c'est elle, la langue, qui reste le maître de l'homme» (G.A., t.7, p. 148). La parole peut ne rien dire, ne rien dire de quelque chose, et pourtant d'autant plus parler à celui à qui elle ne dit encore rien ou plus rien. Car en s'adressant elle convoque autrui, ou plus exactement le fait surgir, l'éveille à lui-même parce qu'elle le provoque d'abord à la parole. Nous parlons pour la reconnaissance avant que de parler pour la connaissance.

Les langues naturelles naissent et meurent, et nous en savons d'admirables que personne ne parle plus, que presque personne ne lit et que plus personne ne pense en première intention. Et nous en voyons disparaître maintes autour de nous, et des plus considérables. Aussi avons-nous l'office (le devoir, car entrer dans votre compagnie, Mesdames et Messieurs, consiste à endosser un ardent devoir, seuls les sots s'imaginent autre chose) de veiller à l'immortalité de la langue française. La grande machine de la communication ne vise rien d'autre qu'à nous faire taire, en nous interdisant ou, pire, en nous

dispensant comme d'une tâche désormais inutile, de parler notre langue, de penser dans notre parole natale.

La parole précède, donc elle appelle. Et ici tout s'éclaire. Car ce qui vaut de la parole telle que l'Académie l'entend, celle des hommes, vaut plus encore de la Parole de Dieu, telle que l'Église l'entend. Jean-Marie Lustiger retrouvait de toute évidence, quoique analogiquement, l'une dans l'autre. Car si une parole vient de Dieu, plus encore si Dieu se fait parole et que cette Parole se fait chair, alors, par hypothèse, elle opère un appel encore plus radical que tout autre appel venu d'une parole finie, d'une parole faillible, d'une parole dérivée. Par définition c'est « Dieu qui appelle » (*Osez vivre*, p. 67). Le texte, les mots et le langage ne valent que répétés par une parole vive. Méditant sans doute l'Épître aux Hébreux (4,12), qui déclare « la Parole de Dieu vivante et efficace, plus acérée qu'aucun glaive à deux tranchants », Jean-Marie Lustiger avertissait : « Vous ne pouvez pas lire l'Écriture n'importe comment : il faut que vous la lisiez comme une Parole prononcée par le Christ au milieu de vous et qui vous donne le sens de l'histoire dans laquelle vous entrez. En recevant cette Parole vivante du Christ lui-même qui parle dans son Église, vous entrez dans une histoire, l'histoire entière du peuple de Dieu présent dans la culture moderne : il y est plus que vous ne pensez. Il s'agit que vous, chrétiens, vous acquériez cet évangile comme une langue maternelle » (*Osez croire*, p. 24). La langue maternelle naturelle se redouble de la langue maternelle spirituelle ; la spirituelle, en se faisant elle-même une seconde nature, confirme ainsi que la naturelle était déjà spirituelle. Et dans l'une et l'autre retentit l'essence de l'appel, l'élection.

Et tout de même que l'illusion de la maîtriser menace la parole naturelle, il faut résister à l'illusion des théologiens ou des exégètes supposés chrétiens, quand ils font « ...l'hypothèse que le maître de l'Évangile, le maître de la Parole de Dieu n'[est] pas Dieu, mais l'homme s'érigeant en interprète, en juge. Alors que vaut l'inverse. On ne peut accéder à la Parole que si on se laisse interpréter par elle, donc que si l'on accepte que ce soit elle qui nous parle » (*Osez croire*, p. 115). Admettre que la « ...norme de la théologie ne se trouve pas dans l'esprit humain, [mais] se découvre dans la foi de l'Église, qui reconnaît la Révélation dans l'Écriture et sa tradition » (*Le Choix de Dieu*, p. 160), cela ne brime pas la liberté de la recherche théologique, mais lui assure son unique légitimité. Toute langue nous advient comme un appel. L'évidence de cette élection, jamais Jean-Marie Lustiger ne l'a contestée.

III

Cette élection, charnellement sensible, quel homme l'a mieux éprouvée et exposée que Jean-Marie Lustiger ? La force et la puissance qui émanaient de lui (cette silhouette haute autant que rapide, cette face hiératique et changeante, cette voix solennelle et percutante ensemble) ne devaient rien à une séduction personnelle, dont il ne jouait jamais, mais à une extrême et parfaite coïncidence de toute son âme avec cette élection. Il disparaissait dans l'élection qui l'avait de part en part marqué de son caractère, pour reprendre le terme de la théologie tridentine du sacerdoce et de l'École française. Son autorité, si indiscutable, ne tenait jamais à lui, mais à Celui qui l'avait élu et envoyé. Ce qu'on a parfois vu comme de l'autoritarisme résultait au contraire d'une effrayante humilité : « Je ne vous exhorte pas. Je ne vous demande rien. Je vous parle au nom du Christ » (*Osez croire*, p. 28). Ou bien : « En m'écoutant, ce n'est pas à moi qu'on obéit, mais à Dieu, tout comme moi, j'obéis à Dieu si je [...] parle de façon juste et légitime » (*Osez croire*, p. 43). Il pouvait prétendre en vérité ne jamais parler en son nom propre.

Parcourons donc quelques étapes de la vie de Jean-Marie Lustiger au fil conducteur de l'élection en lui. Ce qu'il nommait le choix de Dieu n'était certes pas d'abord sa décision pour la cause de Dieu, mais originellement la grâce faite par Dieu en faveur de Jean-Marie Lustiger. Toute son histoire consiste en un appel et une réponse sans cesse recommencés. Aussi fut-elle, du début à la fin, une provocation, une vocation qui interpelle : « Je le sais, je suis une provocation vivante » (*Le Choix de Dieu*, p. 399).

Lorsqu'il naît, en 1926, à Paris, dans le XII^e arrondissement, puis y grandit dans le XVIII^e et ensuite le XIV^e (« Je suis une fleur du bitume parisien », se flattait-il), il ne se considérait sûrement pas comme un émigré. Sans doute, ses parents venaient-ils de Bendzin, Pologne, mais ils avaient décidé de devenir Français, citoyens d'une France que ma génération n'a déjà plus connue, celle qui pensait, après le 11 novembre 1918, avoir recouvré sa puissance dominante en Europe, encore sûre d'elle, sans voir les failles et les pertes qui devaient la conduire à la défaite de 1940. Cette France, réelle mais aussi illusoire, se voyait toujours mère des arts et des lettres, maîtresse de la paix et de la guerre, avec son identité narrative en apparence réconciliée, Vercingétorix et Clovis, la Révolution et Jeanne d'Arc, Louis XIV et Napoléon, immense lieu de mémoire, histoire française d'autant plus grande que vue et désirée d'ailleurs. Le jeune Aron Lustiger ne fut donc pas affecté par les divisions tragiques de la France réelle : il fut

républicain sans nostalgie d'Ancien Régime, ni dévasté par l'affaire Dreyfus, ni déchiré entre l'Action française et l'héritage révolutionnaire (ce qui explique en partie son décalage d'avec l'histoire même contemporaine du catholicisme français, qui souffre encore de ces déchirures et ne les a surmontées qu'en grande partie grâce à lui). Certes, il avait reçu de ses parents la claire conscience d'être juif, mais d'un judaïsme qui ne fréquentait pas la synagogue et se reconnaissait d'abord dans les devoirs de la morale et de l'instruction – ne pas mentir, ne pas tricher, apprendre et comprendre, voilà ce qui lui semblait suffire à distinguer un juif d'un goy. L'exil n'avait pas encore commencé, car l'élection restait tacite, recouverte pour ainsi dire par le site français. N'en fut-il pas ainsi pour bien d'autres, par exemple, à ce même moment mystérieux de l'histoire de France, pour Emmanuel Levinas, venu dans de semblables circonstances, lui de Lituanie, à Strasbourg, pour étudier la philosophie à la française tout en parlant aussi allemand? Lorsqu'ils se rencontrèrent un soir, rue d'Auteuil, dans les années 80, j'avais eu l'impression étrange et réconfortante que deux frères se reconnaissaient immédiatement et parlaient entre eux de choses que je ne pouvais comprendre. Cela aussi définit l'identité française, celle des émigrés qui en font leur destin, sans que nous, les autochtones, ne le comprenions vraiment, ainsi plus Français que nous. Barrès, le penseur de l'enracinement par excellence, a exactement exprimé ce paradoxe. Succédant dans le 4^e fauteuil qui nous occupe aujourd'hui, à Heredia, né à Santiago de Cuba, mais déraciné en Normandie par sa mère et à Paris par l'École des Chartes, il le salua en ces termes magnifiques : « L'illustre poète de qui je dois vous faire l'éloge était né d'un sang étranger. Il s'est rangé par un choix exprès sous notre discipline spirituelle [...]. En étudiant l'auteur des *Trophées* nous nous appliquerons, si vous le voulez bien, à reconnaître, une fois de plus, comment la France, héritière de la Grèce et de Rome, excelle à frapper des médailles avec un or étranger ». Avec Lustiger et Levinas et tant d'autres, la France a su vivre à crédit, en frappant ses médailles avec un or étranger. Aussi longtemps qu'elle continuera, comme votre Compagnie, à s'endetter ainsi, elle restera elle-même.

Mais l'élection allait vite arracher Aron Lustiger à la Chaldée pour l'envoyer au désert de l'épreuve. Son père, avec un mélange d'inconscience et de génie, envoya, deux étés, en 1937 et 38!, son fils en Allemagne pour apprendre un bon allemand, avec pour unique précaution de transformer son prénom de Aron en Arno. Arno découvrit donc les jeunesses hitlériennes et les Allemands nazis, mais aussi des Allemands non nazis, qui, pour l'essentiel, étaient des chrétiens : « Pour moi, il était clair que le nazisme représentait une menace

mortelle et qu'il était la résurgence des idolâtries des « païens », des goyim. [...] Oui, c'était clair. Mais pour moi une chose était au moins aussi importante, c'est que les chrétiens ne s'identifiaient pas avec les antisémites, même en Allemagne. C'étaient deux catégories différentes. Qu'on puisse faire une distinction entre les chrétiens et les antisémites, ces Allemands m'en ont donné la preuve involontaire et éclatante » (*Le Choix de Dieu*, p. 41). Il ne cessera d'expérimenter la même distinction en France dans les années qui suivirent, où, à Orléans, à Conflans, à Decazeville et Toulouse, il constatait que «... si tous les réseaux catholiques n'avaient pas joué, la persécution de juifs aurait été bien pire. Les catholiques ont joué un rôle déterminant pour sauver un certain nombre de juifs en France » (*Le Choix de Dieu*, p. 103). Votre confrère Simone Veil l'a redit récemment dans son impressionnant récit d'*Une vie*. Mais le fait était là : il apprit de ses petits camarades qui le rossèrent à la sortie du lycée Montaigne qu'il était un juif, et qu'il allait le devenir de plus en plus. Aron Lustiger a justifié son identité juive de la manière la moins contestable possible : les antisémites le trouvaient bien assez juif pour vouloir sa peau. Cependant, par une coïncidence, qui n'a rien d'un hasard, ce fut à la même époque, en 1936, qu'il lut la Bible : un jour que l'obligation l'avait lassé de faire, seul, ses trois heures quotidiennes de piano, il abandonna, comme Monsieur Wagner, ses gammes pour lire la Bible (d'ailleurs dans une traduction protestante, celle de Segond). Et il y lut ce qu'il savait déjà, sa propre histoire, celle d'Abraham et de Moïse, celle de lui-même, Aron, celle surtout du Messie souffrant d'Israël. Ce ne fut «...pas un choc ; plutôt l'impression de découvrir ce que je savais déjà. [...] Pour moi, [sc. dans les deux Testaments], il s'agissait du même sujet spirituel, de la même bénédiction et du même enjeu, le salut des hommes, l'amour de Dieu, la connaissance de Dieu » (*Le Choix de Dieu*, p. 31). Ici, l'élection s'imposa, définitive. L'élection provoque l'exil, mais pas l'aliénation – l'exil intérieur donne accès à ce que c'était depuis toujours d'être soi et qu'on ignorait.

Dès lors pouvait arriver l'épreuve. L'épreuve visible et catastrophique, la guerre, l'effondrement de mai 1940, les premières lois antisémites, et très vite le refuge à Orléans (comme, encore une fois, la femme et la fille d'Emmanuel Levinas) chez une amie d'un professeur de sciences naturelles, vénéré au lycée Montaigne. L'épreuve invisible et spirituelle aussi : un jeudi, Aron, sur le chemin du lycée Pothiers, entre dans la cathédrale d'Orléans (la même où il sera sacré évêque, coïncidence encore si l'on y tient). Il y entre sans savoir que c'est le Jeudi saint, le jour du sacerdoce du Christ, de l'instauration

de l'Eucharistie. Il reste en silence « un grand moment » et ne dit rien à personne. Il y revient le lendemain, voit la nef absolument dépouillée, sans savoir qu'elle est nue comme un cadavre parce qu'il s'agit du Vendredi saint, de la kénose de Dieu qui déverse sa divinité. « J'ai subi l'épreuve de ce vide. [...] et à ce moment-là, j'ai pensé : je veux être baptisé » (*Le Choix de Dieu*, p. 47). L'admirable ici tient à l'absence de tout pathos psychologique, au contraire de tant de récits édifiants : la conversion, s'il faut user de ce terme là où tout se passe en ligne droite, s'y déploie selon la logique exacte de la liturgie pascale – l'Eucharistie du Jeudi, la mort du Vendredi, en attendant la Résurrection dans la nuit du Samedi au Dimanche. Ici s'applique ce que, comme évêque, il dira de la liturgie, qu'elle « ...n'est pas la mise en scène de l'invisible, mais l'actualisation de ce qui s'est rendu visible » (*Le Choix de Dieu*, p. 330). Figure objective de la manifestation de Dieu, dira quelques années après, Hans Urs von Balthasar, qui, au même moment, étudiait à Lyon avec Henri de Lubac et votre confrère le cardinal Jean Daniélou.

Il n'y eut pas de prosélytisme, assure-t-il, surtout pas de la part de l'évêque d'Orléans, Mgr Courcoux. On peut l'en croire, car il n'avait nul besoin qu'on vienne le convaincre : il avait été pris, directement, par l'élection. D'ailleurs, si quelqu'un pouvait convaincre, dans cette affaire, c'eût été Aron Lustiger lui-même, qui, au terme d'un long combat de Jacob avec son père, finit par lui faire admettre son baptême, puis bien plus tard son sacerdoce. D'ailleurs, pouvait-on parler de ces choses, comme d'une question à débattre ? D'expérience, je sais qu'il n'argumentait pas avec un interlocuteur en crise ; il l'écoutait en silence, concentré et vous fixant, comme s'il endossait la souffrance et le secret d'autrui pour les assumer dans une prière indicible. La souffrance et le mal, d'ailleurs, il les connaissait bien, comme de vieux ennemis, à voir en face, sans tricher, les yeux dans les yeux, jusqu'à ce qu'ils baissent les yeux, que la vie à la fin les lasse. Et il fallut traverser l'épreuve de l'arrestation de sa mère, puis de sa disparition à Auschwitz. Et travailler, d'abord passer le bachot, comme on disait encore, dans le refuge du petit séminaire de Conflans ; ensuite, pour se protéger, se replier à Decazeville, où il travailla avec son père dans une usine de schistes destinés à la production de bitume. À la même époque, Karol Wojtyła travaillait dans la carrière de Zakrzówek, à extraire de la chaux pour l'usine de soude Solvay, dans les faubourgs de Cracovie. L'un et l'autre savaient à quoi s'en tenir sur la condition ouvrière et la peine du manœuvre. Puis, quand tout empira et qu'après l'invasion de la zone dite libre débuta le commencement de la fin, il fallut entrer dans la clandestinité complète, à Toulouse, aidé

par l'abbé Bezombes et en liaison avec les groupes de Témoignage chrétien, inspiré par les écrits des jésuites Pierre Chaillet et Gaston Fessard. À ce moment le fils conduisait le père dans le désert du mal à l'état brut et patent. Il apprit que « le pire peut à tout moment surgir » (*Le Choix de Dieu*, p. 352). On lui a sottement reproché son pessimisme, censément augustinien, sur la condition des hommes. Mais, le mal, il l'avait vu, de près, de tout près. Non seulement banal, mais diabolique aussi bien, quotidien et abyssal.

Cette période, qui se clôt avec l'entrée d'abord à la Sorbonne juste à la Libération, à l'automne 1944, puis au séminaire des Carmes en 1946, le conduit pourtant, à la suite de son service militaire à l'école de Saint-Maixent, à servir à Berlin sous l'uniforme de l'armée française d'occupation en 1950. Berlin, donc aussi Berlin-Est encore accessible, où il découvre le communisme réel et les hommes qu'il défigurait autrement, mais autant que le nazisme. Comme Karol Wojtyła, il put connaître aussitôt et globalement les deux faces du totalitarisme, mais, plus difficile encore, y reconnaître deux des formes les plus obvies du nihilisme. Il déploya, dès cette époque, son extraordinaire charisme pour lire théologiquement et spirituellement dans ses détails les plus exacts la réalité historique et sociologique des choses de la vie, de la vie et donc de la mort. Cet exode culmina, selon une confondante logique, lors de son premier pèlerinage à Jérusalem, en 1951. Ici s'accomplit ce qu'on a nommé chez Pascal la seconde conversion : penché sur la pierre du Saint-Sépulcre, il dit avoir ainsi prié : « Aussi vrai que cette pierre est là, que tu la touches, qu'elle résiste à tes mains et à ton front, il faut que tu te décides si, oui ou non, tu adhères pleinement au Christ ressuscité, à Dieu sauveur, à l'appel de Dieu à son peuple pour le salut du monde. Ou bien tu t'en vas, il n'est que temps » (*Le Choix de Dieu*, p. 175). Ici et enfin, l'élection fut ratifiée à jamais, car, répétait-il, « ...la certitude d'être appelé par Dieu ne m'a pas quitté » (*Le Choix de Dieu*, p. 120). Alors, Aron Lustiger devint qui il était dans le dessein de Dieu, sinon déjà en lui-même, Aron Jean-Marie Lustiger, « ...une provocation vivante qui oblige à s'interroger sur la figure historique du Messie ».

Ainsi pouvait commencer sa vie publique. Elle connut deux périodes, celle du prêtre, puis celle de l'évêque. Celle du diagnostic, puis celle de l'action.

Ordonné prêtre dans la chapelle des Carmes en 1954, il fut immédiatement nommé l'un des aumôniers du « Centre Richelieu », qu'il fréquentait en fait depuis son entrée à la Sorbonne. Il y retrouvait son extraordinaire fondateur, l'abbé Maxime Charles. Génial meneur d'hommes, séduisant apôtre et parfois insupportable modèle de

dom Camillo, ce petit périgourdin, après avoir servi une paroisse à Malakoff, a formé à partir de la Libération, d'abord au Quartier Latin, puis à la Basilique de Montmartre, des dizaines de prêtres dont beaucoup devinrent évêques, des centaines d'universitaires, des milliers d'étudiants, des dizaines de milliers de croyants, avec un grand sens pastoral et d'organisation, mais surtout les ressources d'une profonde spiritualité eucharistique, venue en ligne directe de Bérulle. Il faudra un jour étudier cet homme, l'un de ces acteurs masqués par les premiers rôles qu'ils savaient repérer et promouvoir, et sans qui l'on ne peut rien comprendre à l'intrigue centrale: il fut, pour plusieurs générations de sorbonnards et de normaliens, une sorte de Lucien Herr catholique. De celui qui devint Mgr Charles, Jean-Marie Lustiger poursuit toujours les orientations foncières jusqu'à une puissance, à cette date, absolument imprévisible. Il y avait d'abord une foi absolue, qui, lorsqu'ils parlaient, absorbait leurs personnes et leurs mots dans la Parole de Celui dont il s'agissait, donnant à leur interlocuteur le sentiment de se trouver face au mystère lui-même, directement. Ensuite il y avait une insatiable ouverture d'esprit, qui engrangeait toute figure conceptuelle ou artistique, toute doctrine philosophique, historique ou de quelque science humaine en y discernant au moins un interlocuteur, souvent un allié, toujours un point de repère dans le réel, avec la sereine certitude qu'aucune vérité ne peut contredire la Vérité, mais qu'elle y devient plutôt enfin lisible dans toute sa rationalité. Cette confiance dans l'intelligence (cet «intellectualisme» qu'on lui a parfois reproché) reposait sur une vision liturgique, je ne peux dire mieux, du monde, de l'histoire, de la société et de l'évangélisation elle-même, où, loin de s'opposer, comme l'assume le prosaïsme aveugle, tout ce qui est spirituel est réel et tout ce qui est réel est spirituel: «Le spirituel, par excellence, est réel. Tout ce qui est spirituel est réel. C'est finalement cela que j'avais à vous dire» (*Osez vivre*, p. 173). Plus tard, lorsque le cardinal Lustiger tenait un séminaire privé avec les plus grandes intelligences contemporaines, de quelque bord qu'elles viennent (et certaines, qui sont ici ce soir, en gardent encore le souvenir), je suis souvent resté stupéfait non seulement de ses connaissances en tous domaines, mais de son aisance à poser la question décisive, à y rejoindre l'extrême de la pensée de son invité, qu'il fût paléontologue, phénoménologue, économiste, théoricien du féminisme ou des particules élémentaires. Je ne l'ai jamais entendu dire une sottise, ni une platitude.

En fait, il mettait en œuvre la doctrine des trois ordres développée par Pascal: la chair, à savoir les corps et le pouvoir politique tiennent le premier ordre, qui n'accède pas au second, tenu par les esprits et la

rationalité, de même que ce second ordre n'accède pas au troisième, celui des cœurs et de la charité. Ainsi le premier ordre ne voit pas le second («La République n'a pas besoin de savants!»), ni le troisième («Le Vatican, combien de divisions?»). Ainsi le second ne voit pas le troisième («Dieu? Sire je n'ai pas besoin de cette hypothèse»). Or, insiste Pascal, chaque ordre supérieur voit pourtant le ou les ordres inférieurs. Nous pouvons tous considérer le premier ordre non seulement à partir de lui-même (ainsi que font les dirigeants politiques, économiques, sociaux), mais aussi à partir du second ordre: ne fût-ce que parce que la vigilance critique du citoyen suppose la mise en doute des opinions à partir du point de vue dominant de la raison. Mais pour voir les deux premiers ordres à partir du troisième, il faut avoir pris pied dans la charité et encore y demeurer. Cela, nous tous n'y parvenons guère ou alors selon une très rapide intermittence du cœur. Jean-Marie Lustiger donnait, lui, l'impression non trompeuse d'habiter constamment l'ordre de la charité. Je ne veux pas dire qu'il était naturellement charitable, ni d'une douceur imperturbablement évangélique: au contraire ses colères légendaires et ses jugements parfois rudoyants ne tombaient si lourdement sur leurs bénéficiaires que parce qu'ils tombaient de haut. Il voyait le monde et les esprits dans la lumière de la charité, comme on voit les choses de la nuit dans la lumière verte des jumelles électroniques. À l'inverse du matérialisme, il expliquait toujours l'inférieur par le supérieur. Devant une situation politique, il se demandait quelles forces de haine, de mal, de bonté et de fidélité à Dieu, s'exerçaient. Lors d'un débat d'apparence théorique, mais en fait souvent teinté d'idéologie, il s'efforçait d'identifier la situation spirituelle des protagonistes, de comprendre ce que chacun aimait ou haïssait. Car dans la lumière du troisième ordre, la vérité ne luit qu'autant qu'elle se trouve aimée, sinon elle accuse – ne fût-ce qu'au sens où la lumière accuse les reliefs de ce qu'elle inonde. *Veritas lucens*, donc aussi et souvent une *veritas redarguens*: Jean-Marie Lustiger m'apparut comme l'un de ceux, rares mais décisifs, qui pratiquaient cette doctrine de saint Augustin sur la vérité.

D'où sa lucidité politique, au sens le plus noble: «...l'attitude la plus hautement rigoureuse du point de vue moral et spirituel est l'attitude la plus responsable politiquement» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 195). Ou bien: «Il est non seulement immoral et anti-chrétien, mais encore anti-politique d'expulser la morale de la politique» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 214). Cela lui a permis, entre autres, de ne jamais voir une révolution en 1968 (*Le Choix de Dieu*, p. 255), d'avoir prédit en 1987 l'écroulement de l'empire communiste comme étant «...très clair...» (*Le Choix de Dieu*, p. 294) et d'analyser comme

personne, sinon Karol Wojtyła et les acteurs de Solidarnosc, la révolution en Pologne et en Europe centrale. D'avoir annoncé, en 1987 aussi, l'élection de Barack Obama : « Imaginez demain un président des États-Unis noir – c'est possible dans vingt ans » (*Le Choix de Dieu*, p. 457). – Il exerça la même lucidité à l'encontre du second ordre : « Le réel résiste à ce que l'homme a pensé être la rationalité. Et ce réel est une réalité spirituelle » (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 318). On l'a si souvent critiqué pour sa critique des Lumières, que je me sens tenu de la défendre et de l'illustrer. Comment peut-on répéter qu'après Auschwitz on ne peut plus philosopher, ni faire de théologie, ni écrire de poésie (en fait et en droit, l'urgence n'exigerait-elle pas au contraire d'en faire, mais tout autrement et plus honnêtement, et n'est-ce pas ce que firent Levinas, Henry et Derrida, Hans Urs von Balthasar et Henri de Lubac, Paul Celan et René Char?) sans remettre en question l'auto-suffisance de cette «...raison "suffisante" qui ne connaît pas ses limites » (*ibid.*, p. 129)? N'est-ce pas prendre au sérieux la mortalité des civilisations diagnostiquée par Valéry, le malaise de la culture stigmatisé par Freud, la crise des sciences européennes analysée par Husserl, la fin de la métaphysique pensée par Heidegger, voire la crise des fondements des sciences actée par Heisenberg et l'incomplétude de la logique établie par Gödel, puis explorée par Wittgenstein? Comment ne pas tenir pour raisonnable ce jugement : « Et pour être tout à fait clair, ce qui s'est passé signe la fin du siècle des Lumières dans le cours de l'histoire » (*Le Choix de Dieu*, p. 115)? Quel diagnostic plus évident et serein que cet autre : « Je nomme illusion la pensée que la raison peut être sauvée par la raison » (*ibid.*, p. 116)? En fixant à la pensée chrétienne comme tâche prioritaire de contribuer à «...sauver la raison d'elle-même pour que la raison triomphe » (*Le Choix de Dieu*, p. 286), ne se faisait-il pas l'héritier, paradoxal j'en conviens, mais indiscutable, du marxisme de l'École de Francfort, du protestantisme de Barth et de Bonhoeffer, de la déconstruction de Derrida et de l'ethnologie décentrée de Levi-Strauss? À moins d'affronter cette crise et cette fin pour attendre un nouveau commencement, celui que Husserl nommait « un concept plus large du logos et de la logique » et Nietzsche « la grande raison », parviendra-t-on à penser « au niveau de la raison » ce qui nous menace et qui pourtant pourrait nous sauver? Ce fut donc l'honneur de Jean-Marie Lustiger de ne jamais se mentir sur le tragique et le salut d'un « fondement sans fondement » (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 37). En un mot, ce qu'on a dénigré comme une banale critique des Lumières consiste en fait en un affrontement très conscient avec ce qu'en des temps de détresse il faut nommer le nihilisme.

C'est en effet dans l'épreuve universelle du nihilisme qu'il a su inscrire ce qu'il est convenu de nommer la crise de la foi, particulièrement, la crise de l'Église catholique, et d'abord en France. Nulle part Jean-Marie Lustiger n'a mieux livré son diagnostic paradoxal que dans le dialogue fascinant qu'il mena en 1989 dans *Le Débat* avec votre regretté confrère, François Furet (qui me devint un ami de Chicago) : « Je partirai d'un constat : à la différence d'autres nations européennes, la France n'a pas trouvé dans le catholicisme la matrice de son identité nationale. Dans plusieurs pays, l'Église a été antérieure à l'État et a donné une certaine consistance à la Nation par la langue et la culture. [...] En France, en revanche, l'idée de nation ne coïncide pas avec l'idée catholique comme telle, ni d'ailleurs avec une donnée linguistique » (*Dieu merci, les droits de l'homme*, Paris, 1990, p.118sq.). Contrairement à la légende dorée de la « fille aînée de l'Église », la France n'a jamais cessé de se déchristianiser (les guerres de religion, la Révolution, la Séparation de 1905, l'exode rural, etc.) et donc aussi de se ré-évangéliser par autant de mouvements de conversion (le XVII^e siècle des mystiques, les missions du XIX^e siècle, l'Action Catholique et le renouveau culturel du XX^e siècle, etc.). Car la «...France est le seul pays d'Europe occidentale, ou mieux d'Europe chrétienne, où il n'y ait pas eu d'identification complète entre le christianisme, la culture et la nation » (*Osez croire*, p. 167, voir p. 243). Que les catholiques se retrouvent aujourd'hui en position minoritaire n'a donc rien d'un désastre, ni d'une nouveauté, puisqu'ils n'ont pas vocation à la majorité, encore moins à une hégémonie politique sur la nation, avec ou contre l'État. Leur élection baptismale ne les destine qu'à rendre témoignage du salut que Dieu introduit dans l'humanité par la présence du Christ en elle. Plus encore, pourquoi l'Église devrait-elle ne pas emprunter le chemin que le Christ a lui-même ouvert – que la révélation de Dieu implique aussi bien son refus par les hommes que son acceptation ? Si le serviteur n'est pas plus grand que le maître, pourquoi la communauté des croyants devrait-elle se soustraire à l'épreuve de l'abandon et de la mort, si elle veut accéder à la Résurrection ? Au contraire, une Église triomphant parmi les hommes ne devrait-elle pas s'inquiéter d'avoir déjà tout compromis de son élection en ayant passé compromis avec le monde ?

Car, en ces temps de détresse, le nihilisme, il faut s'efforcer de ne pas recourir à la volonté de puissance, puisque ce sont paradoxalement leur affirmation qui dévalue les plus hautes valeurs : car, à force de se laisser évaluer, elles trahissent leur dépendance intrinsèque envers cette évaluation même. Nous ne surmonterons pas le nihilisme en affirmant encore plus puissamment de nouvelles valeurs,

mais en cessant d'évaluer, c'est-à-dire de nous confier à la montée en puissance de la volonté de volonté. Mais, comment pourrions-nous nous libérer de la volonté de puissance? Ici s'énonce la réponse chrétienne : en ne faisant pas notre volonté, mais la volonté d'un autre, en ne voulant plus pour affirmer notre volonté, mais pour recevoir une volonté sainte, et donc, pour cela même, radicalement autre. « Que ta volonté soit faite, non la mienne » (*Luc 22,42*). Dans la crise de l'Église, Jean-Marie Lustiger voyait le centre de la crise universelle de la rationalité, telle que le nihilisme la rend inéluctable. Il n'y répondit que par une seule revendication, pour les chrétiens bien sûr, mais aussi pour tous les hommes, « ...le droit de rechercher la vérité et de lui obéir » (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 66).

Ces convictions, désormais acquises et éprouvées, n'attendaient plus qu'un événement pour déployer leur puissance longtemps retenue. Cet événement surgit, soudain, forcément inattendu : en 1979, l'ancien aumônier du CEP (ainsi avait-il rompu au moins une fois avec le Cardinal, en renonçant au titre de Centre Richelieu) et le curé de Sainte-Jeanne de Chantal, l'homme de Paris qui l'avait traversé durant des décennies sur son Solex, fut nommé évêque d'Orléans. Dix-huit mois plus tard, il fut nommé archevêque de Paris en 1981, sur un choix personnel, moins politique et rationnel que mystique, de Jean-Paul II. Mais que dis-je ? En bonne logique pascalienne, ce choix fut mystique et donc d'autant plus politique et rationnel, comme l'événement l'a heureusement confirmé. Cette période, qui dura plus de vingt ans, fut décisive pour lui et surtout pour nous tous, catholiques ou non. Pourtant, bien que tous ses actes devinssent alors publics par l'attention des media, que toutes ses paroles se répandissent à tous vents de commentaires, que ses publications atteignissent des tirages et des publics insoupçonnés, que toutes ses initiatives connussent des résultats patents et puissants, que sa paradoxale pensée influât au-delà des frontières françaises et même européennes et bien que j'en aie été le témoin pris dans un tourbillon au centre duquel sa prière assurait au cardinal une impavide sérénité, malgré tout cela, nous n'en pouvons pas encore dire grand-chose. Ce qu'il a déclenché n'a même pas encore fini de commencer à donner ses fruits. Certes la refonte de la formation des prêtres, des diacres permanents et des simples baptisés, la redéfinition du rôle des paroisses, la reconquête des fidèles et des moins fidèles, l'installation d'une nouvelle presse, d'une radio, d'une télévision, d'un centre culturel sublime (je veux dire le Collège des Bernardins), de la Fondation Notre-Dame et de tout ce que j'oublie, ont changé le visage de l'Église à Paris, donc en France. Certes la recherche théologique a été renforcée par la création de l'École

Cathédrale, dont le défi suscite l'émulation si bienvenue de l'Institut Catholique de Paris et du « Centre Sèvres » des pères jésuites ; certes la parole chrétienne en général (et pas seulement catholique) résonne plus clair dans l'espace public, sans polémique mais sans crainte ; au point que les questions religieuses occupent aujourd'hui une place sans commune mesure avec ce qui leur était concédé avant mai 1968 (Maurice Clavel et votre confrère André Frossard en eussent fort jubilé) – car qui ne voit que la « ...question de Dieu n'est pas la mise en question de Dieu [...]. Dieu est à la fois la question et la réponse » (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 63) ? Certes le rapprochement avec les Églises séparées, comme avec l'islam et d'abord le judaïsme apparaît désormais comme une option irrémédiable, en sorte que la question de l'Europe peut, comme elle le doit, se poser en termes théologiques, autant et plus qu'en termes économiques et sociaux, malgré les réticences anachroniques des politiques, ou leurs maladresses. Puis-je ici suggérer de prendre au sérieux cette autre prédiction : « L'unité des chrétiens est ainsi la condition de possibilité de la construction de l'Europe » (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 130) ? Mais encore une fois, tout ceci ne fait que commencer à produire des effets. Nous ne pouvons dire jusqu'où ils iront.

Peut-être son destin fut-il de vivre et de mourir comme Péguy. Je n'ai pas pu éviter de les rapprocher en découvrant un récit du maréchal Juin. En 1953, lors de sa réception au 4^e fauteuil, dans son éloge de Jean Tharaud, l'ami et le collaborateur de Péguy, il évoquait la mort du poète chrétien et socialiste, tombé le 5 septembre 1914 entre Peuchard et Monthyon, « ...à quelques pas de moi... ». Et d'ajouter « ...je vis ce miracle d'un ennemi qu'on croyait victorieux s'arrêter à l'endroit précis où il [Péguy] était tombé, puis rétrograd [er] dans la nuit ». L'avancée allemande aurait ainsi littéralement calé sur la mort de Péguy, voire à cause d'elle. Et si, oserais-je demander, Jean-Marie Lustiger, mort et vivant, marquait pour nous le point d'avancée ultime du nihilisme, donc la marque de sa retraite ? Que suggérerait-il d'autre en répétant que « nous sommes au commencement de l'ère chrétienne » (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 451) ? Prenons ici encore le risque raisonnable de l'en croire.

IV

Nous avons suivi l'histoire de Jean-Marie Lustiger au fil de l'élection, c'est-à-dire de la réponse à la parole, elle-même entendue comme un appel. Mais, dans son cas plus que dans tout autre, cette

parole disait la parole par excellence, parce qu'elle se disait comme le Verbe – et ce « Verbe était Dieu ». Et donc l'élection doit ici s'entendre comme la Promesse, faite par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de se choisir un peuple et, par lui, d'adopter l'humanité donnée à elle-même et ainsi éperdue. Nul hasard donc si, en réponse à l'entretien intitulé *Le Choix de Dieu* (1987), *La promesse* désigne un livre publié le plus tard possible (en 2002), mais devenu inéluctable depuis 1982 et l'entrevue accordée au quotidien israélien Yedot Haharonot, sous le titre : « Puisqu'il le faut... » (repris dans *Osez croire*, 1985). Il le fallait en effet, cardinal Lustiger ! Car, si vous constataiez que votre « ...nomination était une provocation ; [qu'] elle portait le fer dans la plaie ; [qu'] elle obligeait les gens à réfléchir et à savoir la vérité » (*Le Choix de Dieu*, p. 401), c'était parce qu'elle manifestait publiquement ce que vous aviez, vous, découvert dès 1936, quand Aron ne se nommait pas encore Jean-Marie : « En devenant chrétien, je n'ai pas voulu cesser d'être le juif que j'étais alors. Je n'ai pas voulu fuir la condition de juif », puisqu'au contraire « .. le judaïsme n'avait alors pour moi pas d'autre contenu que celui que je découvrais dans le christianisme » (*Osez croire*, p. 56 & 60). Pareille évidence non seulement d'une continuité, mais même d'une identité, d'autres, comme Bergson, l'ont vue ; mais elle peut, au sein d'une longue histoire de conflits entre les deux religions, surprendre, voire choquer. Et, de part et d'autres, n'ont pas manqué les étonnements, voire les indignations. Elles témoignent au moins du sérieux d'un débat essentiel aux deux partenaires, parce qu'en fait ils y apprennent à se confronter, chacun pour soi et l'un par rapport à l'autre, à l'élection et à la promesse qui les définissent et qu'ils risquent toujours, quoique sur des modes différents, de méconnaître, donc de pervertir. Tentons donc de comprendre ce que Aron Jean-Marie Lustiger voulait faire entendre.

D'abord – ce qui ne peut que provoquer les chrétiens – il signifiait que, pour un juif sans éducation religieuse précise, autrement dit sans pratique talmudique ni culture rabbinique, la lecture de l'Ancien et du Nouveau Testaments en continuité fait apparaître la Bible comme un seul bloc. Quiconque connaît la Loi et les prophètes, l'histoire de l'élection d'Israël et les vicissitudes de l'Alliance, l'attente du Messie dans la figure du Serviteur souffrant, peut admettre ou du moins, quand il s'agit de Lustiger, doit admettre que le christianisme « ...m'était comme d'avance connu. J'étais même surpris que les autres ne comprennent pas ce que je comprenais » (*Le Choix de Dieu*, p. 71). Autrement dit, mieux vaut être juif que non juif pour comprendre le Christ : « Quand, pour la première fois, je me suis trouvé réellement face à des chrétiens, je savais mieux qu'eux ce qu'ils croyaient »

(*Osez croire*, p. 59). Entrer dans le dernier Testament n'implique aucune rupture avec le premier ni avec l'identité juive, puisqu'il s'agit de la même promesse. « Pour moi, il n'était pas un instant question de renier mon identité juive. Bien au contraire, je percevais le Christ, Messie d'Israël et je voyais des chrétiens qui avaient de l'estime pour le judaïsme » (*Le Choix de Dieu*, p. 51). Cette continuité ne peut s'admettre que si les chrétiens renoncent, eux aussi et eux d'abord, à la rupture, autrement dit renoncent à une perverse théologie du *verus* Israël, à l'hérésie de Marcion, toujours rampante qui murmure à l'oreille que l'Église remplace Israël et l'annule. Non pas ! Elle s'y entente comme l'olivier sauvage se greffe sur l'olivier franc, selon une horticulture renversée que l'Apôtre dit « contre nature » (*Romains* 11, 24) – entendons, par pure grâce. Un chrétien ne peut accéder au rang de disciple du Christ, ce juif, qu'avec la conscience inquiète que l'«...Église n'est pas un autre Israël, elle est l'accomplissement même en Israël du dessein de Dieu » (*La promesse*, p. 15, voir pp. 99, 127). « Dans son Messie, Dieu a accompli les promesses faites à Israël » (*Le Choix de Dieu*, p. 76). « Le Christ, que Dieu a fait Seigneur de tous et Premier-né d'entre les morts, ne se substitue pas à Israël, il en est la suprême figure et le fruit parfait. Il n'est pas la négation d'Israël, il est sa rédemption » (*Le Choix de Dieu*, p. 359, voir p. 446). La rédemption d'Israël, désormais accomplie dans la rédemption de tous les hommes que le Christ intègre à lui. Car tous les peuples monteront à Jérusalem, pourvu que ce soit la Jérusalem qui descend du ciel.

D'où il suit que l'Église naît juive et que le premier débat eut lieu entre les juifs qui reconnaissaient Jésus de Nazareth comme le Christ, le Messie souffrant et ressuscité de Dieu, et les juifs qui ne le reconnaissaient pas comme tel. La première césure, après la destruction du second Temple, sépara ceux qui reconnaissaient le corps du Christ comme l'unique sacrifice qu'on puisse désormais rendre à Dieu et ceux qui, désormais sans Temple ni sacrifice, instauraient le culte synagogal et la lecture talmudique. Le Christ a provoqué d'abord le choix des juifs et l'Église se définit d'abord entre les juifs, qui tous restent pourtant pris dans l'unique élection, destinés à l'unique promesse. Car jamais un juif ne peut cesser d'en rester un dans sa chair – et c'est un de ses privilèges sur le chrétien. En un mot, comme s'en flatte Paul de Tarse : « Les dons et les promesses de Dieu sont sans repentance » (*Romains* 11,29). Si partage il dut y avoir, il ne se fit pas entre les juifs et les chrétiens, mais essentiellement et d'abord entre des juifs restés fidèles à leur élection et qui, pour cela, ont cru devoir refuser à Jésus la dignité du Christ et des juifs qui, pour

rester fidèles à l'unique élection, se sont décidés à reconnaître Jésus comme le Messie.

Ainsi perce-t-on la grandeur et la faiblesse de l'Église des chrétiens, que la vision de Aron Jean-Marie Lustiger provoque ici jusqu'au cœur. Une fois les païens associés de droit au salut venu par les juifs, certes l'«...Église est à la fois celle des juifs et des païens» (*La promesse*, p. 17). Mais, du coup, il faut, pour que ces païens deviennent eux aussi d'authentiques chrétiens, qu'ils cessent de se comporter comme des païens et donc acceptent leur greffe sur l'olivier franc, sur la racine juive. Toute remise en cause de cette greffe, donc tout antisémitisme équivaut à un reniement du Christ en eux. «On peut dire que l'attitude concrète des pagano-chrétiens à l'égard du peuple d'Israël est le symptôme de leur infidélité réelle au Christ ou de leur mensonge dans leur pseudo-fidélité au Christ. C'est l'aveu involontaire de leur paganisme et de leur péché» (*La promesse*, p. 74, voir p. 80, 162). Ou bien : «Au cours de cette histoire, la relation au judaïsme est un test de la fidélité chrétienne» (*Le Choix de Dieu*, p. 82). Et encore : «Ce que les nations font des juifs vérifie ce qu'elles font du Christ» (*Ibid.*, p. 88). Comment ne pas ici songer aux réflexions critiques de Levinas à propos de Montherlant, qu'il voyait «...allié à un christianisme qui est surtout le christianisme des païens et non le christianisme des juifs» (*Carnets de captivité, op. cit.*, p. 183)? Comment ne pas songer aux tentations et tentatives de fabriquer un christianisme explicitement déjudaisé, un Jésus «doux galiléen», voire provençal ou franchement aryen? Si donc l'antisémitisme devient «...vraiment le test absolu» (*La promesse* p. 156) de l'apostasie chrétienne, alors un chrétien antisémite n'en est simplement plus un : «À mes yeux, les antisémites n'étaient pas fidèles au christianisme» (*Le Choix de Dieu*, p. 51). On ne confondra donc pas l'anti-judaïsme, dispute entre des héritiers pour savoir qui reste le plus fidèle et mérite mieux l'élection (dispute biaisée d'ailleurs des deux côtés, car aucun élu ne peut juger de sa propre réponse à une élection qui lui vient d'ailleurs), avec l'antisémitisme, qui ne veut rien de moins que refuser catégoriquement l'héritage lui-même, et qui, pour y parvenir, dénie leur élection aux juifs, jusqu'à les anéantir parce qu'ils incarnent irrémédiablement la promesse de Dieu. La Shoah ne constitua pas seulement le plus énorme viol des droits de l'homme, elle accomplit le plus énorme blasphème contre le droit de Dieu, car elle s'exerça sur le peuple de son élection, sur les juifs et, permettez-moi d'ajouter, aussi à terme sur les chrétiens, sur le peuple immense de la promesse universelle. L'athéisme moderne, du moins dans ses figures totalitaires réalisées, s'est voulu non seulement anti-chrétien, mais à la fin antisémite, parce

Éloge du cardinal Lustiger

qu'il «...ne [pouvait] supporter la présence particulière de l'Absolu dans l'histoire» (*Le Choix de Dieu*, p. 84). Non seulement il prétendit annuler Dieu, mais il voulut effacer toute trace de l'élection par laquelle Dieu se révèle dans le monde.

«Dieu est mort». Certes, mais quel Dieu? Nietzsche a constaté le premier fait, mais il posait aussi la deuxième question. Pour un juif et donc un chrétien, la réponse va de soi: «Le dieu récusé n'est que le dieu des païens déguisé en Dieu des chrétiens» (*La promesse*, p. 101), l'idole des pagano-chrétiens», la foule des «...dieux dégradés, idoles dégradantes» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 23). Ainsi méditée par Aron Jean-Marie Lustiger, juif et cardinal de l'Église catholique, l'élection ne reste plus un accident de l'histoire, mais en fixe le sens et en ouvre les ultimes dimensions. Certes, on peut craindre comme son prédécesseur sur ce même fauteuil, Pierre Emmanuel, que l'élection reste souvent indécidée: «...le ciel/ Est toujours aussi loin de ses deux bras qui tendent/ Tout le poids de la douleur de l'homme vers le haut/ Dans un blasphème ou dans un appel, qui peut le dire?». Mais, au fond de chacun de nous, nous savons bien que, même pour nous jusque dans nos pauvres blasphèmes, résonne toujours un appel, en écho persistant à l'élection de Aron Jean-Marie Lustiger.

Au moment où je voudrais tenter de vous exprimer, Mesdames et Messieurs de l'Académie, ma gratitude pour l'honneur que vous me faites en me recevant parmi vous, un effroi plus grand me fait taire: vous m'avez élu au fauteuil qu'occupait et occupera toujours cette trop haute figure. Et, sous sa lumière, tout nous devient plus grand et donc plus difficile. Mais de cette difficulté aussi, je vous sais gré. Qu'elle advienne donc, *utinam*.

Jean-Luc Marion, né en 1946, marié, deux enfants. Professeur de philosophie à Paris-Sorbonne et à l'Université de Chicago. Co-fondateur de la revue catholique internationale *Communio*.

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.

**Viennent de paraître dans
la collection *Communio* :**

Jean-Luc MARION

Le Croire pour le voir

*Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation
et l'irrationalité de quelques croyants*

La foi et la raison, dans le cas de la pensée chrétienne et plus particulièrement catholique, non seulement se contredisent aujourd'hui moins que jamais, mais la question même de leur supposé conflit n'a aucun sens et ne devrait même pas se poser. Peut-être peut-on perdre la foi (selon l'étrange expression reçue), mais sûrement pas parce qu'on gagne en raison. Il se pourrait que l'on perde en foi, parce qu'on imagine la raison incapable de comprendre une part – et une part décisive, la plus décisive même – de ce que notre vie nous fait expérimenter. Très vite, on fait la part du feu : la raison ne comprend pas tout, il faut donc admettre des espaces immenses qui restent incompréhensibles et irrationnels ; on les abandonne à la croyance et à l'opinion ; et, bientôt, on renonce définitivement à penser ce que nous avons déjà expulsé du champ du pensable. De ce sommeil de la raison, surgissent alors des cauchemars – idéologiques. Ainsi la séparation entre foi et raison, trop vite tenue pour allant de soi et toute naturelle, naît-elle d'abord d'un défaut de rationalité, de la capitulation sans combat de la raison devant l'impensable supposé. Mais si l'on ne perd pas la foi par excès de pratique de la rationalité, il se pourrait au contraire qu'on perde souvent en rationalité, parce qu'on exclut trop vite la foi et le domaine qu'elle dit ouvrir (en l'occurrence celui de la Révélation). Nous perdons *de* la raison en perdant la foi.

Jean-Marie LUSTIGER

L'Europe à venir

La question de savoir où va l'Europe est toujours d'actualité ; et ne l'est pas moins celle que posait le cardinal Lustiger pour y répondre : d'où vient-elle ?

L'Europe a reçu la grâce filiale du baptême, où s'est forgée son identité et où s'enracine la fécondité universelle de ses idéaux. Mais elle a aussi cédé à la tentation du reniement, avec des guerres fratricides, la traite des noirs, les idéologies du XX^e siècle et la volonté autrefois de puissance et aujourd'hui de jouissance aveugle...

Les Européens doivent inventer un nouvel art de vivre leur unité dans la diversité, en retrouvant les capacités spirituelles d'intégration que leur a données la foi chrétienne, que les tragédies de leur histoire n'ont pu étouffer et qui survivent dans les rêves laïcs de liberté, d'égalité et de fraternité.

Sur quel roc la « maison européenne » peut-elle se bâtir ? Saura-t-elle s'inspirer des Béatitudes ? En quoi la communion des Églises conditionne-t-elle l'unité de l'Europe ?

Ce recueil comprend le manifeste lancé par le cardinal Lustiger à la veille du troisième millénaire : *Pour l'Europe un nouvel art de vivre*, ainsi que cinq contributions majeures (de 1991 à 2004) devenues inaccessibles, pour former un ouvrage appelé à rester une référence.

Prochains numéros

Mai-juin 2010

Le droit naturel

Juillet-août 2010

Le Catéchuménat des adultes

Septembre-octobre 2010

Le Mystère d'Israël

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO**À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :**

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél.: 01 42 78 28 43

communio@neuf.frpour la **Belgique**: « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

- 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 inclus: 12 € simple, 18 € double
Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire.

Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio »: CCP 000 0566 165**Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse:**

Compte Guy Bedouelle-Communio

Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03

Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC: PSSTFRPPPAR.....

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet: www.communio.fr

Date:

Signature:

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	61 €	115 €	« La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Belgique (par l'adresse indiquée)	Normal	59 €	110 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	97 FS	180 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
		61 €	115 €	
Soutien	120 FS	230 FS		
	75 €	140 €		
Autres pays	Économique	61 €	115 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et Soutien	75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet: www.communio.fr

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
« 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 (1992/2-3)
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)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'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)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

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 (1986/3)
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)

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 (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1998/4)
Le ministère 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)

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)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
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)
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La différence sexuelle (2006/5-6)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
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)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/3)
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)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
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)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/3)

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)

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection : Corinne MARION. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Marie-Thérèse Bessirard, Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Pigué, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en:**

ALLEMAND: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable: Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN: Communio International Catholic Review

Responsable: David L. Schindler, 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: Svesci Communio

Responsable: Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL: Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE: Communio Revista Católica Internacional

Responsable: Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS: Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables: Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN: Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable: Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS: Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable: Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS: Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable: Lucjan Balter, Olfarzew, 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.

UKRAINIEN: Ukraine Communio

Responsable: László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal: janvier 2010 – N° de CPPAP: 0111 G80668
N° ISBN: 978-2-915111-31-6 – N° ISSN: X-0338-781-X – N° d'édition: 95196
Directeur de la publication: Jean-Robert Armogathe
Composition: DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression: Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression: 11416

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®