

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

LA SECONDE VENUE DU CHRIST

« Nous annonçons l'avènement du Christ, non pas un seul, mais encore un second, plus éclatant que le premier. Celui-ci donna en effet un exemple de patience, celui-là porte le diadème de la royauté divine. Tout est double en effet chez le Christ : sa naissance, en Dieu avant les siècles et en Marie à la consommation des siècles ; sa descente, invisible « comme la pluie sur la toison » (Psaumes 70, 6 LXX), et éclatante, qui est encore à venir. Dans sa première venue, il fut enveloppé de langes, dans la seconde, c'est la gloire qui le revêt comme un manteau ; dans la première, il subit la croix, dans la seconde, il vient escorté par les anges, dans la splendeur de sa gloire. Nous ne sommes donc pas seulement certains de la première venue, nous attendons la seconde avec certitude. »

Cyrille de Jérusalem,
Catéchèse XV, 1-3, PG 33, 869

Couverture: Beatus, du monastère espagnol de Liébana (dans la Cantabrique), rédigea vers 780 un *Commentaire de l'Apocalypse* qui connut une grande diffusion. Les douze manuscrits wisigothiques conservés (on parle des *Beatus*) comportent de somptueuses enluminures, qui ont nourri l'imaginaire médiéval et le bestiaire symbolique de l'*Apocalypse*. L'illustration de couverture est tirée du manuscrit de la B.N. de Madrid, copié en 1047 à León pour le roi Ferdinand I^{er} (fac-simile Molerio, Barcelone, 1994, Catleya, Paris, 1998). Le Jugement dernier, dans la plupart des *Beatus*, occupe une page double, peuplée de personnages sur plusieurs registres. Totalement différente de l'iconographie byzantine (qui finira par s'imposer en Occident), l'illustration privilégie la cour céleste sous le trône du Fils, les différentes catégories humaines – justes, pécheurs, damnés – occupant la page de droite. L'inscription du registre le plus élevé est une phrase du commentaire: «Ce sont ceux qui ne sont pas jugés et qui sont jugés avec ceux qui jugent et ils règnent tous les deux».

Sommaire

ÉDITORIAL

Jean-Robert ARMOGATHE : **La seconde venue du Christ**

7 Avec l'Ascension, le Christ retourne vers le Père. Mais il annonce sa nouvelle venue dans la gloire. Il convient de préciser les termes utilisés (Parousie, millénarisme, chiliasme...) qui regroupent la venue, le jugement et l'établissement du Royaume qui n'aura pas de fin. Cette seconde venue est à la fois le dernier mystère de la vie de Jésus, et celui qui les récapitule tous.

THÈME

Pavel Vojtěch KOHUT : **La vie chrétienne et l'attente de la Parousie**

13 Attendons-nous *pour de bon* la seconde venue du Christ ? La Parousie, dans la vie quotidienne des chrétiens, semble oubliée, voire abandonnée complètement. Pour quelles raisons ? Au-delà des difficultés théologiques, historiques ou psychologiques, le principal obstacle à notre attente de la Parousie n'est-il pas notre carence à espérer et à aimer vraiment ?

Peter HENRICI : **Quand reviendra-t-il ? Réflexions philosophiques sur la date de la Parousie**

27 Il ne s'agit pas de fixer la date de la venue du Christ, dont les Écritures affirment l'imprévisibilité, mais de redonner un sens à cette seconde venue, qui devrait être, pour le chrétien, aussi certaine qu'elle est imprévisible. Les principales réflexions philosophiques sur l'essence du temps, ainsi que sur la différence entre le passé et le futur, permettent de souligner que l'attente du Christ devrait orienter la vie du chrétien en une attente fervente et vigilante, en un espoir que le temps ne se conclura ni par ma mort propre ni par l'anéantissement de l'humanité.

Cristian BADILITA : **Le retardement de la fin du monde**

38 Pourquoi le Christ fait-il attendre si longtemps sa seconde venue ? Soulignant les difficultés de lecture de la deuxième épître aux Thessaloniens, l'A. souligne que le chapitre 2 de cette épître se trouve à l'origine d'une considérable littérature exégétique aussi bien chez les Pères de l'Église que chez les biblistes modernes, et développe une réflexion sur les raisons théologiques du retardement de la Parousie.

Anton ŠTRUKELJ : **La venue du Seigneur dans l'Eucharistie**

49 L'Eucharistie est, ici-bas et dans le temps, le centre de la Parousie : invoquer l'Esprit sur les offrandes, nous permet d'appeler le Seigneur et d'adorer sa Présence comme anticipation de sa venue.

SOMMAIRE

Helmut HOPING : **Lorsque tomberont tous les masques
et seront dévoilées toutes les injustices.
À propos du jugement de Dieu
sur les hommes**

57 La justice divine est instrument de salut, elle en est même une condition. La « colère de Dieu » est l'expression de son amour. Pour penser le lien – et la différence – entre jugement particulier et jugement général, il faut supposer que le temps de l'homme et l'éternité de Dieu s'interpénètrent grâce à l'Incarnation du Fils. Ce qui ne résout pas entièrement la question de la damnation, si ce n'est, à la suite de Balthasar, en affirmant la nécessité d'« espérer pour tous ».

Hans Urs von BALTHASAR : **Méditation théologique sur
le mystère de la descente à l'enfer**

69 Revenant sur le sens du Samedi saint, le grand théologien suisse insiste sur le caractère unique de la descente de Jésus jusque dans la géhenne, qui doit offrir au pécheur l'espérance dans l'absolue dérélition que l'Innocent a connue, qui dépasse toute douleur.

DOSSIER : CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ?

84 Certaines données du christianisme demeurent dans la culture sans engagement de foi. Mais une culture qui s'écarterait du christianisme pourrait-elle continuer à n'être qu'une culture sans chercher spontanément à se refonder sur du religieux, quel qu'il soit ? Voici trois approches différentes de ce phénomène.

Rémi BRAGUE : **Des héritiers sans testament ?**

85 La civilisation d'aujourd'hui, au moins en Europe, s'éloigne du christianisme, jusqu'à parfois nier l'évidence du rôle décisif de celui-ci dans la culture occidentale. Celle-ci pourrait-elle se passer du christianisme ? Il est évident qu'il a existé et existe des cultures non-chrétiennes. Cependant, c'est le christianisme, notamment celui de saint Paul, qui a rendu possible la séparation entre les réponses données aux problèmes de base de l'humanité et la religion, et donc l'idée d'une « culture » profane. Sans lui, l'humanité pourrait peut-être accéder à la culture. Mais aurait-elle encore des raisons de continuer à exister ?

Jean DUCHESNE : **Le culte, fait culturel**

97 Les expressions de religiosité étant irrépressibles, il n'existe pas de culture sans culte (même implicite et dégénéré). Mais alors pourquoi la messe n'est-elle plus considérée comme source et sommet culturel de la vie chrétienne et de la culture d'aujourd'hui en Occident ? D'où quelques questions quant à la qualité de nos liturgies, mais aussi quant à la place du prêtre dans la culture, et plus précisément comme « ministre du culte » ; et un rappel : le christianisme repose d'abord sur des sacrements, des rites et des observances qui imprègnent toute la culture et y répondent à des besoins fondamentaux.

Nicolas PEROT : **La déchristianisation n'est pas une nouveauté
Chateaubriand et la modernité**

107 L'œuvre de Chateaubriand, largement incomprise, se définit autour de cette conviction très forte que le christianisme est non seulement créateur de culture mais *est* la vie même de la culture. Tout mourra si l'on refuse de considérer le christianisme comme une vraie culture. Mais tout mourra aussi si l'on renie le christianisme comme la vraie religion. Chateaubriand renverse donc complètement la vision de l'histoire : non seulement le christianisme n'est pas mort, mais il est même *l'avenir du monde*.

SIGNETS

Didier LAROQUE : **La chapelle Saint-Nicolas-de-Flüe
à Wachendorf**

117 Une petite chapelle, bâtie avec peu de moyens dans un champ, sans commune mesure avec les édifices compliqués, voyants, modernistes qui sont aujourd'hui les plus fêtés, présente, en une émouvante simplicité, un ordre architectural discret et primitif; elle rend un humble témoignage à l'Amour absolu.

Philippe RICHARD : **Bernanos, le prêtre, et l'intelligence
de la pitié**

121 Pour Bernanos, la faiblesse du prêtre n'exprime pas autre chose que sa dépossession en Dieu. Celle-ci peut se manifester en un triple mouvement : colère, efficacité et compassion. C'est sous ces trois aspects que l'auteur développe une analyse fouillée de la figure du prêtre chez Bernanos.

Jean Jacques PÉRENNÈS : **Brèves réflexions sur le printemps
arabe vu du Caire**

134 Les événements inquiétants qui se déroulent en Égypte depuis ce qu'on a appelé le printemps arabe suscitent des peurs, qui ne sont pas sans fondement. Celles-ci risquent cependant de nous empêcher de voir les avancées réelles en cours dans ce pays. Une lecture plus nuancée, depuis le Caire, invite à se demander si, malgré les apparences, l'on n'est pas en train d'assister à une nouvelle étape d'entrée de ce pays dans la modernité.

SOMMAIRE

DOSSIER : LA FAMILLE

139 La VII^e rencontre mondiale des familles se tiendra à Milan (28 mai-3 juin 2012), sous la présidence du pape Benoît XVI. C'est l'occasion pour notre revue de proposer une réflexion de fond sur le statut du couple *homme-femme*, sa dimension familiale et son enracinement dans la vie trinitaire.

Antonio Maria SICARI : **Fonder une famille chrétienne**

139 La dévaluation de la famille ne provient pas seulement des attaques de la société : elle tire aussi son origine de la difficulté que les chrétiens éprouvent à fonder la famille sur une anthropologie spécifique, d'origine biblique, et à en exprimer les principes fondamentaux – amour et procréation, fidélité, parentalité et filiation, virginité et donation – en termes trinitaires.

Giorgio MASCHIO : **Homme, femme et mariage
dans la pensée de saint Ambroise**

147 En contraste avec une tradition patristique sévère pour le mariage et exaltant la virginité, Ambroise donne un enseignement équilibré, attentif aux paroles du Christ et soucieux de prolonger dans la famille une démarche nuptiale équilibrée entre époux et sanctifiée par la vie chrétienne.

Cardinal Angelo SCOLA : **Le mystère des noces :
pour une théologie systématique ?**

161 Peut-on construire une dogmatique à partir du concept de mystère nuptial ? À partir des enseignements de Jean-Paul II, Angelo Scola travaille depuis des années à édifier l'anthropologie trinitaire nécessaire à la mise en place d'une telle dogmatique. La leçon de conclusion qu'il a donnée à l'Université du Latran, au moment de son départ pour le patriarcat de Venise, est la synthèse la plus articulée de ce projet qui situe le couple *homme-femme* et la famille au centre de la théologie chrétienne, comme le fondement nécessaire pour comprendre tous les autres mystères.

Éditorial

Jean-Robert ARMOGATHE

La seconde venue du Christ

« Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts » : cet article du Credo ne paraît pas bénéficier aujourd'hui d'un grand intérêt dans la catéchèse ni dans la prédication. Le retour du Christ semble secondaire par rapport à son Incarnation, aux enseignements qu'il nous a laissés et à sa Résurrection. Les représentations de cette « seconde venue » sont devenues du reste fort rares, comme si ce passage au-delà du temps paraissait trop difficile à expliquer à nos contemporains¹.

Il a cependant paru nécessaire de consacrer un cahier de notre Revue à cet article du Credo, au terme de la série des numéros consacrée aux mystères de la vie du Christ. On peut s'en étonner : comment ce retour du Christ peut-il être tenu pour un mystère de sa vie ? Ne s'agit-il pas précisément d'un événement étranger à l'histoire, extérieur à l'humanité dans laquelle Dieu, en s'incarnant, a voulu, pas à pas, retracer l'existence de chacun de nous ? Les mystères traités dans les premiers cahiers des années précédentes ne sont-ils pas, chacun, une étape précise de la vie du Christ – et donc de la nôtre ? Comment du reste appeler ce dernier mystère : le retour du Christ, ou sa nouvelle venue (*die Wiederkunft Christi*) ?

Le titre de ce cahier est déjà une thèse : il ne s'agit pas, au sens strict, d'un retour du Christ. Le Christ ressuscité monte vers le Père, c'est là que s'opère le retour par excellence. Le privilège de la langue française est de pouvoir distinguer *second* (dans une série de deux)

1. Voir dans ce cahier l'article de Pavel Vojtěch Kohut, « La vie chrétienne et l'attente de la Parousie », p. 13.

de deuxième (dans une série indéterminée) : il s'agit de la seconde venue du Christ².

La première génération chrétienne s'est trouvée tenaillée par deux affirmations contradictoires de sa foi : d'une part, Jésus était le Messie – il était même Dieu –, d'autre part, il avait été mis à mort de façon tragique et ignominieuse et, bien que ressuscité, il avait disparu de la terre et n'était donc plus visible. Comment ajouter foi à un Messie divin dont la présence n'était plus sensible ?

La réponse à la question dépend d'un autre article du Credo : « né avant tous les siècles ». La préexistence semble bien être la condition nécessaire du retour. De vifs débats se sont ouverts au XX^e siècle, sur le fondement scripturaire de la préexistence. Un point servira pour tout le dossier : l'interprétation de l'hymne christologique dans l'épître aux Philippiens (*Philippiens* 2,6-11). L'authenticité paulinienne de cette épître n'a pas été discutée ; un consensus s'est établi sur l'insertion d'une hymne prépaulinienne – rédigée donc dix ou quinze ans après l'événement pascal.

Comment faut-il interpréter les versets 6-8, où le Christ, étant « de condition divine » (littéralement : « dans la forme de Dieu »), a renoncé à l'avantage d'« être traité comme l'égal de Dieu » ? Les exégètes qui refusent d'y voir la préexistence personnelle et l'incarnation du Christ pensent trouver ici une « christologie adamique », autrement dit ils voient en arrière-plan le récit de la chute d'Adam, à qui l'auteur de l'hymne opposerait l'obéissance du Christ³. Une discussion serrée du texte conduit à écarter cette hypothèse⁴ : aussi étonnant que ceci puisse paraître à une époque aussi haute, *Philippiens* 2,6-7 décrit un Christ préexistant⁵.

Cette préexistence dans la gloire de Dieu, comme *Kyrios*, induit nécessairement deux choses : la participation du Christ à la création

2. Voir néanmoins plus bas, dans l'article de Pavel Vojtěch KOHUT, ce qui concerne l'eschatologie individuelle, où les médiévaux ont distingué quatre venues successives.

3. Le principal défenseur de cette thèse est J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, en particulier p. 281-288.

4. Tout le dossier est exposé dans Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003 [trad.fr. *Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, Paris, Cerf, 2009, pp. 130-138].

5. On trouvera une discussion érudite et un état de la question dans l'ouvrage classique de Ralph P. MARTIN, *A Hymn of Christ. Philippians 2/5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill, 1997 (édition revue et augmentée de *Carmen Christi*, 1967).

(voir le rôle de la Sagesse dans les milieux juifs alexandrins), et la désintégration de cette création au Jour du Seigneur.

Dans les Psaumes, une interprétation messianique a été donnée à des termes qui s'appliquaient d'abord au roi, comme *Seigneur* (Psaumes 110,1), et *fiils d'homme* (Psaumes 80, 18 [LXX 79, 17]: «pose ta main sur l'homme qui est à ta droite et sur le fiils d'homme qui te doit sa force»). Une mystérieuse figure est mentionnée dans la seconde partie du livre de Daniel (7,13-14), venant sur les nuées du ciel: «comme un fiils d'humanité». Venant après les quatre Bêtes de la Mer, cette figure procède d'en-haut, donc du divin. Elle fut identifiée par la tradition rabbinique avec le Messie davidique: ainsi dans les *Paraboles d'Hénoch*, 46 (ou dans *IV Esdras* 13):

«Je vis quelqu'un qui avait une Tête des jours, et sa tête était comme de la laine blanche; et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme: "Qui est-il, et d'où vient-il; pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours?" Il me répondit et me dit: "C'est le Fils de l'homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité⁶.»

Évoquée à plusieurs reprises dans les Évangiles par le Christ lui-même⁷, cette figure du Fils de l'homme deviendra la représentation classique de sa venue, reprise dans l'*Apocalypse* (1,12-16 et 14,14 sv). Appliquant à Jésus le psaume 8, 5 sv., l'*Épître aux Hébreux* (2,5-9) voit en Jésus «l'homme», le «fiils d'homme», abaissé avant d'être appelé à la gloire, tandis que la réflexion patristique fera l'unité du «fiils d'Adam» des *Psaumes*, du Fils d'homme des *Apocalypses* et du nouvel Adam de Paul.

Le rapport du Nouveau Testament au temps est complexe⁸, et cette complexité se manifeste dans le vocabulaire: on trouve les mots *apokalypsis* (2 *Thessaloniens* 1,7; 1 *Pierre* 1,7 et 13), *epiphaneia* (1 *Timothee* 6,14; *Tite* 2,13), *parousia* (*Matthieu* 24,3 et 27;

6. *Livre d'Hénoch*, tr. de l'éthiopien par F. Martin *et alii*, Paris, Letouzey, 1908, p. 94. L'origine chrétienne de ce livre est un point de débat.

7. *Marc* 13, 26 et //; *Matthieu* 25, 31; *Luc* 17,22-30.

8. L'ouvrage classique est Oscar CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris, 1947, 1965. On lira dans ce cahier l'article de Peter HENRICI, «*Quand reviendra-t-il? Réflexions philosophiques sur la date de la Parousie*», p. 27.

1 *Thessaloniens* 2,19 ; 2 *Thessaloniens* 2,1 ; 1 *Corinthiens* 15,23 ; *Jacques* 5,7s ; 1 *Jean* 2,28).

Le terme *parousia* appartient au vocabulaire civil (celui des « entrées » impériales), mais il peut aussi dériver du vocabulaire eschatologique de l'Ancien Testament (*Zacharie* 9,9 par exemple). Il signifie à la fois la *venue* et la *présence* : on note dans les reproches de Paul à la communauté de Thessalonique que certains fidèles comprenaient l'imminence de la Parousie comme une proximité temporelle : les défunts ne pourraient pas prendre part à la bénédiction du Retour (1 *Thessaloniens* 4,13), le travail ne serait plus nécessaire – puisque le Seigneur vient (2 *Thessaloniens* 3,6), et la Parousie aurait même peut-être déjà eu lieu ! Paul ne répond pas à ces craintes en renvoyant dans un lointain futur le moment du Retour, mais il insiste plutôt sur le devoir de veiller afin d'être prêt à tout moment, car « le Jour [du Seigneur] vient comme un voleur en pleine nuit » (1 *Thessaloniens* 5,2). On fait dire à Jésus dans l'*Apocalypse* : « je viens bientôt » (*Apocalypse* 22,20), et pour l'*Épître aux Romains* (13,11) la Parousie est « plus proche » maintenant qu'au début. Tout le Nouveau Testament (et le corpus paulinien en particulier) tend à expliquer le retard de la Parousie, et à organiser les temps intermédiaires : « pendant que nous en avons le temps, pratiquons le bien » (*Galates* 6,10, voir *Colossiens* 4,5 et *Éphésiens* 5,16).

L'attente semble bien appartenir au contenu doctrinal enseigné dans les milieux pauliniens : on trouve dans 2 *Timothée* (2,16-19) mention de deux maîtres chrétiens, Hyménée et Philète, qui auraient enseigné « des paroles creuses et impies » : ils sont accusés d'avoir « dévié de la vérité en soutenant que la résurrection a déjà eu lieu ». Il devait s'agir d'une interprétation symbolique et moralisante de la résurrection comme une transformation du statut spirituel du croyant, excluant toute résurrection (corporelle) future. Une telle affirmation aurait donc été repoussée fermement aux environs du II^e siècle.

Quelques précisions de vocabulaire peuvent éviter d'obscurcir la discussion d'une question déjà délicate. Ce vocabulaire tourne autour de deux points : la fin (des temps) et les mille années, le *millenium*.

Le vocabulaire du *millenium* provient de la lecture du chapitre 20 d'*Apocalypse*, v. 1 à 7⁹. Il y est à six reprises question d'un intervalle

9. Il faut, du reste, utiliser avec précaution le terme *millenium*, créé au XVII^e siècle par John Mede pour désigner le Jour du Jugement. Sylvain GOUGUENHEIM, à partir d'une remarque de François Dolbeau, suggère d'en bannir l'emploi, comme étant un néologisme du XVII^e siècle, inconnu de la latinité ancienne et médiévale (*Les fausses terreurs de l'An Mil*, Paris, 1999, p. 73).

de mille années. La chronologie est assez confuse¹⁰. Les spéculations sur les mille années ont été nombreuses et contradictoires ; elles occupent plusieurs dizaines de pages dans l'*Encyclopaedia of Apocalypticism*¹¹.

L'incertitude règne sur l'identification ou bien au contraire la succession de ces deux périodes de mille ans. On a surtout retenu que Satan, tenu captif, doit être libéré au bout de mille ans, « après quoi il doit être délié pour un peu de temps¹² », et que les martyrs régneront avec le Christ pendant mille ans. Par convention, le terme de « chiliasme » est appliqué à toute spéculation sur les mille ans mentionnés dans ce chapitre 20 de l'*Apocalypse*¹³, réservant « millénarisme » pour toutes les attentes, assez imprécises, d'un règne de mille ans.

L'autre versant du vocabulaire concerne la fin des temps :

1. *le Jour du Seigneur* (abrégé parfois en « le Jour » ou « ce Jour-là ») désigne deux réalités complémentaires : le jour (temporel) où le Seigneur triomphera de ses ennemis, qui devient le Jour du jugement et le jour qui est consacré au culte divin, qui sera chez les chrétiens le lendemain du sabbat, *dies dominica* ;
2. *la fin des temps* : les prophètes parlent de la « fin des jours », ou opposent au « premier temps » (le passé) un « dernier temps » qui conclura l'histoire (*Isaïe* 8,23). Après l'exil, on trouve plus souvent l'expression « le monde présent », qui s'achèvera par un temps radicalement neuf, avec de nouveaux cieux et une nouvelle terre¹⁴ ;
3. *l'eschatologie* est l'étude de ces questions, et des épithètes qualifient des formes d'expression différentes : eschatologie consécutive, eschatologie existentielle ;
4. *de novissimis* : les *novissima* sont « les choses dernières », parfois dites « les fins dernières », c'est-à-dire une étude plus technique de l'eschatologie, entrant dans le détail des événements décrits et annoncés dans les Écritures.

10. Certains ont pu voir dans ces six fois mille ans les six mille années de durée attribuée au monde, en fixant la fin à l'an 2000 de notre ère.

11. Bernard MCGINN, John J. COLLINS et Stephen J. STEIN (éd.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, New York, Continuum, 1998, 3 vol.

12. «Après que les mille ans seront accomplis, Satan sera délié, et il sortira de sa prison, et il séduira les nations qui sont aux quatre coins du monde, Gog et Magog, et il les assemblera pour combattre» (voir J.-R. ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Paris, Mille et Une Nuits, 2003 [ou *L'Anticristo nell'età moderna. Esegese e politica*, Milano, Le Monnier, 2002]).

13. Le point exégétique sur ce chapitre, et tout particulièrement sur les premiers versets, dans J. W. Mealy, «After the Thousand Years : Resurrection and Judgment in Revelation 20», *Journal for the Study of New Testament*, Suppl. Ser. 70, Sheffield, 1992.

14. Michel JOIN-LAMBERT et Pierre GRELOT, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf (1^{re} éd. 1962), s.v. *Temps*.

Une expression mystérieuse de la *Deuxième Épître aux Thessaloniens* (2,1-12) doit retenir notre attention : Paul écrit, à propos du *fiis de perdition, qui s'oppose et s'élève contre tout ce qui est nommé Dieu* :

«maintenant vous savez ce qui le retient, afin qu'il soit révélé en son temps, car déjà le mystère d'iniquité se met en train.»

Les exégètes se sont interrogés sur la nature ou l'identité de ce (ou celui) qui retient (*to katekhon*) *l'homme de péché*, identifié avec *l'antéchrist* : Hippolyte y voit l'Empire romain, dernier empire terrestre, empire persécuteur, qui repousse l'avènement du règne maudit. Mais bien d'autres interprétations, souvent positives, ont été proposées pour ce point obscur¹⁵.

À l'autre extrémité de la période, la plupart des auteurs prévoient une période «quadrésimale», un moratoire de quarante jours, entre la victoire finale sur l'Antéchrist et le commencement du règne éternel du Christ :

«Comme nous l'enseigne le livre de Daniel¹⁶, Dieu accordera quarante jours aux élus pour qu'ils fassent pénitence, parce qu'ils auront été séduits par l'Antéchrist. Quand ils auront fait pénitence, dans combien de temps et à quel moment le Seigneur viendra, personne ne le sait, mais cela reste dans le secret de Dieu, car il jugera le monde à l'heure qu'il a fixée au commencement des temps¹⁷.»

Le livre de Daniel et *l'Apocalypse* ont nourri toutes les spéculations, souvent étranges, sur cette «fin du temps»; leurs images ont constitué un inépuisable vivier pour l'imaginaire occidental¹⁸. Riche

15. Voir Cristian BADILITA, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Beauchesne, Paris, 2005 ; du même, *L'Antichrist* (anthologie de textes patristiques), Éditions Migne, Paris, 2011 et l'article ci-après sur «le retardement de la fin du monde», p. 38.

16. Le livre de *Daniel* (13, 11-12) parle plutôt de 45 jours, c'est-à-dire la différence entre 1335 et 1290 («heureux celui qui attend et parvient jusqu'à 1335 jours»). Jérôme avoue que ce délai lui paraît relever de la seule connaissance de Dieu, à moins qu'il ne s'agisse d'un moyen d'éprouver la patience des élus (*Commentarium in Danielem*, éd. Fr. Glorie, Corpus christianorum, Series Latina LXXVA). Voir là-dessus l'étude détaillée de R. Lerner, «The Refreshment of the Saints. The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought», *Traditio* 23, 1976, p. 97-144.

17. ADSON DE MONTIER-EN-DER (vers 950), *De l'origine et du temps de l'Antéchrist*, éd. crit. de D. VERHELST, *Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis* XLV, Tournai, 1976. Jusqu'au XVII^e siècle ce texte a circulé sous le nom d'Augustin et a joui à ce titre d'une grande autorité.

18. Un état déjà ancien, mais très suggestif : André FEUILLET, *L'Apocalypse. État de la question*, Studia neotestamentica, Subsidia 3, DDB, Paris, 1963 et un

La seconde venue du Christ

de tout l'article du Credo de Nicée-Constantinople, la seconde venue a entraîné de nombreuses spéculations sur la gloire, le jugement et le règne éternel¹⁹. Il convient de retenir que la *Parousie* n'est pas une présence – comme le fut celle du Christ au milieu des siens. Elle est une présence tellement absolue qu'elle ne coïncide avec aucun « ici » ou « là » :

« Viendront des jours où vous désirerez voir un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. On vous dira : Le voilà ! Le voici ! N'y allez pas, n'y courez pas. Comme l'éclair en effet, jaillissant d'un point du ciel, resplendit jusqu'à l'autre, ainsi en sera-t-il du Fils de l'homme lors de son Jour » (*Luc 17:22-24*).

Au dernier jour, en effet, la Parousie rendra les hommes, appelés au jugement et à la résurrection, totalement présents devant le Christ, présents au Christ :

« *Au dernier jour* (*Jean 6, 54*), quand ils ressusciteront glorieusement, les hommes parviendront à la communion complète avec le Christ ressuscité. Cela est clair, puisque la communion de l'homme avec le Christ sera alors une communion avec la réalité existentielle de chacun des deux. De plus, l'histoire étant désormais parvenue à sa fin, la résurrection de tous les "co-serviteurs" et frères complétera le Corps mystique du Christ (*Apocalypse 6, 11*). C'est pour cela qu'Origène affirmait : "C'est un seul corps, celui dont on dit qu'il ressuscite au jugement"²⁰. Avec raison, donc, le concile de Tolède XI non seulement confessait que la résurrection glorieuse des morts se produira selon l'exemple du Christ ressuscité, mais aussi selon "le modèle qui nous a été donné dans le Christ, *notre Chef*"²¹. »

Le retour du Christ ne s'inscrit pas seulement hors du temps²² : en fait, il est le principe, le terme et la tête de tous les autres mystères, on peut dire qu'il les *récapitule* (pour reprendre un terme cher à Irénée). Il convient de mentionner dans ce contexte une invocation de Jésus en langue araméenne, *maranatha*, un appel cité en *1 Corinthiens 16,22*,

commentaire récent : Edm. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Arnoldo Mondadori, Milan, 1999.

19. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, collection Communio, Paris, Fayard, 1979 et, du même, *Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie*, Congrégation pour la doctrine de la foi, 1992. Voir aussi les articles de Hoping (p. 57) et de Balthasar (p. 69).

20. ORIGÈNE, *In Leviticum homilia*, 7, 2 (GCS, 29, 378).

21. Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi citée n. 19, 2, 2.

22. Voir plus loin l'article de Peter HENRICI, « *Quand reviendra-t-il ?* Réflexions philosophiques sur la date de la Parousie », p. 27.

qui réapparaît dans son équivalent grec («viens, Seigneur Jésus!») en *Apocalypse* 22,20²³. Son usage dans notre plus ancienne collection de formules liturgiques, la *Didachè* (dans la prière qui clôt le repas eucharistique²⁴) renvoie à une exclamation liturgique des chrétiens de Judée (ou de Syrie du Nord), et associe étroitement la célébration de l'Eucharistie et le retour du Seigneur.

Ce dernier «mystère» de Jésus contient (récapitule) en effet tous les autres, comme l'Eucharistie contient et récapitule tous les sacrements. Le mystère de l'Eucharistie et celui de la Parousie se rejoignent sur le mode de l'attente, en particulier au Jour du Seigneur, dans l'eucharistie dominicale²⁵. Un théologien de langue syriaque, Jacques de Saroug (sur l'Euphrate) a exprimé cette unité mystique dans la deuxième de ses homélies poétiques, au terme d'une grandiose évocation du retour du Seigneur et de sa gloire :

«La force passe, la puissance se réduit à néant, la beauté s'éteint, rien ne demeure en nous hormis le secret de la foi²⁶.»

Né en 1947, prêtre de Paris depuis 1976, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, Sciences religieuses, Sorbonne, Jean-Robert Armogathe appartient depuis sa fondation au comité de rédaction de la revue *Communio*. A dirigé l'*Histoire générale du christianisme* (2 vol.) PUF, Paris, 2010. Dernière publication : (avec D. Blot), Pascal, *Pensées sur la religion, étude et édition comparative de l'édition originale*, Champion, 2011.

23. La discussion la plus complète reste celle d'Oscar CULLMANN, *La christologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1968² (1958¹), p. 176-192.

24. L'expression est reprise à la fin de l'acclamation des fidèles *Ordo Missae*.

25. Voir plus loin l'article d'Anton STRUKELJ, «La venue du Seigneur dans l'Eucharistie», p. 49, et les pages très éclairantes de Jean-Yves LACOSTE, «Le vrai et le corps. Remarques non systématiques sur la liturgie et l'eucharistie», *Présence et Parousie*, Genève, Ad Solem, 2006, p. 63-83.

26. Jacques de SAROUG (521), *Homélies sur la fin du monde*, trad.fr., de Isabelle Isebaert Cauuet, Éditions Migne, Paris, 2005, p. 41.

Pavel Vojtěch KOHUT

La vie chrétienne et l'attente de la Parousie

«Attendre et hâter la venue du Jour de Dieu»

1 Pierre 3,12.

Un auteur de science-fiction britannique, Arthur C. Clarke (1917-2008), a intitulé une de ses nouvelles : *Les neuf milliards de noms de Dieu*, une histoire étrange et même bizarre : dans un monastère bouddhiste, les moines en sont venus à penser, par la voie de l'illumination, que pour hâter le *nirvâna*, l'anéantissement de toute la création, il fallait écrire les neuf milliards de noms divins ; ils sont conscients à la fois de la difficulté de créer toutes ces combinaisons de lettres sans commettre d'erreur et d'autre part du temps nécessaire pour y parvenir. Ils louent alors un ordinateur ultra puissant. À la fin de la nouvelle, les deux techniciens américains qui ont installé l'ordinateur et mis le programme en route ont quitté le monastère et s'approchent de l'avion du retour ; ils parlent entre eux : l'un des deux dit sa satisfaction d'être sur le point de quitter le Thibet, parce qu'il n'aurait pas voulu se trouver dans le monastère quand, au terme de l'impression des neuf milliards de noms divins, les moines se rendraient compte qu'il ne se passe rien, tandis que l'autre regarde sa montre et lui dit que le programme devait, à cette heure-ci, être à peu près terminé. C'est alors qu'il regarde le ciel nocturne et « pour la dernière fois, au-dessus d'eux, dans la paix des hauteurs, une à une, les étoiles s'éteignaient¹ ».

On peut réagir à cette histoire de bien des manières, mais je voudrais y lire « l'épreuve décisive » balthasarienne, où est en jeu toute la crédibilité du message chrétien, autrement dit la césure entre la foi dans la

1. Arthur C. CLARKE, *Les neuf milliards de noms de Dieu* (*The Nine Billion Names of God*, 1953, trad.fr., J'ai lu, 2007, texte anglais en ligne : <http://downlode.org>).

nouvelle venue du Christ, que nous proclamons, et notre comportement quotidien, qui n'en tient guère compte. En d'autres termes : comme le technicien américain du conte, nous ne pensons pas assister, dès cette vie, à la seconde venue du Christ, nous ne l'attendons même pas, et nous pensons encore moins, à la différence des moines bouddhistes, «hâter la venue du Jour de Dieu». Essayons donc de dépasser la lecture superficielle du récit, et demandons-nous jusqu'à quel point la vérité de la Révélation biblique peut être vécue et vraiment acceptée.

1. La Parousie : oubliée ou abandonnée ?

Une amie, animateur laïque, avait donné à une retraite d'Avent un titre volontairement provocateur : «Dans l'attente de Ta venue – pour de bon ?». Les réactions, me dit-elle, furent variées, de l'étonnement à la prise de conscience humiliante, jusqu'à un désaccord irrité. Et pourtant – se demander si nous attendons *sérieusement, pour de bon*, le retour du Christ n'est pas une formule rhétorique, parce que la Parousie, dans la vie quotidienne des chrétiens, semble oubliée, voire abandonnée complètement. Ce qui devrait nous inquiéter un peu...

A – L'idéal du Nouveau Testament et sa réalisation chez les premiers chrétiens

Un premier coup d'œil sur l'importance de la seconde venue du Christ² dans le Nouveau Testament et la vie de la primitive Église montre bien que ce n'était pas une croyance marginale. Le Nouveau Testament multiplie les annonces de la seconde venue du Seigneur, et même si nous constatons des différences entre les auteurs, il faut convenir que la foi dans la venue du Christ tenait une place non négligeable dans la vie des premiers chrétiens. Et cela même dans des textes où la venue prochaine du Seigneur, liée à l'attente du Jugement dernier, est déjà l'objet d'une révision de délai. Ce n'est pas ici le lieu de faire une exégèse doctrinale sur la Parousie

2. Nous disons bien «seconde venue», et non pas «retour» (malgré de nombreuses expressions dans Jean, par ex. 13,33b.36a; 14,28a; 16,7a.c), car du point de vue théologique, il est difficile de parler de «retour», comme si, à l'Ascension, le Christ nous avait quittés, et serait alors absent de ce monde jusqu'à son retour à la fin des temps! Mais en réalité, il viendra de nouveau (*iterum venturus est* du Credo et Jean 14,3.28b), mais il est présent au milieu de nous dans le mystère (c'est-à-dire sacramentellement, *Matthieu 28, 20b, Jean 14,19*) dans l'Esprit consolateur (*Jean 16*), grâce à qui nous ne sommes pas restés «orphelins» (*Jean 14,18*). Le vrai «retour du Christ» est l'Ascension, quand il retourne vers le Père (*Jean 16,28*).

La vie chrétienne et l'attente de la Parousie

et ses représentations dans les premiers textes chrétiens. Nous nous limiterons à une seule expression, l'aramaïque *Maranatha* (*Apocalypse* 22,20b et *1 Corinthiens* 16,22b, et encore la *Didachè* 10,6) qui peut être compris comme *Maran atha* («notre Seigneur vient ou est venu») ou *Marana tha*, (Notre Seigneur, viens!).

B – La réalité actuelle : est-ce qu'on attend vraiment quelqu'un ?

Que reste-t-il de cette attente chez les chrétiens du vingt et unième siècle ? La Parousie est-elle encore quelque chose de concret, une réalité vivante, importante, ou bien a-t-elle totalement disparu de notre horizon ? Et le *Maranatha* est-il davantage qu'un organe témoin d'une croyance fanée, ou, au mieux, le constat de la présence du Seigneur vivant et agissant au milieu de nous ? Lui demandons-nous de venir, nous occupons-nous de hâter Son retour ?

À voir la façon dont vivent les chrétiens, il semble bien qu'il n'y ait pas lieu d'évoquer la seconde venue – et si on en parle pour en affirmer la présence dans le Credo («il reviendra dans la gloire»), dès que notre interlocuteur nous demande quand et comment, nous répondons par un silence pesant, qui cache notre embarras. Mais en réalité cela ne nous concerne guère, et la Parousie est passée dans les profits et pertes du Credo ; et même si on parvient à continuer la discussion, on en arrive vite aux «enthousiastes», millénaristes et autres, qui, à force de vivre dans l'attente du Retour, sont déconnectés du monde présent. Du reste, dirons-nous, si le dernier Concile nous a invités à nous ouvrir «aux réalités du monde de ce temps», comment pouvons-nous oser les éviter en rêvant d'une prochaine dissolution du réel ? Nous pouvons enfin repousser toute idée de Parousie en déclarant que ce qui était bon pour les premiers âges du christianisme, où on la croyait proche, n'a plus de sens aujourd'hui (même si l'on peut se demander pourquoi les premiers chrétiens y ont cru).

Chaque fois que je me suis trouvé dans cette situation, j'ai pensé à la parabole du juge inique et de la veuve importune, et à sa conclusion : «le Fils de l'Homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?» (*Luc* 18,8b). Je me demande s'il ne faudrait pas lire cette parabole «sur la nécessité de prier constamment sans se décourager» (*Luc* 18,1) dans la perspective de la seconde venue du Christ : le Seigneur nous invite à prier sans nous décourager, même lorsqu'il paraît nous dénier la justice, c'est-à-dire lorsqu'il retarde sa venue... Mais même si cette exégèse n'est pas la bonne, je pense que le Seigneur pourrait nous poser la même question, aussi brûlante, sur notre négligence à attendre et hâter sa Parousie.

C – Un lourd héritage

On peut objecter tout de suite que chaque fois que les chrétiens se sont mis à croire intensément dans le retour prochain du Christ, ils se sont livrés à des comportements extrêmes et exaltés : les différentes sectes chrétiennes des deuxième et troisième siècles, déjà condamnées par Augustin (*Cité de Dieu* XX, 7-9), le rôle des prophéties de la Sibylle sur les chrétiens d'Orient aux siècles suivants, etc. Le millénarisme médiéval mérite un chapitre à part, depuis la conception de l'histoire (souvent mal interprétée) attribuée à Joachim de Flore, jusqu'aux hussites radicaux de Jan Milíč de Kroměříž (en Bohême) (vers 1305-1374), énergiquement réfuté par Thomas d'Aquin (*Somme théologique* III, suppl. 77,1.4; *Contra gentiles* III, 27 et IV, 83)³.

Toutes les manifestations historiques de ces chrétiens exaltés par l'attente prochaine du retour du Christ, qui les a conduits à rejeter les réalités terrestres ou à subvertir l'ordre des choses et l'autonomie du temporel, portent bien entendu – et justement ! – à une certaine prudence en la matière. Mais il y a un autre danger, opposé et plus discret, qui consiste à faire l'économie de cette attente, dans un refus commode et paresseux de l'eschatologie, en se plongeant complètement dans les réalités terrestres pour éliminer de la vie chrétienne, dans ses implications pratiques, l'idée d'un retour du Seigneur – et cela, peut-être, depuis l'Édit de Constantin en 313...

Mais un autre obstacle se présente pour vivre l'attente de la Parousie, dont je dirai qu'il s'agit d'un dégagement ou d'une substitution élégante : la mise en place dans la doctrine et la pratique des chrétiens d'un individualisme exagéré a fait disparaître la réalité communautaire, collective, de la seconde venue, pour mettre l'accent, de manière exclusive, sur la rencontre personnelle du chrétien avec le Christ, qui se produit à la mort. Ce qui correspond à la mise en place de la théorie des quatre venues : *historique*, dans l'Incarnation, *spirituelle*, dans les sacrements⁴, *individuelle-eschatologique* dans la mort et *définitive* à la fin des temps, avec un accent particulier sur la deuxième venue⁵ – celle dans les sacrements, vécue dans la vie chrétienne, et sur la troisième, liée à notre mort individuelle. Un tel

3. Voir en dernier lieu A. VAUCHEZ et alii, *Histoire du prophétisme*, Paris, Seuil, 2012 (note du trad.).

4. On pourrait peut-être dire *expérientielle*, dans la vie chrétienne prise en totalité.

5. On distingue en français la « seconde venue » – quand il n'y en a que deux, et il s'agit de la Parousie proprement dite – de la « deuxième venue », sur les quatre de la tradition médiévale, qui concerne l'eschatologie individuelle.

changement d'optique a eu des incidences profondes sur notre vision de la Parousie.

2. La Parousie : difficile ou dérangement ?

Ce bref parcours historique a montré que des difficultés objectives peuvent se rencontrer pour vivre l'attente de la Parousie. Mais il convient de les examiner attentivement : sont-elles pour autant des obstacles infranchissables ?

A – Difficultés objectives et difficultés subjectives

Les obstacles sont de plusieurs ordres, théologiques, historiques, psychologiques et spirituels.

Nous rencontrons d'abord, en effet des obstacles théologiques, puisqu'il s'agit des temps futurs, c'est-à-dire de l'eschatologie – tout ce que nous ne pouvons pas prouver historiquement, tout ce futur que nous ne pouvons pas connaître rationnellement (ce qui vaut pour d'autres points de foi, à commencer par l'Incarnation de Dieu dans l'histoire des hommes), et encore moins à partir de notre expérience. La Parousie échappe à nos catégories habituelles, au point qu'il s'agit d'un mystère « multilatéral », qui ne concerne pas seulement la seconde venue du Christ, mais le jugement dernier, la glorification finale du Christ et la libération définitive de l'humanité, et même de toute la création (*Romains* 8), etc. Il n'est certes pas facile de comprendre tout cela d'un coup – sans compter que beaucoup des textes du Nouveau Testament qui en parlent sont de genre littéraire apocalyptique, dont l'interprétation exégétique est difficile, et théologique encore plus !

Il existe aussi des obstacles historiques, auxquels nous avons déjà fait allusion, entre l'enthousiasme délirant de groupes sectaires et, d'autre part, l'attitude passive de tant de chrétiens à l'égard de la Parousie : surtout, la tendance historique à mettre l'accent sur le salut individuel et le développement unilatéral de l'« eschatologie intermédiaire » (la mort individuelle) peuvent entraîner un faux désir « de s'en aller et d'être avec le Christ » (*Philippiens* 1,23b), qui exclut tout désir de la seconde venue du Christ partagé en communauté⁶.

Il ne faut pas négliger les obstacles psychologiques : s'agissant d'un événement à venir, la Parousie participe de l'anxiété devant ce

6. Quand Paul désire mourir pour être avec le Christ, il ne s'agit pas d'une fuite devant les difficultés du monde (*Philippiens* 1,24-26), surtout quand l'Apôtre ravive le désir de la Parousie (*Philippiens* 3,20 sv).

que nous ne connaissons pas encore, qui reste une nouveauté radicale et totalement inconnue. L'accueillir sous cette forme, l'attendre avec joie, vouloir hâter sa venue, tout cela se heurte à l'appréhension devant ce que nous ne maîtrisons pas, ce que nous ne connaissons pas encore – et donc que nous avons sujet de craindre.

Ces obstacles psychologiques se prolongent en quelque sorte dans des difficultés qu'on pourrait dire spirituelles : en clair, comment peut-on attendre de manière active ? L'attente est normalement une attitude passive – et c'est pour cela que nous avons du mal à attendre et que la patience nous coûte ! – et nous ne savons pas comment nous y prendre pour attendre de manière active. Et puis, que veut dire « veiller en esprit » ? La vie physiologique suppose le sommeil, on imagine mal ce que peut représenter un état de veille (spirituelle) perpétuelle. Les vierges sages, du reste dans la parabole (*Matthieu 25,5*), ne se sont-elles pas endormies comme les vierges folles ? Et si le Seigneur vient de nuit, comme un voleur, ne s'attend-il pas à nous surprendre (*Matthieu 24,43 sv*) ?

Les difficultés semblent donc bien s'accumuler, de sorte qu'il n'y a pas lieu de s'étonner si l'on n'attend pas de façon vigilante la seconde venue du Seigneur ; on pourrait dire qu'il ne s'agit pas de timidité, mais d'une impossibilité pratique d'attendre la Parousie.

B – Nous nous en tenons à une perspective terrestre...

En est-il vraiment ainsi ? Ou ne s'agit-il que d'une impression superficielle qui nous est bien commode pour excuser notre peu de foi ? Mettons de côté les difficultés que nous avons énumérées et interrogeons-nous sur la qualité de notre vie spirituelle, autrement dit, faisons un rapide examen de conscience : ne sommes-nous pas trop devenus des hommes « seulement » de *ce monde* ? La *patrie céleste* est-elle encore restée notre vraie patrie ? Écoutons saint Cyprien – car même si ce qu'il dit porte d'abord sur l'eschatologie individuelle, qui pourrait être une déviation de la perspective parousiaque, cela reste tout à fait utilisable, de manière analogique, à l'égard de la seconde venue du Seigneur :

« Nous ne devons pas oublier que notre devoir est de faire la volonté de Dieu, et non la nôtre, comme le Seigneur nous a appris à le demander chaque jour dans la prière. Il est absurde et contradictoire, tandis que nous demandons que soit faite la volonté du Père, de ne pas être prêts à obéir sans tarder à cette volonté, quand elle nous demande de sortir de ce monde. Nous résistons, nous reculons comme des serviteurs têtus, nous sommes saisis de peur et de tristesse

La vie chrétienne et l'attente de la Parousie

devant le Seigneur. Nous sortons de ce monde comme contraints et forcés, et non par une libre obéissance. Et nous espérons obtenir de Dieu les honneurs et les récompenses du ciel quand nous allons vers Lui d'aussi mauvais gré ! Mais alors pourquoi demandons-nous dans la prière avec tant d'insistance que son règne vienne, si nos désirs les plus ardents et nos aspirations les plus fortes sont de servir le démon sur cette terre plutôt que de régner au ciel avec le Christ ?⁷ »

C – Une carence théologique

Si nous sommes bien responsables des difficultés, demandons-nous comment nous avons pu oublier que le ciel est notre patrie. La réponse relève, me semble-t-il, de l'ordre des *vertus théologiques*. Il ne faut pas chercher la cause de notre timidité devant la Parousie, de notre lenteur à nous en réjouir, ou à vouloir hâter sa venue, dans les difficultés historiques, théologiques, psychologiques évoquées plus haut : elle se trouve d'abord dans notre incapacité à répondre aux dons de Dieu.

La cause principale de notre négligence vient d'*un manque d'espérance*. Car seul celui qui espère peut attendre : celui qui a perdu toute espérance n'a plus aucune motivation pour attendre quoi que ce soit. Peut-être du reste que l'objet de notre attente a changé, et que nous avons abandonné l'attente eschatologique au profit de l'attente historique. Il peut sembler naïf et un peu irresponsable d'attendre un monde meilleur, alors que les réalités terrestres souffrent de tant de besoins et attendent notre écoute et notre engagement ici et maintenant. Mais ce choix de l'alternative est un mauvais choix : d'abord parce que l'espérance historique ne peut jamais être comblée (aucun de nous ne peut rassasier toute la faim de ce monde !), et ensuite parce que l'espérance historique ne peut pas être, ne doit pas être, un substitut de l'espérance eschatologique. Si elle est authentique, l'espérance historique ne refuse pas l'espérance eschatologique parce que le « monde meilleur » de l'eschatologie qu'apportera la Parousie n'effacera pas et ne détruira pas ce monde-ci, mais le transformera en profondeur et le portera à son achèvement. L'espérance historique doit donc servir d'épreuve à l'espérance eschatologique : notre engagement dans les réalités terrestres ne doit pas nous faire abandonner l'attente de la patrie future, mais il doit nous guider vers elle et naître d'elle (*Gaudium et Spes* 43).

7. CYPRIEN, *De la mortalité* 18 (deuxième lecture de l'Office des Lectures, vendredi de la 34^e semaine du Temps Ordinaire).

Mais croyons-nous encore à la seconde venue du Seigneur? Si notre négligence de la Parousie provient d'un manque d'espérance, il est clair qu'elle est accompagnée d'un manque de foi et d'amour: la confiance (cette forme existentielle de l'espérance!) est en effet ou bien la foi dans la plénitude de sa maturité, ou bien l'amour porté à son achèvement. Ne peut veiller que celui qui croit à Celui qui nous a promis de venir de nouveau (*Jean* 14,3 et 28b) et qui désire le rencontrer avec amour (*Apocalypse* 22,17: «l'Esprit et l'épouse disent: "viens!"»). Mais croyons-nous vraiment encore à la Parousie et à tout ce qu'elle implique, concrètement? Nous devons être guidés par une confiance profonde, que seule la foi procure, pour « nous redresser et relever la tête », selon les paroles du Seigneur, quand nous assisterons aux signes eschatologiques, « car notre délivrance sera proche » (*Luc* 21,28). Mais voulons-nous vraiment nous trouver avec Lui? Ou bien nous est-il indifférent que le Christ, déjà présent sacramentellement, soit un jour présent, dans la plénitude de sa gloire? Ou bien encore, notre cœur est-il dans la peine parce que, malgré sa présence et l'œuvre de son Esprit dans le monde, nous ne le voyons pas clairement (« quand je vous verrai à nouveau, alors votre cœur se réjouira », *Jean* 16,22)? Comment supposer, sinon, que « cette joie, nul ne pourra nous la ravir »? C'est bien parce que nous ne croyons pas au Christ avec une foi vive et forte, c'est bien parce que nous ne l'aimons pas vraiment de toutes nos forces, qu'il nous est difficile de l'attendre en veillant et, plus encore, de hâter sa seconde venue!

3. La Parousie : attendue et hâtée !

Si j'ai réussi à montrer que le principal obstacle à notre attente de la Parousie ne réside pas tant dans des difficultés théologiques, historiques ou psychologiques, mais bien plutôt dans notre carence à espérer et à aimer vraiment, il faut nous demander maintenant ce que nous pouvons faire pour changer l'état présent des choses. Il faut chercher des applications pratiques pour ce que nous venons d'observer, tant dans les principes que dans leur expression concrète. Nous essayerons de donner des exemples, en suivant un schéma commode: connaître, aimer, attendre et hâter, qui sont les diverses dimensions d'un même processus qui peuvent être évaluées plus ou moins en même temps.

A – Connaître la seconde venue du Seigneur et en être épris

Pour dépasser cette « carence théologique » par rapport à la Parousie, il nous faudra retourner souvent vers ce mystère de notre

La vie chrétienne et l'attente de la Parousie

foi afin de l'approfondir et de nous en éprendre : certes, il est difficile de comprendre la seconde venue du Seigneur, mais il s'agit d'un premier pas décisif que nous devons franchir. Saint Thomas dit qu'*on ne peut aimer que ce qu'on connaît*. On peut ne pas être entièrement d'accord, mais il faut reconnaître que la connaissance intellectuelle exerce une influence notable sur notre façon de percevoir le réel : s'efforcer d'approfondir notre connaissance de la Parousie, percevoir tous les éléments qui composent ce mystère, s'approprier le langage apocalyptique, avec ses possibilités et ses limites, tout cela devrait nous permettre de mieux sentir et de découvrir la proximité et l'importance de la Parousie dans notre vie quotidienne.

Le premier signe de cette familiarité peut consister à l'admettre dans notre réflexion, comme le faisaient les premiers chrétiens : « Les apôtres pouvaient bien se tromper sur la date de la seconde venue, mais ils y pensaient, ils la prenaient en considération : il est capital, pour la foi, que le monde se trouve en face de cette venue divine imminente, et que l'Église vive dans l'attente de la venue de son Seigneur. La liberté du futur est entièrement ouverte devant Lui⁸ ». Une telle connaissance est une première ouverture vers la seconde venue, mais elle peut aussi servir de base pour développer ce qu'on pourrait appeler *une spiritualité de l'attente joyeuse dans la vigilance évangélique*.

Le pas suivant consistera à « s'éprendre » de la réalité de la Parousie. Il va de pair avec le progrès d'une relation personnelle au Christ. C'est la dimension *sponsale* qui est ici première, dans son expression communautaire : plus nous nous sentirons faire partie de l'Église comme Épouse du Christ, plus nous aurons à cœur de pousser le cri que l'Esprit suscite en nous : « Viens ! » (*Apocalypse* 22,17).

Ceci nous aidera à vivre l'eucharistie comme le centre de la vie spirituelle, où la double signification possible du cri *Maranatha* peut servir de clé pour saisir la dimension eschatologique de l'eucharistie : non seulement le sacrement d'un moment du passé historique, l'abandon du Christ sur la croix, *signum commemorativum et demonstrativum*, mais aussi comme représentation sacramentelle du salut qui ne s'accomplira totalement que dans l'avenir, *signum prognosticum futuri* (*Catéchisme de l'Église Catholique* 1130)⁹. Qu'il ne s'agisse pas ici d'une représentation intellectuelle de l'eucharistie, mais d'une réalité de célébration, il suffit de lire les textes liturgiques pour s'en assurer, dans le texte latin et dans les différentes traductions : il faut lire et méditer les textes liturgiques, spécialement les anaphores, en

8. K. H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Düsseldorf, 4 vol., 1968-1976.

9. Voir aussi Thomas d'AQUIN, *Somme théologique* II, 60,3.

gardant cette perspective présente à l'esprit¹⁰. Nous pourrions de la sorte mieux comprendre comment la seconde venue est la pénétration définitive de toute l'histoire du salut dans la Trinité sainte ! J'ai été aidé, pour comprendre cela, par une petite modification des mystères glorieux du rosaire que j'ai empruntée à Romano Guardini¹¹ : j'ai réuni en un seul mystère l'Assomption et le couronnement de Marie, de sorte que la cinquième dizaine puisse permettre de méditer *la venue dans la gloire à la fin des temps*¹².

B – Attendre joyeusement dans la vigilance évangélique

Mais connaître et aimer le mystère de la Parousie ne suffisent pas pour attendre joyeusement dans la vigilance évangélique la seconde venue du Seigneur. Il faut revenir sans cesse aux textes du Nouveau Testament et en particulier aux passages où Jésus invite à la vigilance et à l'attente. Ce sont des textes incisifs, qui doivent non seulement nous porter à méditer cette venue, mais aussi à nous organiser pour l'attendre dans la joie et dans la vigilance évangélique. Il faut se laisser toucher par ces textes, leur permettre de ne pas nous laisser tranquilles, de nous sortir de la routine et des sentiers battus (le propre de ceux qui ne s'intéressent pas à la Parousie ou seulement de temps à autre)¹³. Nous aiderons ainsi les autres (et nous-mêmes) en vivant l'attente de la Parousie dans un accomplissement concret de nos tâches dans le monde : cela nous évitera de la sorte de tomber dans l'erreur des chrétiens de Thessalonique, que saint Paul reprend avec insistance (*1 Thessaloniens* 3,6 sv), car « l'erreur véritable des

10. Il s'agit surtout des acclamations après la consécration, et de la suite : « Nous t'offrons, Seigneur... », dans toutes les prières eucharistiques. Il faut aussi relire les prières et les préfaces de la fin de l'année liturgique et du temps de l'Avent.

11. R. GUARDINI, *Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau*, Würzburg, 1940. Guardini a emprunté cette idée à J. WEIGER (*Maria, die Mutter des Glaubens*, Würzburg, 1939). En réalité, Guardini propose de remplacer les deux derniers mystères glorieux de la Vierge (Assomption et Couronnement) par les mystères du Fils dans le Credo : « il viendra de nouveau dans la gloire » et « son règne n'aura pas de fin ».

12. Cette pratique de dévotion peut sembler mineure, mais elle m'a ouvert à cette attente joyeuse de la seconde venue – et je n'aurais certainement pas pu, sans elle, écrire cet article.

13. Nous pouvons aider tous les chrétiens à pénétrer dans le mystère de la Parousie en en parlant, et pas seulement à l'occasion de la fin de l'année liturgique et du temps de l'Avent, où les textes nous y invitent expressément. Il me semble que nous manquons souvent à notre mission de pasteurs lorsque, même dans ces temps-là, nous évitons de prêcher sur ces textes ou sur les autres passages eschatologiques, nous contentant parfois de nous rabattre sur l'eschatologie personnelle, celle de la mort individuelle, dont il est certes question, mais de manière mineure par rapport à l'eschatologie générale de la seconde venue !

La vie chrétienne et l'attente de la Parousie

chrétiens de Thessalonique fut de laisser le travail et les devoirs de chaque jour sous le prétexte de l'imminence de la venue du Seigneur. L'attente du jour du Seigneur ne doit pas enfanter des rêves, mais la vigilance et la sobriété, la foi et la charité¹⁴ ».

Un second éclaircissement peut consister à montrer que l'attente de la Parousie n'entraîne pas une tension de chaque instant, pour ne pas se laisser surprendre, pour prévoir « le jour futur » de Sa venue. S'il est vrai que « nul ne connaît le jour ni l'heure, ni les anges du ciel, ni même le Fils, mais seulement le Père » (*Matthieu* 24,36), il serait déplacé de prétendre que la vigilance évangélique puisse consister à se tenir prêt pour la « surprise ». On peut dire de façon paradoxale que cette vigilance n'exclut pas des moments de pause, qu'on peut par métaphore appeler « le sommeil ». On a déjà noté que dans la parabole des vierges sages et des vierges folles, toutes les vierges se sont endormies, y compris les sages (*Matthieu* 25,5). Ce qui est important c'est que, réveillées par l'arrivée du Seigneur, les sages se soient trouvées prêtes à l'accompagner dans la salle de noces : en d'autres termes, notre faiblesse, notre fragilité, et même le fait que nous sommes parfois totalement absorbés par les préoccupations terrestres ne doivent pas signifier que nous ne sommes pas vigilants et que nous n'attendons pas le Seigneur dans la joie. En interprétant le *sensus plenior*, je crois que ce paradoxe peut être illustré par ce verset du Cantique des cantiques : « Je dors, mais mon cœur veille » (*Cantique* 5,2)¹⁵.

C—Qui peut, avec quoi et comment, hâter la seconde venue du Seigneur ?

Pour que notre attente joyeuse soit active, il convient de se demander ce que veut dire l'auteur de la Deuxième lettre de Pierre quand il parle de « hâter la Parousie » (*2 Pierre* 3,12 : « vous qui attendez et qui hâtez la venue du Jour de Dieu... ») et comment cela peut-il se faire. Il ne suffit certainement pas de vivre en connaissance de cause, comme nous venons de l'expliquer, ce mystère du Christ. « Hâter la Parousie » est lié à ce qui précède dans ce texte : « la sainteté de vie » et « le respect de Dieu » (verset 11). Il faut donc vivre consciemment

14. K. SCHEKLE, *op. cit.*, p. 26.

15. Il me semble qu'il y a entre la vigilance spirituelle et la vigilance physique le même rapport qu'entre la pauvreté spirituelle et la pauvreté matérielle : comme la pauvreté matérielle ne signifie pas nécessairement la pauvreté spirituelle, de même la vigilance physique ne signifie pas nécessairement la vigilance spirituelle, ou plutôt elle ne conduit pas automatiquement à celle-ci ; mais aussi, comme la pauvreté spirituelle suppose une certaine pauvreté matérielle, de même la vigilance spirituelle nécessite des moments concrets de vigilance physique : « veillez et priez ! ».

toute la vie spirituelle dans la perspective de la Parousie, y compris dans nos engagements temporels. À la différence des moines du récit de Clarke, nous n'avons pas besoin d'une illumination spéciale pour commencer une activité spécifique qui permette de « susciter » ou de « provoquer » la seconde venue du Seigneur. Il suffit de vivre en vérité la vie spirituelle « ordinaire », mais en gardant dans notre cœur le désir de la venue définitive de notre Maître et Seigneur. Autrement dit : ce qui compte, c'est que hâter la Parousie appartienne à nos motivations habituelles.

Ne s'agit-il pas, en fin de compte, de deux vases communicants ? La sainteté de la conduite et la piété portent à la vigilance évangélique qui nous fait attendre en désirant, tandis que la vigilance évangélique s'exprime dans une attente joyeuse qui s'incarne dans un chemin progressif vers la sainteté totale. C'est ce qui sert de garde-fou entre les deux attitudes extrêmes que nous avons évoquées : la sainteté authentique protège la vigilance de la passivité comme de l'exaltation, tandis que la vigilance protège la sainteté de la négligence et de la paresse.

La conclusion du livre de l'Apocalypse (et donc de toutes les Écritures) offre une image merveilleuse : l'Esprit et l'Épouse – donc toute l'Église, de la terre et du ciel, guidée par l'Esprit saint, est rassurée par le Seigneur, Agneau immolé et Fils de l'homme, qui l'aime : « oui, je viens bientôt » (22,20), tandis que l'Épousée répond : « amen ! Viens, Seigneur Jésus ! ».

Nous avons commencé par un récit, nous concluons par un autre, celui d'une pièce de Samuel Beckett (1906-1989), *En attendant Godot*. Ce chef d'œuvre du « théâtre de l'absurde » peut nous servir de miroir : tant que la Parousie ne fera pas partie, en permanence, de notre vie spirituelle, nous serons semblables aux deux personnages de la pièce, Estragon et Vladimir, qui parlent toujours de l'attente du mystérieux Godot, mais au fur et à mesure que se déroule l'histoire, en donnent une image toujours plus négative. Parler seulement de l'attente cache en réalité la passivité et la timidité à changer quoi que ce soit dans l'état actuel des choses : puissions-nous ne jamais tenir pour absurde notre rapport à la seconde venue du Seigneur !

(Traduit de l'italien par J.-R. Armogathe.

Titre original : La vita cristiana nella prospettiva della Parusia)

Pavel Vojtěch Kohut, né en 1969, carme déchaux, prêtre, docteur en théologie (2007), a enseigné la théologie spirituelle à la Faculté de théologie catholique de l'Université Charles, Prague (2002-2009) et travaille actuellement pour les missions carmes en Centrafrique. Il enseigne à l'École théologique Saint-Laurent, à Bouar, en République centrafricaine. Membre de la rédaction tchèque de la revue *Communio*.

Peter HENRICI

Quand reviendra-t-Il ?

Réflexions philosophiques sur la date de la Parousie

Quand le Christ viendra-t-il pour la seconde fois ? La question est obsédante. Sans cesse de nouveaux calculs sont proposés sur la date prochaine de la fin du monde. Comme il était prévisible, du reste, tous ces calculs se révèlent faux. Il suffit d'ouvrir le Nouveau Testament pour se rendre compte de la seule chose sûre quant au moment de ce retour : son imprévisibilité. Il viendra « comme un voleur dans la nuit » (1 Thessaloniens 5,2), « c'est à l'heure que vous ignorez que le Fils de l'homme va venir » (Luc 12,40). L'affirmation la plus définitive est le mot de Jésus lui-même : « ce jour ou cette heure, nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, personne sinon le Père. » (Marc 13,32).

Cette imprévisibilité a diminué la ferveur de l'attente de sa venue prochaine, et après que toutes les prédictions se furent révélées vaines, elle a également affecté l'attente de la seconde venue du Christ, qui ne joue pratiquement plus aucun rôle dans la vie des chrétiens. Il est vrai que nous mentionnons deux fois le retour de Jésus à chaque célébration de l'eucharistie, dans l'acclamation après les paroles de la consécration (l'*anamnèse*) : « jusqu'à ce que tu viennes dans la gloire », puis après le Notre Père, à la fin de ce qu'on nomme l'*embolisme* : « rassure-nous devant les épreuves en cette vie où nous attendons le bonheur que tu promets et l'avènement de Jésus Christ notre Sauveur ». Les célébrants négligent parfois cette prière, qui oriente pourtant les demandes du *Pater* vers les misères

de notre temps¹. En dépit de ce souvenir constamment rappelé, le retour de Jésus n'est pas seulement le plus mystérieux des mystères de la vie de Jésus ; il est devenu pour beaucoup, peut-être même pour toute l'Église, le plus insignifiant². Quelques réflexions des philosophes sur l'essence du temps et du futur peuvent aider à libérer le mystère de la Parousie de cette insignifiance.

1. Les philosophes et le temps

1. L'un des premiers et des plus importants philosophes à avoir réfléchi sur l'essence du temps fut Augustin dans ses *Confessions*. Au livre 11, la question de ce que Dieu a fait avant la création du monde le conduit à réfléchir sur le temps. Sa première réponse à la question de l'essence du temps est la suivante : « Si on me le demande, je le sais ; si je veux l'expliquer à celui qui me le demande, je ne le sais pas³ » – cette réponse est bien connue. Mais Augustin n'en reste pas là. Comme rhéteur et grammairien, il sait qu'il faut distinguer les trois dimensions verbales du temps : le passé, le présent et le futur. Comme philosophe, il constate que l'être au sens propre ne peut être attribué qu'au présent, parce que le passé n'est plus et que le futur n'est pas encore. Le présent n'est cependant, pris dans son sens strict, rien de plus qu'un instant sans cesse fuyant. Quand et où le temps existe-t-il alors ? La réponse est aussi évidente qu'inattendue : « les trois dimensions du temps n'existent que dans la conscience⁴ », le passé en tant que souvenir, le futur en tant qu'attente, le présent en tant que perception. Augustin a ainsi fait du temps un phénomène en définitive psychique, un contenu de la conscience humaine.

Il est ainsi arrivé par un chemin différent à la même conclusion que, des siècles avant lui, Aristote, dont il connaît au moins indirectement la théorie du temps⁵. Dans le quatrième livre de la *Physique*,

1. Au lieu de « Ne nous soumetts pas à la tentation mais délivre-nous du mal », il serait plus juste de traduire : « délivre-nous de l'inquiétude et de la violence » ou, de façon plus actuelle, « des séditions et de la terreur ».

2. Lors de sa visite à Rome après le concile Vatican II, Karl Barth demanda si la théologie du Concile, en particulier la constitution pastorale *Gaudium et spes*, n'avait pas oublié le jugement du monde. Un silence gêné lui répondit. voir Karl BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Zurich 1967, p. 30-31.

3. AUGUSTIN, *Confessions*, XI, 14.

4. *Ibid.*, XI, 20 : « Sunt enim in anima tria quaedam et alibi ea non video. »

5. *Ibid.*, XI, 23-26.

qui traite du mouvement et changement (*kinésis*), Aristote s'est aussi interrogé sur l'essence du temps dans lequel s'accomplit tout changement. Sa réponse est une définition d'abord déconcertante : « Le temps est le nombre du mouvement [c'est-à-dire du changement] selon l'antérieur et le postérieur⁶. » On a souvent reproché à cette définition de supposer, avec « l'antérieur et le postérieur », ce qui était à définir. Mais si nous mettons sous cette définition quelque chose de concret, d'observable, par exemple le germe et la plante ou le début et la fin d'une course – et Aristote pense toujours de façon concrète –, il n'y a plus alors de cercle logique. Le problème de la définition est bien plutôt le concept de « quantité ». La quantité suppose un semblable multiple, par exemple les nuits ou les jours, qui se succèdent de façon immuable, de même que les différents stades d'un mouvement ou changement. Il y a là pour Aristote une difficulté. Seule la *psychè* peut compter, c'est-à-dire la conscience qui rassemble les existants différents et non simultanés dans l'unité d'un nombre. Cela conduit Aristote à la question suivante : le temps peut-il exister sans la conscience humaine ? Il conclut que, sans la conscience, serait donné le fondement du temps, c'est-à-dire le mouvement et le changement, mais non le temps en tant que tel, c'est-à-dire le changement « nommé » ou temporellement mesuré⁷. Le temps est donc également pour Aristote un phénomène de conscience.

La pensée du Moyen-Âge était surtout intéressée par le rapport du temps à l'éternité. Elle reprenait ainsi un des principaux centres d'intérêts d'Augustin⁸. Le thème de la liaison de la conscience au temps ne fut ensuite redécouvert que dans les temps modernes. Spinoza et Leibniz virent dans le temps un *ens rationis* (être de raison), « rien d'autre qu'une façon de penser », ou encore une « chose idéale »⁹. Kant le comprit comme une forme *a priori* du sens interne¹⁰, Bergson différencia la « durée », expérimentée dans la conscience, et le temps

6. ARISTOTE, *Physique*, Livre IV, 219b 1-2, trad. fr. Vrin, 1999, p. 183 ; 220a 24-26, trad.fr., p. 186.

7. *Physique*, Livre IV, 223a 21-29.

8. *Confessions* XI, 10-13, 29-30.

9. B. SPINOZA, *Cogitata metaphysica* (1663), I, 4 (éd. Gerhardt t. I, p. 244) : « merus modus cogitandi » ; G. W. LEIBNIZ, *Correspondance avec Clarke* (1716), p. 33 (éd. Gerhardt t. VII, p. 396).

10. E. KANT, *Critique de la raison pure* (1783), *Esthétique transcendantale*, 2^e section, Du temps (A 30-40), trad.fr. : *Œuvres philosophiques*, Gallimard, Pléiade, t. I, p. 791 sqq ; c'est déjà le cas dans la dissertation de 1770 : *De la forme et des principes du monde sensible et intelligible*, trad.fr. I, p. 647-652.

matériellement mesurable¹¹. Husserl enfin esquissa une *phénoménologie de la conscience interne du temps*, dans laquelle il distingue la « rétention » de la « protention »¹². Avant lui, Maurice Blondel avait déjà établi une distinction comparable entre « prospection » et « réflexion »¹³.

2. Il peut sembler surprenant que le temps ne soit qu'un phénomène de conscience. Nous sommes habitués à considérer le temps comme un donné objectif, mesurable par des montres et des calendriers, qui s'impose à nous et auquel nous demeurons soumis. Nous oublions alors que les montres et les calendriers sont le résultat de conventions sociales. Ils doivent introduire entre le temps vécu des individus cette simultanéité sans laquelle la vie en communauté et en société ne serait pas possible. Aujourd'hui encore, tous les calendriers ne sont pas en accord partout dans le monde. L'horloge mécanique fut inventée afin de pouvoir appeler les moines d'un couvent en même temps et à la bonne heure pour la prière nocturne. Ce que l'on nomme le temps objectif, que nous ressentons comme un contenant fixe, est conventionnellement établi afin d'harmoniser les temps individuels, il repose sur le « fondement du temps » aristotélicien.

On peut appliquer cette réflexion aux intervalles de temps cosmiques, quasi irréprésentables. Le « fondement du temps » a là aussi toujours existé. Mais ces intervalles de temps cosmiques ne devinrent un temps calculable et calculé que par le travail des astronomes. Une conscience humaine fut là aussi indispensable pour pouvoir embrasser par la pensée ces intervalles de temps.

2. La compréhension du temps et le retour du Christ

En quoi tout ceci se rapporte-t-il à la question du retour du Christ ?

1. Il faut tout d'abord rappeler la remarque d'Augustin, selon laquelle le temps se compose essentiellement du passé, du présent

11. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1976, p. 77.

12. E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), in : *Husserliana*, Gesammelte Werke, T. X, 1966, p. 24 et 39. Ces leçons ont été rédigées par Édith Stein, assistante de Husserl. Trad.fr : *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, éd. Jérôme Millon, 2003.

13. M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, (1906) p. 242.

et du futur. Tous trois sont à comprendre comme un phénomène de conscience et Augustin accorde une attention particulière à l'attente du futur¹⁴. La différence entre le futur et le passé, l'avant et l'après, qui constitue en définitive le temps, ne consiste cependant pas dans la différence de deux directions du regard, l'attente ou le souvenir. Le futur et le passé apparaissent dans la conscience comme deux modes d'être différents. Le futur peut toujours être espéré comme ce qui est seulement possible – ce qui signifie aussi que son contraire est toujours possible. Quant au passé nous ne pouvons en revanche en parler qu'à l'irréel, le mode de l'irréalité d'une possibilité : « cela aurait été possible ». Quels que soient nos efforts psychologiques pour effacer ou transformer un souvenir, le passé demeure toujours effectif et interchangeable. Aucune puissance ne peut l'effacer, faire qu'il ne se soit pas produit ou même seulement le transformer. « Ce qui s'est produit, on ne peut faire que cela ne se soit pas produit », rappelait déjà Bernard de Clairvaux¹⁵, et cette expérience est également au fondement du principe de non-contradiction¹⁶. De même, ce que nous avons négligé dans le passé ne se laisse pas simplement rattraper ; dans le meilleur des cas, quelque chose de semblable sera possible dans le futur.

L'attention des philosophes s'est jusqu'alors surtout dirigée vers ce passé interchangeable, devenu pour ainsi dire « nécessaire »¹⁷. Il semble fournir un meilleur fondement à la pensée philosophique que le futur incertain. Dans la perspective du retour du Christ, c'est pourtant surtout le futur qui nous intéresse ici. Celui-ci se tient devant nous comme un éventail, plus ou moins ouvert, de différentes possibilités. Ces possibilités s'excluent certes mutuellement, mais toutes demeurent, dans leur principe, possibles. Chacune de ces possibilités futures résulte soit de mon action et de ma volonté propres, soit

14. *Confessions* XI, 18-19.21.

15. « *Quod factum est, factum non esse non potest* » : Bernard de CLAIRVAUX, *De Consideratione* V, 12,26. Voir également R. DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, I, 49.

16. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), p. 307 et *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* (1903), in : Peter REIFENBERG, *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*. Freiburg-Basel-Wien 2002, p. 529. Voir également le commentaire, *ibid.*, p. 585-589.

17. Voir la polémique de Kierkegaard contre Hegel dans les *Riens philosophiques, Intermède* : « Le passé est-il plus nécessaire que le futur ? ou Le possible, devenu réel, est-il par là devenu plus nécessaire qu'il ne l'était ? » (Gallimard, 1948, p. 133). La forme passée dans la formule aristotélicienne désignant l'être (*to ti ên einai*) serait également digne de réflexion.

de circonstances contre lesquelles ma volonté ne peut rien, et, le plus fréquemment, d'une combinaison des deux. Mais voici ce qui est important : parmi toutes les possibilités de mon futur, il ne s'en trouve qu'une seule qui, c'est absolument certain, deviendra effective, bien que le moment et les moyens de sa réalisation demeurent incertains. La réalisation de cette possibilité privilégiée réduira pour moi à néant toutes les autres possibilités : car cette possibilité est ma mort. Tout mon futur se dessine ainsi sur l'horizon de ma mort (qui n'est pas encore entrée en scène), que je le veuille ou non, et que j'en sois conscient ou non. C'est pourquoi les philosophes ont conseillé, comme clé de la sagesse, la *meditatio mortis*, la prise de conscience de notre propre mortalité.

Pour le chrétien la seconde venue du Christ peut être comparée à la mort de chacun de nous. Le retour du Christ est l'autre possibilité future dont la réalisation est aussi certaine que la propre mort. Seuls l'heure et le lieu demeurent encore davantage cachés. Toute possibilité future se dessine ainsi pour le croyant sur le double horizon de sa propre mort et du retour du Christ. Un croyant ne peut jamais considérer le futur sans rencontrer la pensée du retour du Christ. Tout chrétien vit, qu'il en soit conscient ou non, dans l'horizon d'une « attente prochaine » et la *meditatio mortis* devrait, d'un point de vue théologique, être complétée, si ce n'est même remplacée, par la *meditatio parusiae*, la prise de conscience du retour du Christ.

2. Mais comment est-il possible d'avoir sous les yeux cet horizon, qui n'est plus représentable, du retour du Christ, afin de s'orienter selon lui ? C'est toujours la tentation de l'homme que de vouloir se rendre maître du futur, de le prévoir et de le planifier. En tant que possibilité simple et en même temps multiple, le futur nous échappe pourtant par essence, il nous échappe bien autrement que le passé dont nous ne pouvons plus disposer. Les prévisions, même à court terme, demeurent toujours incertaines, même lorsqu'elles s'appuient sur des données objectives. La futurologie, science du futur, ne connut qu'un bref succès dans les années soixante. L'attitude adéquate vis-à-vis du futur, de tout futur, n'est pas la connaissance, même pas le vouloir, mais l'attente. Le futur exige la capacité d'accepter les possibilités qui se présentent, de s'y adapter et de les utiliser – qu'elles correspondent ou non à ma prévision et à mes souhaits. L'attente comprend toujours une charge émotionnelle d'espoir ou de crainte. L'attente est une affaire de cœur, d'amour, de nostalgie, mais aussi de peur. Le regard vers le futur est lourd de valeurs et fonde des valeurs.

Cette référence aux valeurs, présente dans toute attente du futur, est encore une fois renforcée et transformée dans l'attente du retour du Christ. Heidegger a justement remarqué : « La structure de l'espoir chrétien, qui est en vérité le sens ultime de la Parousie, est radicalement différente de toute attente¹⁸. » Tout comme ma mort, le retour du Christ est la seule possibilité future à être prévisible avec certitude. Mais tandis que ma mort signifie pour moi la non-réalisation de tant de possibilités, et même de toutes les autres, et s'accompagne ainsi de peur, l'attente du retour du Christ apporte une valeur et un sens supplémentaires à toutes les possibilités futures. Considérée dans la lumière du Christ qui revient dans la gloire en vue du jugement, toute autre possibilité se révèle soit décisive, soit insignifiante. Cela retentit immédiatement sur les possibilités de choix devant lesquelles je suis placé. Elles reçoivent une valeur positive ou négative à travers mon attente fervente du retour du Christ, ou à travers ma peur du jugement à venir. « L'attente prochaine » est cependant avant tout une affaire d'amour. Celui qui aime se languit de la présence de l'aimé. Cette nostalgie colore tout le reste, selon qu'elle me conduit plus près de la présence désirée ou qu'elle m'éloigne d'elle.

Une autre différence entre ma mort et le retour du Christ s'impose encore plus nettement. Ma mort ne concerne que moi-même et le monde qui est le mien ainsi que, indirectement, ceux qui me sont proches. Le retour du Christ en revanche concerne toute l'humanité et son histoire, et ce n'est que de façon indirecte qu'il me concerne. Il donne un sens et fonde des valeurs pour l'histoire de l'humanité et ce n'est qu'à partir de là qu'il produit pour moi sens et valeurs. Le jugement lié au retour du Christ est un jugement du monde, un jugement sur l'ensemble de l'histoire de l'humanité, tandis que le jugement qui porte sur moi et ma vie a lieu dès ma mort. Dans des temps difficiles, l'attente de la seconde venue du Christ peut donner la certitude consolante qu'un jour Dieu « mettra en ordre » l'ensemble de l'histoire de l'humanité.

3. Réflexions sur le moment de la Parousie

Mais quand cela se produira-t-il ? Pour répondre à cette question, nous avons interrogé les conceptions des philosophes quant à l'essence du temps. Leur réponse est unanime : le temps en tant

18. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie der Religion*. Semestre d'hiver 1920-1921 à Freiburg, in : Gesamtausgabe, t. 60, Frankfurt/Main, 1995, p. 102.

que tel est lié à la conscience, et le futur doit être compris comme l'attente du possible. En tant qu'attente du possible le futur ne se laisse jamais prévoir avec certitude et moins encore situer de façon chronologique. Nous pouvons certes imprimer des calendriers et des agendas et construire des emplois du temps. Mais ces schémas temporels vides seront-ils remplis et comment le seront-ils ? Voilà qui demeure incertain. Nous considérons pourtant souvent ce que nous avons inscrit dans nos agendas comme si c'était du passé déjà inchangeable, alors que même la planification la meilleure n'échoue que trop souvent. Cela vient de ce qu'elle n'est faite que de possibilités futures, dont la réalisation dépend en grande partie de notre volonté et de notre action. La réalisation des possibilités futures qui ne sont pas en notre pouvoir se laisse moins encore prévoir et calculer. Les tremblements de terre et les éruptions volcaniques demeurent, en dépit de tous les efforts scientifiques, imprévisibles. Cela vaut aussi, pour l'essentiel, d'un événement qui fait irruption de l'extérieur dans notre monde et notre histoire, comme le retour du Christ. Il est certes prédit avec certitude ; mais il faut souligner avec autant d'insistance qu'on ne peut en fixer la date. Une réflexion philosophique sur la Parousie devrait également conduire au même résultat.

À cela s'ajoute, du côté philosophique, une réflexion supplémentaire, qui appartient au domaine de la métaphysique. La seconde venue du Christ signifie sans aucun doute également la « fin du temps ». Lorsque l'horizon final de tout futur humain est atteint, tout temps conventionnel vient à sa fin. De même, ma mort s'accompagne de la fin du temps qui est le mien, elle peut pourtant être incluse par d'autres, les survivants, comme quelque chose de passé, dans le schéma conventionnel du temps. Une telle inclusion du retour du Christ n'est en revanche pas possible. Il n'y a pas de survivant, le retour du Christ ne peut jamais devenir passé. Il est exclusivement du futur ou du présent. Son moment est la fin du temps. Une fin, et qui plus est une fin qui ne peut en aucun cas être considérée comme le résultat d'un quelconque événement, demeure, de même que le commencement¹⁹, absolument transcendante, incommensurable vis-à-vis de tout événement temporel. Je ne peux déjà pas simplement considérer la fin de ma propre vie, la mort, comme résultat de ma vie, quelle que soit sa dépendance vis-à-vis des processus biologiques de mon corps. Quelque chose d'autre, d'étranger, se manifeste

19. On trouve un résumé de semblables réflexions sur le commencement chez A. DARLAPP in: *LThK* 2^e éd. I, 525-529.

au-dessus de ma vie. Une fin, comme la fin du temps, qui ne résulte d'aucun événement antérieur, doit donc d'autant plus être considérée comme incommensurable à toute autre, et pas seulement au temps lui-même. La fin du temps est, d'un point de vue philosophique, imprévisible par essence.

Mais la fin du temps ne signifie pas nécessairement la fin du cosmos. Même s'il n'existe plus une seule conscience capable de compter, d'attendre et de se souvenir et donc s'il n'existe plus formellement aucun temps, les « fondements du temps », en revanche, ce qui se produit dans la nature et dans le cosmos ne sont pas anéantis. La fin humaine du monde ne coïncide pas nécessairement avec la fin du cosmos. Le jugement du monde, que nous attendons avec le retour du Christ, sera un jugement de l'histoire de l'humanité, pas du cosmos. Le cosmos et la nature demeurent bons en tant qu'ils sont création divine, l'homme seul peut pécher et utiliser de façon pécheresse la nature et le cosmos.

Mais la philosophie du temps ne confirme pas seulement l'imprévisibilité du retour du Christ, elle place son attente dans une nouvelle perspective. Ce que l'on nomme le temps objectif est le résultat, nous l'avons vu, d'une convention sociale. Nous en avons conclu que l'attente prochaine était à comprendre avant tout de façon individuelle. Mais là aussi une sorte de convention sociale est possible entre tous les hommes qui vivent dans cette attente prochaine. Ils forment une communauté qui se différencie des autres hommes qui ne savent rien du retour du Christ et qui ne l'attendent donc pas. La première lettre aux Thessaloniens, certainement le document chrétien le plus ancien à traiter de l'attente prochaine de façon significative, décrit cette situation. Paul distingue entre les destinataires de la lettre, qui connaissent ce retour et l'attendent, et les « autres », sur qui « foudra soudain la ruine », « comme un voleur dans la nuit », « comme les douleurs sur la femme enceinte » (*1 Thessaloniens* 5,2-3). « Mais vous frères », poursuit l'apôtre, « vous n'êtes pas dans les ténèbres, pour que ce jour vous surprenne comme un voleur. Vous êtes fils de la lumière, fils du jour : nous ne sommes ni de la nuit ni des ténèbres. » (*1 Thessaloniens* 5,4-5). De l'attente prochaine résulte, dit Paul, une situation existentielle différente pour deux groupes humains et donc une compréhension différente du moment du retour du Christ. Pour les uns ce retour semble totalement surprenant, il fait irruption de façon imprévisible. Pour les autres en revanche il est l'accomplissement longtemps espéré de leur attente. Pour appartenir à ce deuxième groupe d'hommes, chacun doit vivre dans une attente prochaine

constante et guetter, tel un soldat de garde, le retour du Christ (1 *Thessaloniens* 5,6-8).

Ce double point de vue, attesté par la Bible, quant au moment du retour du Christ, s'accorde avec les réflexions philosophiques sur l'essence du futur. Le retour du Christ ouvre, pour tout être-au-monde humain, pour toute volonté et toute action possibles, un espace qui ne se laisse pas mesurer. C'est pourquoi une convention sur la fin du temps ne peut consister qu'en une attente nostalgique commune – une attente qui s'exprime dans l'invocation liturgique qui remonte aux premiers temps du christianisme '*Maran atha!*' (1 *Corinthiens* 16,22) – ou bien dans une vie dans l'instant dépourvue de toute pensée et de tout souci. Martin Heidegger a exprimé de façon existentielle l'attente prochaine de la première épître aux Thessaloniens. Dans l'un de ses premiers cours sur la philosophie de la religion, il se réfère aux épîtres aux Thessaloniens comme archétype de l'existence chrétienne. Voici, entre autres, ce qu'il dit sur la question du moment de la Parousie :

« Cette question n'est pas pour Paul une affaire de connaissance... Il ne dit pas « à tel ou tel moment le Christ reviendra » ; il ne dit pas non plus « je ne sais pas quand il reviendra » – mais il dit : « Vous savez très exactement... » Ce savoir doit être un savoir propre à chacun, puisque Paul renvoie les Thessaloniens à eux-mêmes et au savoir qu'ils ont en tant qu'ils sont devenus chrétiens. Cette réponse montre que la décision dépend de la « question » de leur propre vie. Il oppose ainsi l'une à l'autre deux façons de vivre différentes... La réponse de Paul à la question du moment de la Parousie est... l'exhortation à veiller et à être sobre. Il y a là une pique contre les vaines cogitations et spéculations de ceux qui se jettent sur des questions telles que celles du moment de la Parousie. Ils ne s'occupent que du « quand », du « comment », de la détermination objective ; ils n'y ont aucun intérêt personnel. Ils demeurent rivés à la dimension mondaine²⁰. »

Cette interprétation ne signifie pas, comme l'a conclu Bultmann, qui devait peu après être l'interlocuteur de Heidegger à Marburg, que la Parousie et le jugement ne doivent être compris que de façon existentielle. Elle souligne plutôt, d'un point de vue philosophique, que l'attente prochaine appartient par essence à la vie chrétienne et qu'elle imprime en elle sa marque de façon décisive. C'est l'espoir dans le futur – espoir qui nous tient en éveil et dans lequel nous

20. *Op. cit.* dans la note 18, p. 102-103.

Quand reviendra-t-Il?

sommes personnellement impliqués –, résultat de l'attente prochaine, qui constitue la différence essentielle entre une vie chrétienne et une vie non-chrétienne.

*(Traduit de l'allemand par Marie-Christine Gillet-Challiol :
Titre original : «Wann wird Er wiederkommen? Philosophische
Überlegungen zum Zeitpunkt der Parusie»)*

Peter Henrici, s.j., né en 1928, professeur honoraire à l'Université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il assiste actuellement le cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan, dans sa tâche de coordinateur de la Revue catholique internationale *Communio*.

**Prochain numéro
mai-juin 2012**
Le Canon des Écritures

Cristian BADILITA

Le retardement de la fin du monde

Selon la doctrine chrétienne, la Parousie du Christ et la fin de ce monde seront précédées par l'apparition de l'homme de l'impiété (*anthropos tes anomias*), du fils de la perdition (*hyos tes apoleias*), autrement dit, de l'Antichrist. La lutte finale entre le Christ en gloire, qui descendra du ciel, et son adversaire redoutable, roi du monde terrestre, marquera l'accomplissement de l'histoire ainsi que l'avènement du règne céleste. Selon Irénée de Lyon, l'Antichrist récapitule en soi le mal que le monde a connu depuis la chute d'Adam, de même que Jésus récapitule en soi tous les avatars du Bien. Ce monde-ci aura donc une fin : plus qu'à une croyance, on a affaire à un article de foi. Mais quand et dans quelles conditions précises, cette fin aura-t-elle lieu ? Selon les mots mêmes de Jésus, elle viendra subrepticement, en cachette, « comme un voleur », d'où le conseil donné aux apôtres et, à travers eux, à tous les chrétiens de veiller sans relâche, de rester sur leurs gardes pour ne pas être pris au dépourvu quand le moment arrivera.

Les premières communautés chrétiennes, à commencer par celles des apôtres, vivent pleinement dans cette attente du retour du Christ, mélange d'angoisse et d'impatience. Soif mystique et envie de délivrance. Écartelé entre un ici et un maintenant pleins de ferveur, et un au-delà céleste et définitif, le chrétien a du mal à composer avec le *saeculum* qui le séduit ou l'écrase. Cela dit, il continue de vivre sur cette terre, au sein d'une famille, d'une communauté, d'une cité. Il se voit obligé de mener une vie double, ou plutôt paradoxale, entre les réalités du monde et du présent, d'un côté, et *la* réalité céleste,

de l'autre. Paradoxe fatigant à la longue, car il est souvent ressenti tout simplement comme une duplicité. Pourquoi donc le Christ ne retourne-t-il pas plus vite entre ses fidèles, pourquoi se fait-il attendre si longtemps? Voici, très brièvement, le cadre de notre sujet, qui portera précisément sur les raisons théologiques du retardement de la Parousie¹.

1. Le *katéchon* qui sauve l'histoire

La deuxième épître aux Thessaloniens (désormais : *2 Th*) aborde frontalement cette question épineuse de l'eschatologie chrétienne. En s'adressant à une communauté convaincue de vivre déjà dans l'*eschaton*, avec toutes les conséquences sociales et théologiques que cela implique, l'auteur lance un avertissement très fort, appuyé sur quelques *théologoumena* qui feront date par la suite. Voici le passage qui nous intéresse (*2 Thessaloniens* 2,3-12) :

³Que personne ne vous trompe d'aucune manière. [Le jour du Seigneur ne viendra] que si d'abord vient l'apostasie (*apostasia*) et se révèle l'homme de l'impiété (*anthropos tes anomias*), le fils de la perdition (*hyios tes apoleias*), ⁴celui qui se dresse contre et s'élève contre tout ce qu'on appelle dieu ou objet d'adoration [voir *Deutéronome* 11,36] au point de s'asseoir en personne dans le temple de Dieu [voir *Ézéchiel* 28,2] et de montrer qu'il est lui-même dieu. ⁵Ne vous rappelez-vous pas que je vous disais cela quand j'étais encore auprès de vous? ⁶Et maintenant, vous savez ce qui le retient (*to katéchon*), pour qu'il soit révélé en son temps (*en toi heautou kairoi*). ⁷Car le mystère (*mysterion*) de l'impiété est déjà à l'œuvre (*energeitai*); il suffit que soit écarté du milieu celui qui le retient (*ho katéchon*) jusqu'à ce jour. ⁸Et alors se révélera le Sans Loi (*ho anomos*), que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche et anéantira par l'éclat de sa Parousie (*parousia*). ⁹La Parousie (*parousia*) de celui-ci [sera] sous l'influence de Satan [et se manifestera] en toute puissance, par des signes et des prodiges mensongers et ¹⁰par toute la tromperie de l'injustice pour ceux qui se perdent, faute d'avoir accueilli l'amour de la vérité qui les aurait sauvés. ¹¹C'est pourquoi Dieu leur envoie une inspiration trompeuse, afin qu'ils croient au mensonge ¹²et afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité mais ont pris plaisir à l'injustice.

1. Outre les ouvrages de l'auteur (voir la bibliographie à la fin de l'article), on ne retiendra qu'un titre : Lietaert PEERBOLTE, *The Antecedents of Antichrist*, Leiden, 1995, p. 63-90. La plupart des textes cités sont traduits dans *L'Antichrist*, Éd. Migne, 2011.

Avant d'entamer l'analyse de ce passage capital, disons quelques mots sur l'épître elle-même. La plupart des savants mettent en doute la paternité de *2 Th*. Il s'agirait d'une réplique assez tardive, rédigée après la mort de l'apôtre, probablement dans la première moitié des années 70, et dont le but est de contrecarrer certaines exagérations voire déformations du message eschatologique. En effet, dans la première épître aux Thessaloniciens [*1 Th*], Paul s'adresse à une communauté chrétienne qui dut faire face à des persécutions à cause de l'évangile. Pour la reconforter, il aborde deux sujets liés au sort des trépassés. À la venue du Christ, écrit Paul, les morts ressusciteront et seront enlevés au ciel avant les vivants ; et, bien qu'on ne puisse pas indiquer la date exacte de l'*eschaton* (le « Jour du Seigneur »), celle-ci n'est pas très éloignée (Paul sera encore en vie) : « Vous savez vous-mêmes parfaitement que le Jour du Seigneur arrive comme un voleur en pleine nuit. Quand les hommes se diront : Paix et sécurité, c'est alors que tout d'un coup fondra sur eux la perdition » (5,1). Ce verset rappelle *Matthieu 24 sq.*, mais ce qui nous intéresse le plus, c'est l'idée d'une Parousie *imminente et par surprise*. D'une part, l'apôtre déconnecte l'*eschaton* de l'atmosphère des persécutions vécue par la communauté de Thessalonique ; d'autre part, il attire l'attention sur le caractère *imprévisible* de la Parousie. Les chrétiens de Thessalonique sont exhortés à ne pas relâcher leur zèle et leur vigilance, car la venue du Christ peut avoir lieu à n'importe quel moment, y compris dans une période de répit des persécutions. Le fait que Paul parle de lui-même comme étant parmi les vivants lors de la Parousie suggère une date assez proche.

La deuxième épître (*2 Th*) répond de manière critique à ce scénario. Si Paul était vraiment son auteur, il serait très difficile, voire impossible, d'expliquer non seulement la contradiction flagrante entre les messages théologiques des deux épîtres, mais aussi certains détails sur lesquels je reviendrai tout à l'heure. Cependant, bon nombre de savants, dont Abraham Malherbe, éditeur scientifique des *Letters to the Thessalonians* dans la collection *The Anchor Bible*, tiennent encore à soutenir l'authenticité paulinienne de l'épître. Ils adoptent deux stratégies complémentaires : ou bien ils minimisent les différences stylistiques et théologiques des deux épîtres, ou bien ils les expliquent à partir des destinataires de chacune d'entre elles. Selon James E. Frame, Paul serait revenu sur son message eschatologique vu le peu d'effet qu'aurait eu sur les chrétiens de Thessalonique sa première épître. De son côté, Harnack suppose que *2 Th* aurait été adressée aux chrétiens *Juifs* de la communauté et non pas aux chrétiens issus du paganisme. Enfin, d'autres vont

encore plus loin en suggérant que *2 Th* aurait été adressée non pas aux Thessaloniens, mais à une autre communauté de Grèce. Du coup, la date même de l'épître est supposée être très proche de celle de *1 Th* (à peine quelques mois plus tard). Il existe aussi une autre hypothèse selon laquelle *2 Th* précéderait *1 Th*, mais les arguments en sont très faibles.

Plusieurs données du texte nous amènent à accepter le caractère pseudopaulinien de l'épître. *2 Th* utilise parfois des termes dont le sens diffère du sens que présente le même terme dans les épîtres authentiques. Par exemple, le mot *epiphaneia*, lié à la Parousie du Christ en 2,8, terme qui n'est jamais employé ailleurs par le vrai Paul. De même, l'auteur de *2 Th* forge des combinaisons lexicales assez particulières, qui n'ont pas d'équivalent dans les autres épîtres (voir 1,11 ; 2,8.9-10,13). À la différence de *1 Th*, qui est très directe, chaleureuse, inspirée, marquée par une spontanéité évidente, *2 Th* surprend par son caractère officiel, didactique, à la fois sec et recherché. Il faut aussi noter qu'une bonne partie de *1 Th* est reprise telle quelle en *2 Th*, preuve du caractère dérivé de cette dernière. Pour mieux convaincre ses lecteurs, l'auteur de *2 Th* construit donc une lettre en imitant le style même de Paul et à partir de quelques phrases précises de *1 Th*. Si *2 Th* avait été écrite immédiatement après *1 Th*, on pourrait s'étonner à juste titre d'un changement si rapide d'opinion sur la question de l'eschatologie de la part de la communauté chrétienne de Thessalonique. En effet, il est plus qu'improbable qu'une communauté entière change radicalement d'avis, du jour au lendemain, à propos d'un sujet si important.

Le passage que nous avons cité plus haut se trouve au cœur même de ce débat. Au tout début du chapitre 2, l'auteur fait allusion à une lettre écrite en son nom, qui justifierait l'imminence de la Parousie. S'agit-il de *1 Th* ou d'un autre écrit ayant circulé à un moment donné sous le nom de Paul ? Certains savants pensent qu'il s'agirait bel et bien de *1 Th*. La nouvelle croyance est triplement confirmée : par un « esprit » (*pneuma*) ; par un *logos* (des discours) ; par une lettre. Probablement *1 Th* avait provoqué ou alimenté un certain courant charismatique, au sein du christianisme de souche paulinienne, que l'auteur de *2 Th* se doit de corriger ou désamorcer au plus vite. La pseudonymie est une pratique courante aussi bien dans le judaïsme hellénistique que dans le christianisme. Elle aide à traiter des sujets très brûlants sous le couvert d'un personnage respectable. Grâce à la notoriété de ce personnage, les auteurs espèrent non seulement gagner la confiance de leurs destinataires, mais les persuader de la vérité de leurs écrits.

En empruntant le nom de Paul, l'auteur de *2 Th* vise à changer l'opinion de ses lecteurs ou auditeurs vis-à-vis de la date de l'*eschaton*. Sa construction est doublement astucieuse. D'une part, il rappelle à ses lecteurs un enseignement qu'il leur aurait fourni lors de sa dernière visite chez eux, mais il se garde de dire en quoi cet enseignement consiste exactement. D'autre part, il propose un scénario eschatologique par étapes, différent de celui qui nous est présenté en *1 Th*.

Récapitulons les données de notre passage : certains chrétiens affirment que «le Jour du Seigneur est déjà là» (*enesteken he hemera tou kyriou*). L'auteur de *2 Th* met en garde ses lecteurs en déclinant la paternité d'une telle assertion. Ensuite, il rappelle avoir parlé de toutes ces choses lors de sa précédente visite. Les lecteurs sont donc censés connaître la véritable position de Paul. Cependant, nous n'apprenons rien à propos de cette position. Pour contrecarrer la croyance dans une Parousie imminente sinon déjà accomplie, l'auteur de *2 Th* construit un scénario eschatologique de toutes pièces. Selon lui, la Parousie du Christ doit être obligatoirement précédée par une autre Parousie (c'est son terme), celle de «l'homme de l'impiété», le «fils de la perdition». Mais cette anti- ou proto-Parousie dépend à son tour d'une autre réalité, que le pseudo-Paul invoque à deux reprises : une fois, au neutre, *to katéchon*, et une deuxième fois, au masculin, *ho katéchon*. Malgré des siècles d'exégèses et des dizaines de solutions d'ordre grammatical, historique ou théologique, le sens des deux participes du verbe *katéchein* reste toujours une énigme. Le verbe même peut avoir plusieurs significations, en fonction du contexte : «tenir fortement» (*Luc 8,15 ; 1 Corinthiens 15,2*) ; «posséder», «détenir, occuper» (*2 Corinthiens 6,10 ; Luc 14,9*) ; «s'emparer de» ou «se rendre maître de» (*Romains 1,18*). D'habitude le verbe possède un complément (à l'accusatif ou à génitif), mais dans notre contexte il est complètement isolé, comme suspendu à l'intérieur de la phrase, ce qui accroît la difficulté de lui trouver un sens précis. La plupart des traductions rendent *to katéchon* par «ce que retient» et *ho katechon* par «celui qui retient». Parfois on a proposé de comprendre le verbe *katechein* avec le sens de *kratein*, «dominer, s'emparer de», mais cela ne réduit en rien la difficulté de la question.

Durant des siècles, les exégètes se sont penchés sur la question de l'identité du référent qui se cacherait sous ces deux participes. Cependant, plus les solutions devenaient nombreuses, plus on s'est rendu compte du fait que la question était mal posée. Par contre, si l'on accepte le caractère pseudépigraphe de l'épître, les éléments du puzzle commencent à s'ordonner de manière cohérente. Parmi

les chercheurs récents, Lietaert Peerbolte propose d'abandonner la question traditionnelle – *qui est le katéchon?* – et de la remplacer par une autre, plus adaptée au contexte : *quelle est l'intention du pseudo-Paul?* Car, s'il avait voulu donner des informations précises concernant aussi bien les personnages que les délais de la fin du monde, rien ne l'aurait vraiment empêché de le faire. Mais son intention n'est pas de révéler quelque chose, mais plutôt *d'entretenir le mystère*. Pour cela il amalgame quelques noms sans identité précise, présents dans la Bible, tout en ajoutant un élément de son propre cru, ce *katéchon*, au masculin et au neutre, dont le sens est tout aussi flou que celui des noms qui le précèdent. Ce qui lui importe c'est de créer un raisonnement convaincant et plausible quant au retard de la Parousie. Encore une fois, peu importe qui est ce *katechon* du moment où les lecteurs apprennent que sa présence est indispensable à la Parousie, car c'est lui qui empêche le mal de se révéler pleinement et de provoquer la seconde venue du Christ.

Loin de faire référence à un quelconque personnage ou réalité, le *katéchon* joue, dans notre texte, le rôle d'une fonction abstraite, presque d'un « sophisme » à valeur théologique, censé convaincre sans rien montrer. En l'invoquant, pseudo-Paul fait d'une pierre deux coups. Il valide un scénario eschatologique qui va à l'encontre de celui proposé par *1 Th* ; et, en même temps, il garde le mystère à propos de la fin du monde, car aucun de ses arguments n'apporte d'éclaircissements concrets sur la question. Cela dit, le chapitre 2 de cette épître se trouve à l'origine d'une considérable littérature exégétique aussi bien chez les Pères de l'Église que chez les biblistes modernes.

2. Les Pères et le *katéchon*

La diversité des solutions patristiques à la *quaestio katechontica* montre la profondeur de l'énigme. Jusqu'à l'aube de l'époque moderne, l'identification du *katéchon* avec l'Empire romain ou ses successeurs (byzantin ou germanique) fait presque l'unanimité. Dans son *Apologie* (rédigée en 197), Tertullien se réfère au *katéchon* dans un contexte où il parle de l'efficacité de la prière chrétienne. Celle-ci ne regarde pas seulement le salut et le bien-être des membres de l'Église, mais tout le genre humain, y compris les ennemis des chrétiens, voire leurs persécuteurs. Et Tertullien de reprendre le célèbre passage de *1 Timothée* 2,1-3 :

« Je recommande donc, avant tout, qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâce pour tous les

hommes, pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité.»

Cela montre à quel point la prière peut être aussi un « problème politique », comme l'écrivait jadis Jean Daniélou : prier pour les autorités, même lorsque celles-ci persécutent l'Église, montre à la fois l'universalité et la noblesse du christianisme. Mais il y a une autre raison, ajoute Tertullien, pour laquelle les chrétiens adressent des prières à Dieu en faveur de l'Empire romain :

« Nous savons, en effet, que la terrible catastrophe suspendue au-dessus de la terre entière et la clôture du temps elle-même, qui nous menace d'horribles calamités, *n'est retardée* que par le répit accordé à l'empire romain. Nous ne tenons nullement à faire cette expérience et, en demandant qu'elle soit différée, nous contribuons à la longue durée de l'empire romain » (*Apologie* XXXII).

La durée de l'Empire est liée à celle du monde et la fin du premier signifierait implicitement, selon Tertullien, la fin du second. Les prières adressées à Dieu par les chrétiens visent seulement indirectement le sort de l'Empire. Ce qui compte, c'est de retarder la fin même du monde et de l'histoire par le retardement de la chute de l'Empire romain. En effet, selon le schéma proposé par le *Livre de Daniel* (chap. 7), repris ensuite par l'auteur de l'*Apocalypse*, la dernière bête sortie de l'abîme symboliserait la dernière grande puissance du monde, Rome, dont la disparition entraînerait des bouleversements cosmiques. Tertullien est loin d'être un défenseur de Rome et de sa politique, d'autant plus qu'il vit dans une époque de persécutions antichrétiennes. Il n'a donc aucune raison de se montrer « gentil » face à ce pouvoir oppressif. Sa position envers Rome relève d'un « pragmatisme » théologique enraciné précisément dans *2 Th*. Si Rome disparaît, le monde entier disparaîtra avec elle, y compris l'Église. Rédigé avant le basculement de Tertullien vers le montanisme, l'*Apologie* nous révèle un Tertullien plutôt raisonnable, qui tente de relativiser le mal politique en le mettant dans la perspective de l'anéantissement final. Tant que l'Empire durera, notre vie durera et l'Église, bien que malmenée et maltraitée par le même Empire, continuera d'exister. Cette vision sera abandonnée ultérieurement par Tertullien, une fois accompli son passage vers le montanisme. Car les montanistes prônent l'imminence de la fin du monde et préfèrent passer l'éponge sur l'explication *katéchontique* fournie par *2 Th*.

On rencontre une position assez proche de celle de Tertullien chez Hippolyte, l'auteur du premier traité consacré à l'Antichrist, le

De Christo et Antichristo. Sa paradoxale théorie sur le *katéchon* se trouve dans un ample *Commentaire sur Daniel*, rédigé au tout début du III^e siècle, quelques années après le *De Christo et Antichristo*. Hippolyte y reprend à son compte le schéma de la succession des empires (proposée par le *Livre de Daniel*: chapitres 2 et 7), tout en insistant sur le retardement de la Parousie. Deux aspects méritent d'être soulignés. D'une part, la coïncidence, du moins partielle, entre l'Antichrist et le *katéchon*. Au premier abord cela peut paraître absurde. Mais il faut se mettre dans la logique d'Hippolyte: du fait qu'il persécute les chrétiens, l'Empire préfigure et, dans une certaine mesure, accomplit le règne de l'Antichrist. Cependant, insiste Hippolyte, il faut savoir que ces persécutions ne sont presque rien à côté des persécutions terribles qui seront infligées par l'Antichrist lui-même à la fin du monde. On pourrait définir l'attitude d'Hippolyte comme celle d'un « optimiste désespéré »: le mal présent doit être supporté tout en ayant conscience qu'il empêche l'arrivée du mal absolu.

D'autre part, le retard de la Parousie est justifié par une certaine interprétation de l'Écriture. Pour Hippolyte, il est certain que l'Antichrist n'a pas mis encore le pied sur la terre (par conséquent, la Parousie du Christ est assez lointaine). Dans sa démonstration, il s'accroche à la croyance de la semaine millénaire. La première Parousie « eut lieu le huitième jour des calendes de janvier, un mercredi, en la quarante-deuxième année du règne d'Auguste, cinq mille cinq cents ans après Adam » (IV, 23, 3). D'où il s'ensuit qu'entre les deux Parousies s'étend une période de cinq cents ans (6000-5500). Ce fait aurait été confirmé par Jean dans l'Apocalypse (17, 10). Une question reste cependant: comment peut-on démontrer que le Sauveur serait né en 5500 à partir d'Adam? Voici son raisonnement: « Ce que fit autrefois Moïse pour le tabernacle n'était que le type et le symbole des mystères spirituels de manière que quand la vérité sera manifestée dans le Christ, à la fin du monde, tu puisses comprendre que tout cela s'est réalisé » (IV, 24, 2). La solution se trouve donc dans les dimensions de l'arche de Noé. Celle-ci est longue de deux coudées et demie, large d'une coudée et demie et haute d'une autre coudée et demie. En additionnant tous ces chiffres on obtient une somme de cinq et demi, « ce qui symbolise les 5 500 ans au bout desquels le Sauveur naît de la Vierge, produisant au monde l'arche qu'est son propre corps » (*ibid.*). Enfin, si l'on tient compte du fait que la naissance du Christ coïncide avec l'apogée de l'Empire, il s'ensuit qu'à partir de l'époque où vit Hippolyte et jusqu'à la Parousie finale il reste encore trois siècles, donc un intervalle de temps largement rassurant.

Même identification du *katéchon* avec l'Empire romain chez Lactance († 323), dans les Institutions divines VII, 15 : « La cause de la désolation et de la confusion sera celle-ci : c'est parce que le nom romain, par lequel le monde est gouverné, sera enlevé de la terre, et que le gouvernement retournera en Asie ». Et un peu plus loin, dans la même note qu'Hippolyte, il affirme qu'aucune catastrophe cosmique n'arrivera « tant que la cité de Rome restera debout », puisque « cette cité, et elle seule, est le support de toutes choses » (VII, 25).

Un siècle après Lactance, Jérôme parle du *katéchon*-Rome dans une lettre adressée à Algasia (*Lettre* 120, chap. 11), tandis que l'autre Père éminent de l'Occident, Augustin, tout en reconnaissant son ignorance vis-à-vis du sujet, nous livre un témoignage de grande importance qui mérite d'être cité in extenso :

« Quant à l'expression “vous savez ce qui le retient”, elle revient à dire : vous savez pourquoi il tarde, quelle est la cause de son délai pour qu'il soit révélé en son temps ; si l'Apôtre a dit qu'ils le savent, c'est qu'il n'a pas voulu le dire explicitement. C'est pour cette raison que nous, qui ignorons ce qu'ils savaient, nous désirons à force de travail, réussir à comprendre le fond de la pensée de l'Apôtre, et nous échouons [...]. Certains pensent que cela a été dit pour désigner l'empire romain ; c'est pourquoi l'apôtre Paul ne l'aurait volontairement pas écrit explicitement, pour ne pas encourir, bien évidemment, l'accusation de calomnie, puisqu'il choisirait de diffamer l'empire romain, alors qu'on l'espérait éternel ; ainsi par les paroles “Car le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre”, il voudrait que l'on reconnaisse Néron dont les actes étaient déjà perçus comme ceux de l'Antichrist. Par conséquent, certains émettent l'hypothèse que lui-même (Néron) ressuscitera et sera l'Antichrist. [...] Cette expression employée par l'apôtre : *Il suffit que soit écarté celui qui le retient jusqu'à ce jour. Et alors se révélera l'Inique* peut-être vraisemblablement dite pour désigner l'empire romain, tout comme on dirait : Que celui qui règne ainsi, règne autant que possible, tant qu'il a le champ libre, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il soit supprimé » (*Cité de Dieu* XX, 19).

À part cette identification du *katéchon* avec Rome, on rencontre chez les Pères au moins deux autres identifications : avec le Saint-Esprit et avec la « décision de Dieu ». La première apparaît dans un bref fragment sur 2 *Th* de Sévérien de Gabala (V^e siècle) et, de manière polémique, chez Jean Chrysostome (IV^e siècle). Dans son *Commentaire sur la deuxième épître aux Thessaloniens*, Chrysostome (*Patrologie Grecque*, t. 62, col. 485) cite deux explications plausibles, ayant cours à son époque, au sujet du *katéchon*.

Selon l'une, il s'agirait du Saint Esprit, plus exactement, de la grâce de l'Esprit (*charis pneumatos*), selon l'autre, de l'Empire romain. Jean Chrysostome se range sans hésiter du côté de la seconde explication, pour quelques raisons qui seront reprises plus tard par d'autres Pères (Théodoret de Cyr [† vers 460] et Théophylacte de Bulgarie [1089/90-1126]). D'abord, si Paul avait pensé à l'Esprit Saint il n'aurait pas eu besoin de s'exprimer de manière si mystérieuse comme il le fait dans sa lettre. Ensuite, si tel était le cas, la fin du monde serait déjà arrivée, car les charismes de l'Esprit ont tari depuis longtemps. Le *katéchon* ne peut être que l'Empire romain, d'où la précaution avec laquelle Paul en parle.

Enfin, quelques-unes des solutions les plus intéressantes appartiennent à Théodoret de Cyr, qui parle du « mystère de l'iniquité » et du *katéchon* dans trois de ses écrits : le *Commentaire sur Daniel* ; *Sur quatorze lettres de Paul* ; et le *Résumé des fables des hérétiques*. Dans le *Commentaire sur Daniel*², Théodoret interprète le *katéchon* comme étant la force omniprésente de l'hérésie, qui empêche pour l'instant l'instauration du Royaume. Car, selon les dires de Jésus, la fin ne viendra que lorsque l'Évangile sera proclamé « jusqu'aux extrémités de la terre » (*Matthieu* 24,14). Le *katéchon* n'est plus donc une force conservatrice positive (comme c'était le cas pour ceux qui l'identifiaient à l'Empire ou à l'Esprit Saint), mais plutôt une énergie corruptrice, négative, qui devrait « être écartée du milieu ». Seulement, cette interprétation pose problème dans la mesure où elle fait semblant d'ignorer le sujet de cette première « épiphanie », qui n'est pas le Christ, le Logos de l'évangile, mais l'Antichrist, le « fils de la perdition ». C'est ce dernier qui s'instaurera dans le monde lorsque le *katéchon* « sera écarté ».

Dans son *Commentaire à la deuxième épître aux Thessaloniens*, Théodoret s'étend plus longuement sur le sujet et de manière plus approfondie. Il connaît les deux interprétations dont on vient de parler, selon lesquels le *katéchon* serait la « grâce de l'Esprit » ou l'Empire romain, mais les rejette avec des arguments théologiques assez discutables, d'ailleurs : « Certains ont compris le mot "ce qui retient" comme se référant à l'Empire romain ; d'autres, à la grâce de l'Esprit. Car, dit-on, tant que la grâce de l'Esprit retient, il ne peut pas venir. Mais il est impossible que la grâce de l'Esprit cesse complètement d'agir. En effet, comment serait-il possible de déjouer les machinations de celui-là, si l'on était privé de l'aide de l'Esprit ? D'autre part, aucun autre empire ne prendra la suite de l'Empire

2. C. BADILITA, éd., *L'Antichrist*, Éd. Migne, 2011, p. 378-379.

romain. C'est par l'intermédiaire de la quatrième bête que le très divin Daniel a représenté symboliquement l'Empire romain. C'est sur elle qu'a poussé la petite corne qui fait la guerre aux saints. Dans le passage que nous venons de citer le divin apôtre parle de ce même [personnage]³.»

Vient ensuite sa propre hypothèse, qui est différente de celle proposée dans le *Commentaire sur Daniel*, signe de la difficulté du sujet et aussi de l'honnêteté de sa démarche exégétique : « Quant à moi, je pense que le divin apôtre ne se réfère à aucune des deux réalités qui ont été proposées et je tiens pour vrai ce qui a été dit par d'autres : le Dieu de l'univers a jugé bon qu'il se révèle au moment de la fin des temps. C'est donc le *terme* imposé par Dieu qui le retient de se montrer dès maintenant. Mais je pense que le verset a encore un autre sens. En effet, le divin apôtre connaît la déclaration du Seigneur, selon laquelle il fallait annoncer l'Évangile à toutes les nations et qu'alors la fin viendrait. Mais puisqu'il a vu que le culte des idoles était encore puissant, il a affirmé, en respectant l'enseignement du Seigneur, que le pouvoir de la superstition serait tout d'abord anéanti et que la proclamation salutaire resplendirait partout, et qu'ensuite se montrerait l'ennemi de la vérité. « Car le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre » (2 *Thessaloniens* 2,7).

Enfin, dans sa synthèse sur les hérésies, Théodoret revient à la charge, en combinant les deux interprétations proposées auparavant. Les hérésies représentent le « mystère de l'iniquité » qui est déjà à l'œuvre, mais leur fin dépend uniquement de la « décision de Dieu ».

« C'est la décision divine qui le retient de se manifester. Car d'après la divine prophétie, il faut d'abord que l'Évangile soit proclamé à toutes les nations, et ensuite il se manifestera⁴ ».

Cristian Badilita, né en 1968 en Roumanie, docteur de Paris-IV-Sorbonne, a enseigné la langue et la littérature grecques à l'Université de Timisoara et la patristique à la Faculté de Pitesti. Dernières publications : *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Beauchesne, Paris, 2004 et éditeur de *L'Antichrist*, Éditions Migne, Paris, 2011 (contient une introduction et une anthologie de textes patristiques, dont la première traduction française du traité d'Hippolyte *Sur le Christ et l'Antéchrist* par J.-R. Armogathe).

3. THÉODORET DE CYR, *Sur quatorze lettres de Paul*, trad.fr. Cr. Badilita, dans *Ibidem*, p. 383-387.

4. On relèvera l'actualité de la notion de *katéchon* chez Carl SCHMITT (1888-1985), dont le dernier avatar, après la chute de l'Empire russe, est identifié avec l'Église catholique, le pape et les jésuites (voir le livre de Théodore PALÉOLOGUE, *Sous l'œil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, 2004, p. 11-193).

Anton ŠTRUKELJ

La venue du Seigneur dans l'Eucharistie

« **N**ous proclamons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire. » Cette acclamation de la communauté rassemblée répond à l'annonce du célébrant : « Il est grand le mystère de la foi ! » Le sacrifice eucharistique de Jésus-Christ est mystère de foi : *Mysterium fidei*. L'acclamation du peuple fait retentir la confession de foi conforme à l'attente eschatologique qui caractérise l'Eucharistie (voir *1 Corinthiens* 11,26 « jusqu'à ce que tu viennes dans la gloire. ») Ainsi l'Eucharistie signifie tension vers le but ultime. Elle est un avant-goût de la plénitude de la joie. D'une certaine façon, elle est anticipation de la béatitude éternelle, « arrhes de la gloire future », *futurae gloriae pignus*.¹ Dans l'Eucharistie, « nous attendons pleins de confiance la joyeuse espérance et la venue de notre Sauveur Jésus-Christ, *expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi*² ». Dans l'Eucharistie, nous recevons vraiment aussi la garantie de la résurrection de la chair à la fin du monde (voir *Jean* 6,54). Avec cette nourriture céleste nous accueillons en nous pour ainsi dire le « mystère » de la résurrection. C'est pourquoi saint Ignace d'Antioche caractérisait à juste titre le pain eucharistique comme « remède d'immortalité, antidote contre la

1. *Bréviaire Romain*, antienne du Magnificat des seconde vèpres de la solennité du Corps et du Sang du Christ: *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis ejus, mens repletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.*

2. *Missel Romain*, embolisme suivant le Notre Père.

mort³». La tension eschatologique mise en œuvre par l'Eucharistie fortifie et exprime la communion avec l'Église céleste. Alors que nous célébrons le sacrifice de l'Agneau, nous nous unissons à la liturgie céleste. L'Eucharistie est vraiment le ciel qui s'ouvre et visite déjà la terre. Elle est un rayon de la gloire de la Jérusalem céleste qui traverse les nuages de notre histoire et jette une lumière sur notre chemin.⁴

L'épiclese et la Parousie

Dans l'épiclese eucharistique, l'Église appelle le don divin de l'Esprit Saint. Alexandre Schmemmann appelle l'Eucharistie « Sacrement de l'Esprit Saint⁵ ». L'épiclese est une invocation⁶. Elle est la prière adressée au Père, pour qu'il envoie l'Esprit Saint afin que les dons offerts deviennent le Corps et le Sang du Christ. Jean Corbon décrit les épicleses comme l'« invocation au Père pour qu'il envoie son Esprit Saint sur ce que nous lui offrons afin qu'Il transforme l'offrande dans la Réalité du Corps du Christ. Le mot exprime le creux qui est offert, il ne peut dire la Plénitude dont nous sommes comblés. Il traduit le gémissement qui appelle, non l'Amour silencieux qui lui répond⁷ ». De concert avec l'anamnèse, l'épiclese constitue le cœur de chaque célébration sacramentelle, et tout spécialement de l'Eucharistie. La puissance transformatrice de l'Esprit Saint dans la liturgie agit dans la perspective de la venue future du Royaume de Dieu et de l'achèvement du mystère du salut. Dans l'épiclese, l'Église demande également que les croyants deviennent eux-mêmes offrande vivante à Dieu en recevant les dons eucharistiques.

La grâce de la première « venue » du Seigneur se déploie au cœur de la liturgie dans l'épiclese. À cela s'ajoute aussi l'attente du retour

3. Saint IGNACE D'ANTIOCHE, *Epistula ad Ephesios*, 20: PG 5,661.

4. Voir JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003), 18-19. Voir aussi la constitution dogmatique *Lumen Gentium* 48-54, où il est question du caractère eschatologique de l'Église en pèlerinage sur terre et de son union à l'Église du ciel.

5. Alexander SCHMEMMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2005, p. 278-295. (Original: *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, New York, 2003⁴).

6. Voir l'importante bibliographie sur ce sujet par Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1979 et 1980.

7. Jean CORBON, *Liturgie de source*, Cerf, Paris, 2007, p. 83.

La venue du Seigneur dans l'Eucharistie

du Christ : la Parousie. « La Parousie est le degré suprême d'intensité de la liturgie ; et la liturgie est Parousie, événement parousial parmi nous. [...] *Toute eucharistie est Parousie*, venue du Seigneur, et toute eucharistie est pourtant avant tout désir ardent qu'il manifeste sa splendeur cachée⁸ ».

L'approfondissement johannique de la pensée de la Parousie indique un « départ » (croix) et un « retour » (résurrection) de Jésus : « Je m'en vais préparer une place pour vous, je reviendrai et vous prendrai avec moi, afin que vous, là où je suis, vous soyez aussi » (*Jean* 14,3). Jésus comme crucifié est celui qui part. Mais en même temps celui qui est transpercé, les mains étendues, est aussi celui qui ne cesse de revenir. Dans l'amour qui garde ses commandements se produit sa venue comme « événement eschatologique » au milieu du monde (*Jean* 14,15-31). La thématique de la Parousie « devient une interprétation de la liturgie et de la vie chrétienne dans leur rapport interne et dans leur constant dépassement d'elles-mêmes. Elle devient une invitation à vivre la liturgie comme fête de l'espérance orientée vers la présence du Christ *cosmocrator*. Elle doit donc devenir le point de départ et de rassemblement de cet amour où le Seigneur peut trouver sa demeure. Par sa Croix, le Seigneur s'en est allé à l'avance nous préparer une place (*Jean* 14,2 sv) ; dans la liturgie, l'Église, marchant avec lui, doit pour ainsi dire lui préparer des habitations dans le monde⁹ ».

L'Église célèbre la liturgie comme un événement mystérieux et réel dans lequel Jésus-Christ ne cesse de revenir. « L'Église salue le Seigneur dans la Sainte Eucharistie comme celui qui vient maintenant, qui est entré au milieu d'elle. Et, en même temps, elle le salue comme celui qui demeure toujours, celui qui vient et nous prépare à sa venue. Comme pèlerins nous allons vers lui, il vient à notre rencontre et nous associe à sa montée vers la Croix et la Résurrection, vers la Jérusalem définitive qui, dans la communion à son Corps, est déjà en train de croître au milieu de ce monde.¹⁰ »

8. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*. Trad. H. Rochais, Paris, Communio-Fayard, 1994, p. 210-211.

9. Joseph RATZINGER, *op. cit.*, p. 211-212.

10. Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. Deuxième partie. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Paris, Éditions du Rocher/Parole et Silence, 2011, p. 24.

L'Esprit et l'Épouse

La dernière vision de l'Apocalypse prend tout son sens dans les paroles de saint Jean : « L'ange me montra le fleuve d'eau de la vie, limpide comme du cristal, qui sortait du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la place de la ville et des deux bords du fleuve, se trouvent les arbres de Vie qui produisent douze récoltes une fois par mois. Leurs feuilles servent à la guérison des nations » (*Apocalypse* 22,1 et sv). À la fin vient la demande instante, qu'expriment ensemble l'Esprit Saint et l'Église : « L'Esprit et l'Épouse disent : viens ! Que celui qui entend, dise : Viens ! Que celui qui a soif, vienne ; que celui qui le désire prenne de l'eau de la vie gratuitement ! » (*Apocalypse* 22,17)¹¹.

« Cette vision ne nous transporte pas après la Parousie, comme on le pense parfois : elle concerne la Jérusalem des temps messianiques, avant le Retour définitif du Seigneur. Nous sommes donc bien dans les derniers temps. La vision n'est pas non plus "utopique" mais bien localisée. Dans toute cette péricope (21,9-22,2), il s'agit de l'Église, ici et maintenant, puisque la puissance du mal existe encore et que les nations peuvent être guéries. Les derniers temps y sont décrits dans leur nouveauté et leur paradoxe : la Plénitude est déjà là dans notre monde, mais tout n'y est pas encore consommé. [...] Dans le jaillissement du fleuve de Vie, tous les acteurs concernés par la Liturgie, drame de Dieu et de l'homme, sont maintenant engagés. Le Père et l'Agneau, puisqu'ils sont la source ; les arbres de Vie, dont le nombre douze symbolise l'Église apostolique ; tous les hommes enfin, les païens, qui "peuvent" être guéris par l'Église, ce qui implique qu'ils accueillent le Don de Vie. Mais l'Énergie par excellence, mentionnée en tête de la phrase, est celle du jaillissement du fleuve¹². »

Le fleuve de vie a tout submergé. Quelle est donc cette énergie, quelle est cette eau claire, cristalline ? C'est l'unique présence pour laquelle aucun autre terme n'est disponible, dans lequel l'Épouse devient toute transparente : L'Esprit. Jean Corbon décrit ce saisissement. « Un *logion* des premiers siècles sur la charité nous dit : "Tu as vu ton frère ? Tu as vu ton Dieu !" En ce silence irradiant où s'achève la vision de l'Église des derniers temps, l'Ange semble murmurer à Jean le Théologien : "Tu as vu l'Épouse de l'Agneau ? Tu as vu l'Esprit !" L'ami de l'Époux, dont Jean est le disciple, n'avait-il pas

11. Voir Adrienne VON SPEYR, *Apokalypse. Betrachtungen über die Geheime Offenbarung*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1950², p. 819-825.

12. Jean CORBON, *Liturgie de source*, p. 63.

La venue du Seigneur dans l'Eucharistie

témoigné: “J’ai vu l’Esprit descendre... Celui sur qui tu verras l’Esprit descendre et demeurer, c’est lui qui baptise dans l’Esprit Saint” (*Jean* 1,32 sv). Commencée dans le Christ, la “vision” de l’Esprit s’achève dans l’Église: “Qui a l’Épouse est l’Époux” (*Jean* 3,29). Ce que le Précurseur montre, c’est l’Agneau et il révèle en lui la kénose du Fils de Dieu (*Jean* 1,34 var). Ce que le Théologien contemple, c’est l’Épouse de l’Agneau, et il nous révèle en elle la kénose de l’Esprit.¹³»

«Ce que l’Esprit du Père avait réalisé pour la Vierge Marie dans la Plénitude du temps, il le réalise maintenant, comme Esprit du Christ crucifié et ressuscité, pour l’Église dans les derniers temps. De même que Marie, en devenant Mère du Verbe incarné, a inauguré en elle la Plénitude du temps par l’Énergie de l’Esprit Saint, de même, mais cette fois jusqu’à la consommation du temps, l’Église devient Épouse et Mère par l’Esprit de Jésus qui habite en elle. [...] L’Église est manifestation de l’Esprit Saint parce qu’elle en est la kénose. Kénose et Manifestation, c’est l’abîme du Paradoxe de l’Agapè divine. En ces temps qui sont les derniers, tous les flots de la Compassion divine confluent dans le fleuve de Vie: l’Amour déchiré du Père et la Passion du Fils s’épanchent dans l’abîme de notre mort par la kénose de l’Esprit manifestée dans l’Église.¹⁴»

«“Marana tha! Seigneur, viens!” (*1 Corinthiens* 16,22), cette clameur des assemblées chrétiennes, où s’amplifie le gémissement de l’Esprit et de l’Épouse (*Apocalypse* 22,17), ne se penche pas sur notre univers infernal comme une intercession, mais s’élève de ses profondeurs comme un déchirement et une espérance. Nos derniers temps sont soulevés par l’attente impatiente et aimante du Seigneur Jésus parce que, avec la Liturgie, le temps des douleurs et de l’enfantement a commencé. [...] Car le flot de la Compassion divine ne peut se saisir de notre mort et nous communiquer son Amour qu’en prenant corps en nous. C’est toujours dans son Corps que le Verbe “vient” pour sauver les hommes. Non seulement lors de sa première venue dans la chair et lors de son second Avènement dans la gloire, mais aussi dans le temps de kénose où nous vivons. La Liturgie éternelle, que Jésus célèbre dans son Ascension et qui prend corps dans son Église, pénètre notre monde de mort pour lui donner la vie; mais le lieu de cette rencontre et son axe de lumière sont toujours le Corps du Christ.¹⁵»

13. Jean CORBON, *op. cit.*, p. 64.

14. Jean CORBON, *op. cit.*, p. 65.

15. Jean CORBON, *op. cit.*, p. 67-68.

Seigneur, viens ! – Le Seigneur est venu

« Mais, pour ce qui concerne l'attente du retour du Seigneur, comment cela se passe-t-il dans l'existence chrétienne ? L'attendons-nous volontiers, ou non ? [...] *L'Apocalypse* s'achève avec la promesse du retour du Seigneur et par la prière qu'elle se réalise : "Le garant de ces révélations l'affirme : "Oui, mon retour est proche !" Amen. Viens, Seigneur Jésus" (22,20). C'est la prière de la personne amoureuse, qui dans la ville assiégée est opprimée par toutes les menaces et les horreurs de la destruction et ne peut qu'attendre l'arrivée de l'Aimé, qui a le pouvoir d'interrompre le siège et d'apporter le salut. C'est le cri plein d'espérance qui aspire à la proximité de Jésus dans une situation de danger où lui seul peut aider.

Paul place à la fin de la Première lettre aux Corinthiens la même prière selon la formulation araméenne qui, cependant, peut être divisée et ensuite comprise de façons différentes : "Marana tha" ("Viens, Seigneur") ou "Maran atha" ("Le Seigneur est venu"). Dans cette double façon de lire, la particularité de l'attente chrétienne de la venue de Jésus est clairement visible. Elle est en même temps le cri : "Viens" et la certitude pleine de gratitude : "Il est venu."

Par la *Didachè* (vers 100) nous savons que ce cri faisait partie des prières liturgiques de la célébration eucharistique des premiers chrétiens, et là aussi, on trouve concrètement l'unité des deux modes de lectures. Les chrétiens invoquent la venue définitive de Jésus et voient en même temps avec joie et gratitude qu'il anticipe dès maintenant sa venue, il vient déjà au milieu de nous.

Dans la prière chrétienne pour le retour de Jésus l'expérience de sa présence est toujours aussi contenue. Cette prière ne se réfère jamais seulement à l'avenir. Est valable justement ce que le Ressuscité a dit : "Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde" (*Matthieu* 28,20). Il est *maintenant* auprès de nous, de façon particulièrement dense dans la présence eucharistique. Mais, inversement, l'expérience chrétienne de la présence porte aussi en elle la tension vers l'avenir, vers la présence définitivement accomplie : la présence n'est pas complète. Elle pousse au-delà d'elle-même. Elle nous met en route vers ce qui est définitif.¹⁶»

16. Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. Deuxième partie*, p. 325-326.

Adventus medius – la troisième « venue »

Le pape Benoît XVI écrit dans son livre *Lumière du Monde* qu'il y a une « venue intermédiaire » du Christ. « Alors que l'on parlait jusqu'alors d'une deuxième venue du Christ – une fois à Bethléem, la deuxième fois à la fin des temps, saint Bernard de Clairvaux a parlé d'un *Adventus medius*, une venue intermédiaire par laquelle Il refait régulièrement son entrée dans l'Histoire.¹⁷ »

Sous deux formes d'expressions différentes en théologie, le Saint-Père souligne « cette tension intrinsèque de l'attente chrétienne du retour, qui doit caractériser la vie et la prière chrétienne ». Il cite d'abord une catéchèse de Cyrille de Jérusalem (*Cat. XV, 1-3, PG 33, 870-874*) qui commence par les mots : « “Nous annonçons l'avènement du Christ, non pas un avènement seulement, mais aussi un second [...]. Le plus souvent, en effet, tout ce qui concerne notre Seigneur Jésus-Christ est double. Double naissance : l'une de Dieu avant les siècles, l'autre de la Vierge à la plénitude des siècles. Double descente : l'une imperceptible [...]; la seconde, éclatante, celle qui est à venir.” Ce discours sur la double venue du Christ a marqué la chrétienté et fait partie du cœur de l'annonce de l'Avent. Elle est correcte mais insuffisante.¹⁸ »

D'un autre côté, le Saint-Père cite une interprétation tirée des sermons de l'Avent de saint Bernard de Clairvaux qui enrichit la perspective. Saint Bernard y affirme : « “Nous savons qu'il y a une triple venue du Seigneur [...]. La troisième se situe entre [*adventus medius*] les deux autres [...]. Ainsi il est venu d'abord dans la chair et la faiblesse ; puis dans l'entre-deux, il vient en esprit et en puissance ; enfin il viendra dans la gloire et la majesté” (*In Adventu Domini, serm. III, 4-V, 1, PL 183, 45A et 50C-D*). Pour étayer sa thèse, Bernard se réfère à saint Jean 14,23 : “Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui.”

On parle explicitement d'une “venue” du Père et du Fils : c'est l'eschatologie de la présence, développée par Jean. Elle n'abandonne pas cependant l'attente de la venue définitive qui changera le monde, mais elle montre que le temps intermédiaire n'est pas vide : en lui

17. BENOÎT XVI, *Lumière du Monde. Le pape, l'Église et les signes des temps. Un entretien avec Peter Seewald*, Paris, Bayard, 2011, p. 236.

18. Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. Deuxième partie*, p. 327.

précisément, se trouve l'*adventus medius*, la venue intermédiaire dont parle Bernard. Cette présence anticipatrice fait certainement partie de l'eschatologie chrétienne, de l'existence chrétienne.¹⁹»

«Pouvons-nous donc prier pour la venue de Jésus? Pouvons-nous dire avec sincérité: “Marana tha! – Viens, Seigneur Jésus!”? Oui, nous le pouvons. Et pas seulement: nous le devons! Nous demandons des anticipations de sa présence rénovatrice du monde. Dans des moments de tribulation personnelle nous le prions: Viens, Seigneur Jésus, et accueille ma vie dans la présence de ton pouvoir bienveillant. Nous lui demandons de se rendre proche de personnes que nous aimons ou pour lesquelles nous sommes préoccupés. Nous le prions de se rendre efficacement présent dans son Église. Et pourquoi ne pas lui demander de nous donner aussi aujourd'hui de nouveaux témoins de sa présence dans lesquels lui-même s'approche de nous? Et cette prière, qui ne vise pas immédiatement à la fin du monde, mais qui est une véritable prière pour sa venue, porte en elle toute l'ampleur de cette prière que lui-même nous a enseignée: “Que ton règne vienne!” Viens, Seigneur Jésus!²⁰».

Le définitif est engagé

L'Eucharistie est le trésor de l'Église, le cœur du monde. En elle, l'ultime est engagé, lui auquel chaque homme aspire même inconsciemment. Marie, Femme eucharistique, celle qui est accueillie corps et âme dans le ciel, nous laisse voir une parcelle du ciel nouveau et de la «nouvelle terre», ceux-là même qui s'offriront à nos yeux lors de la venue du Christ en gloire. L'Eucharistie ici-bas en est le gage, la préfiguration: *Veni, Domine Jesu (Apocalypse 22,20)*²¹.

(Traduit de l'allemand par Philippe Dockwiler.

Titre original: Die Wiederkunft des Herrn in der Eucharistiefeier)

Štrukelj Anton, né en 1952 en Slovénie, ordonné prêtre en 1976, professeur de théologie dogmatique à l'Université de Ljubljana, rédacteur en chef de l'édition slovène de *Communio*.

19. Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *op. cit.*, p. 327-328.

20. Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *op. cit.*, p. 329.

21. Voir L'Encyclique du pape Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003), 59 et 62.

Helmut HOPING

Lorsque tomberont tous les masques et seront dévoilées toutes les injustices

À propos du jugement de Dieu sur les hommes

“C’est donc que chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même.”

(Romains 14,12)

Au cours de l’histoire, la notion de jugement de Dieu sur les hommes a été associée, durant une longue période, à un arrière-plan d’angoisse et de menace, introduit comme moyen de répression disciplinaire de la part de l’Église, et associé à un avantage économique (trafic des indulgences). L’enfer permettait de prendre sa revanche vis-à-vis d’êtres humains déplaisants ou détestés. Et cependant, en tant qu’héritage de l’apocalypse juive, l’idée d’un jugement divin conduit à une justice globale, à laquelle personne ne peut se soustraire, pas même – et encore moins ! – par sa propre mort. Dans les temps modernes, l’idée d’un jugement dernier s’est peu à peu estompée au profit d’une individualisation de la foi chrétienne, orientée avant tout vers le salut de l’âme, tandis que l’histoire du monde et son achèvement étaient abandonnés au sécularisme de la pensée révolutionnaire. Aujourd’hui on ne parle quasiment plus de jugement divin. Dans l’annonce de la Parole, on ne parle plus des « fins dernières ». La conscience qu’il faut à la fin rendre des comptes devant Dieu pour sa propre vie s’efface de plus en plus. Nous ne devons pas plus nous accommoder de cet état des choses que d’une foi diffuse en la survie après la mort, qui se rencontre de plus en plus, même parmi les chrétiens¹.

1. Voir l’exhortation de l’archevêque Ludwig Schick (Bamberg), dans une homélie du 7 octobre 2011 à la fin de la session d’automne des évêques allemands à Fulda et, dans ce numéro, l’article de Pavel Vojtěch Kohut.

Une expérience fondamentale, vécue dans la rencontre avec le Dieu vivant, comme l'ont faite Moïse, Isaïe et bien d'autres, consiste à prendre simultanément conscience de sa propre caducité, de son indignité et de sa condition pécheresse. « Il est terrible de tomber dans les mains du Dieu vivant » (*Hébreux* 10,31). Il faut distinguer cette expérience de notre propre néant de celle du jugement des hommes par Dieu après leur mort. Mais il faut ne parler de celui-ci qu'avec d'infinies précautions, puisque nous ne pouvons ni le connaître ni l'anticiper. On ne peut pourtant pas, dans l'herméneutique de la foi chrétienne, faire l'économie du jugement dernier des hommes par Dieu, car il fait partie du message de Jésus, dont le point central n'est pas, bien sûr, le discours du jugement dernier, mais l'annonce de la venue du Royaume de Dieu².

1. La justice salvatrice de Dieu

Le salut par le jugement

Contre Marcion, qui voulait voir une opposition irréductible entre le Dieu de l'ancienne Alliance et celui de la nouvelle Alliance, entre le Dieu – juge impitoyable et le Dieu miséricordieux de Jésus-Christ, l'Église universelle a tenu à maintenir l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans les réflexions vétéro-testamentaires sur le jugement s'exprime la conviction que Dieu sauve lorsqu'il juge³.

Cependant, il est important que Dieu montre de nouveau sa pitié après son jugement (déluge, alliance noachique), et qu'au sein de la dialectique divine de la colère et de l'amour (*Jérémie* 31,20) ce soit la compassion qui triomphe. Le jugement divin est fonction de sa « justice rédemptrice », avec laquelle il barre la route à l'injustice et rétablit la justice pour les pauvres et les opprimés (voir particulièrement *Psaume* 146,5-9)⁴. Enfin, dans le judaïsme ancien, on

2. Voir MARIUS REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (Études néo-testamentaires, NF 23), Münster 1990 ; WERNER ZAGER, *Gottes Herrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu*, (Supplément à la Revue de science du Nouveau Testament et du témoignage de l'Église primitive), Berlin-New-York, 1996.

3. Voir : *Die rettende Gerechtigkeit* (Contribution à la théologie de l'Ancien Testament, Bernd Janowski (Éditeur), Gütersloh 1999, p. 220-246 : Richten und Retten (1998) (J. Assmann, B. Janowski, M. Welker) ; BERND JANOWSKI, "Der barmherzige Richter" dans *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes* (Stuttgarter Bibelstudien 183), R. Scoralick (Éditeur), Stuttgart 2000, 33-91.

4. Au sujet de la colère de Dieu, voir RALF MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Fribourg-Bâle-Vienne

Lorsque tomberont tous les masques...

rencontre aussi la représentation du jugement final (*Daniel* 7 et 12), préparé par la notion de « jour du Seigneur » (voir par exemple *Isaïe* 13,34; *Ezéchiel* 7, etc.) qui sera compris après l'exil dans un sens essentiellement eschatologique.

Jésus de Nazareth, lui aussi, exhortait à la conversion par de nombreux discours et paraboles sur le jugement (*Matthieu* 7,1 et suivants; 8,11 et suivants; 11,21-24; *Marc* 9,43-48; *Luc* 13,2-5.6-9; 16,19-31). La prédication sur le jugement, à laquelle appartient l'annonce du Jugement dernier, tient une place véritable dans la proclamation de Jésus. Mais autrement que dans la prédication du Baptiste, dans laquelle l'attente d'une colère divine imminente tient une place centrale, c'est l'annonce de la venue du règne de Dieu qui domine dans l'enseignement de Jésus. Le Nouveau Testament donne diverses informations sur l'identité de celui qui juge. Fréquemment Dieu est appelé juge (*1 Pierre* 4,5; *Romains* 3,6; 14,10). On trouve d'autre part l'idée que le Fils de l'homme, qui est identifié au Christ, est celui qui accomplira le jugement. Paul admet que les « saints » jugeront le monde aux côtés du Christ (*1 Corinthiens* 6,2 et suivants). Dans *Jean* 5,27, il est dit que le Père a transmis au Fils la toute-puissance (*exousia*) (voir *Jean* 5,22) pour rendre le jugement, parce qu'il est le Fils de l'homme. Le jugement est rendu par le Fils de l'homme, qui par sa mort sur la croix, a appris ce qu'était la souffrance : « Ecce homo » (*Jean* 19,5).

Pour Paul, sans jugement il n'y a pas de salut. Sans le jugement, la vérité sur les hommes et sur l'histoire demeurerait aussi cachée, voilée. Dieu est un juge impartial et incorruptible, car Dieu ne fait pas acception des personnes (*Romains* 2,11). Au jour du jugement, l'apôtre Paul en est convaincu, le Christ reviendra pour sauver les croyants de la « colère qui vient » (*1 Thessaloniens* 1,10; 5,9; *Philippiens* 3,20) colère qui, en Dieu, réside dans sa passion pour le bien et sa condamnation du mal et du péché. « La colère de Dieu est pour Paul le feu de son amour, l'énergie de sa justice, la motivation de son jugement⁵. » Alors que dans *1 Pierre* 1,13, le Christ apparaît plutôt comme un avocat auprès du tribunal divin, Paul, dans *2 Corinthiens* 5,10, parle du « trône de justice du Christ » devant lequel tous devront comparaître ouvertement, « pour que chacun

2000; JAN-HEINER TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, dans : *Theologie und Philosophie* 18 (2008) 385-409.

5. THOMAS SÖDING, *Rettung durch das Gericht* dans *Communio* (édition allemande), 38 (2009) 342-363 : 361.

recouvre ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal». Comme dans la tradition du Fils de l'homme dans les Évangiles, Jésus est aussi le juge (voir *1 Corinthiens* 4,4).

Que Paul se représente le jugement comme une épreuve de vérité, on le voit dans *1 Corinthiens* 3,12-15, où le jugement est comparé à l'épreuve du feu: «Si sur ce fondement on bâtit avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, de la paille, l'oeuvre de chacun deviendra manifeste; le Jour, en effet, la fera connaître, car il doit se révéler dans le feu, et c'est ce feu qui éprouvera la qualité de l'oeuvre de chacun. Si l'oeuvre bâtie sur le fondement subsiste, l'ouvrier recevra une récompense; si son oeuvre est consumée, il en subira la perte; quant à lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu». On a vu dans cette affirmation un *dictum probantium* pour la doctrine du Purgatoire⁶. Mais pour Paul il ne s'agit pas d'évoquer un lieu de purification dans l'au-delà, mais de renforcer l'engagement des croyants dans la communauté chrétienne. En même temps, Paul anticipe le jugement dernier: «Ne sais-tu pas que cette bonté de Dieu te pousse au repentir? Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu amasses contre toi un trésor de colère, au jour de la colère où se révélera le juste jugement de Dieu» (*Romains* 2,5). Le dernier jour est le jour du jugement (*dies irae*) pour chaque homme, qu'il soit croyant ou non. Le critère de référence de ce jugement n'est bien sûr nul autre que le Christ. Car le Christ est assis à la droite de Dieu et intercède pour nous (*Romains* 8,34). Certes, pour Paul le jugement n'est pas rendu d'après les «œuvres de la Loi». Mais la foi qui justifie est toujours la foi qui «opère dans la charité» (*Galates* 5,6).

Jésus est également considéré comme le critère de jugement par les évangélistes, sa parole est la mesure du jugement: «la parole que j'ai fait entendre, c'est elle qui le jugera au dernier jour» (*Jean*, 12,48). Mais, parce qu'il n'y a en Jésus aucune différence entre son être et sa mission, entre sa parole et ses actes, ce sont sa vie et son message qui constituent la référence du jugement. Mais qu'est-ce que cela signifie pour le jugement porté sur les hommes? Si Jésus-Christ est la norme du jugement, alors ceux qui sont liés à lui par le baptême

6. Sur le développement de la doctrine du Purgatoire, voir Andreas MERKT, *Das Fegfeuer. Entstehung und Funktion einer Idee. [Le Purgatoire. Naissance et fonction d'une idée]*, Darmstadt, 2005. L'excellente étude du patrologue de Ratisbonne critique la thèse de Jacques LE GOFF à savoir que le Purgatoire est une création médiévale (voir *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981). Selon Merkt la doctrine du Purgatoire tire son origine de l'Afrique du Nord des II^e/III^e siècles.

Lorsque tomberont tous les masques...

et par la foi peuvent envisager ce jugement en toute confiance. Mais si on prend au sérieux la volonté universelle de salut de la part de Dieu, la rencontre personnelle avec Jésus-Christ vivant, que ce soit en tant que personnage historique ou comme le messie annoncé par Dieu, ne peut pas être le critère exclusif de la participation au salut éternel. La « refonte rédemptrice »⁷ par la foi chrétienne du concept de jugement n'a pas pour objectif l'anéantissement de l'homme, mais la purification de ses fautes et des conséquences de celles-ci.

2. Entre le temps et l'éternité

Le jugement individuel

Pourquoi la Tradition, en ce qui concerne le jugement des hommes par Dieu différencie-t-elle le jugement individuel et le jugement général ? Sur ce moment de l'histoire il existe dans le Nouveau Testament deux séries de textes. De l'une de ces séries se dégage l'idée que le jugement suit immédiatement et indissociablement la mort, par exemple dans la parabole du riche et du pauvre Lazare (*Luc* 16,19-31) ou *Hébreux* 9,27 : « Et comme les hommes ne meurent qu'une fois, après quoi il y a un jugement ». Une autre série de textes postule un jugement à la fin des temps, par exemple dans la parabole du Jugement Dernier dans *Matthieu* 25,31-46 ou *Jean* 12,48 : « la parole que j'ai fait entendre, c'est elle qui le jugera au dernier jour ». La théologie et l'enseignement de l'Église ont pris en considération les deux séries de textes, ceux concernant le jugement individuel immédiatement après la mort et ceux traitant du jugement dernier à la fin des temps. La séparation de l'âme et du corps dans la mort, et la résurrection des corps lors de la venue du Christ à la fin des temps sont liées à ces notions. Où s'enracine la différence ? La différence entre les jugements individuel et général est-elle vraiment fondée, ou ne suffit-il pas de parler du jugement final des hommes par Dieu sans faire de différence entre jugement individuel et jugement général ? Sur ce point, la question du rapport entre le temps et l'éternité se pose de manière aiguë.

D'après Platon, le temps est une image de l'éternité⁸. Cela suppose que le temps a quelque chose en commun avec l'éternité, concept métaphysique qui relève de la notion du *nunc stans*. L'image de l'éternité ne peut être la succession des instants chronologiques.

7. Joseph RATZINGER, *La Mort et l'au-delà*, *Communio*-Fayard, 1994.

8. Platon, *Timée*, 37.

Pour définir un concept « post-métaphysique » de l'éternité, on ne peut que poser la question de la temporalité fondamentale de l'avenir, du présent et du passé, que Martin Heidegger appelle temporalité extatique. Penser l'éternité comme la fin de la temporalité reviendrait à parler de la fusion de l'avenir, du présent et du passé, qui ne connaîtrait aucune différenciation, aucune succession. Si Dieu n'entre pas en rapport avec le temps, ni la création, ni la Révélation ne sont pensables. Car avec la création et la Révélation, Dieu décide d'entrer dans l'altérité et donc dans le temps. Pour que Dieu puisse entrer en relation avec quelque chose qui n'est pas lui-même, il doit le créer en son Fils. La relation entre Dieu et le temps se comprend plus facilement de manière christologique que de façon métaphysique comme chez Thomas d'Aquin, pour qui Dieu, du fait de l'immutabilité de sa substance, ne pouvait pas avoir de relation réelle avec le temps.

La distinction traditionnelle entre jugements individuel et général part du principe que le temps terrestre et l'éternité divine sont séparés mais se croisent mutuellement, parce que le Dieu éternel, en son Fils, s'est mis en relation avec le temps. Si l'existence des morts n'est pas complètement anéantie dans la mort, mais est conservée dans son noyau spirituel par Dieu lui-même, on ne peut imaginer qu'elle entre dans une éternité intemporelle, qui n'aurait aucun rapport avec l'histoire dont le cours continue de se dérouler. Naturellement, le temps qui s'écoule entre la mort de l'individu et la fin de toutes choses ne doit pas être compris comme « l'histoire après l'histoire »⁹, ou conduire à un « dédoublement » eschatologique du monde. Mais si Dieu, dans son éternité, n'est pas la négation du temps, l'éternité et le temps ne sont pas « absolument » différents (au sens d'*absolutum*, séparés l'un de l'autre), et il reste en Dieu une temporalité au-delà de la mort, qui doit être pensée, non comme un état (intermédiaire), mais comme un processus.

L'entrée dans l'éternité divine suppose une transformation radicale de l'homme, non seulement à cause de la différence entre temps et éternité, mais à cause du péché lié à notre temporalité, qui nous sépare de Dieu et de sa vie, une transformation qui peut être « douloureuse », pour parler de façon imagée. Dans le processus de purification, l'homme accède à sa propre vérité. « En mourant, l'homme s'en va vers la réalité et la vérité sans voile. Il prend maintenant la place qui lui revient en vérité. Le jeu de masques d'une

9. Voir Bernhard NITSCHKE, « Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte ? », in *Von der Communio zur kommunikativen Theologie*. B. J. Hilberath, éditeur, Münster, 2008, 99-109 : 133.

Lorsque tomberont tous les masques...

vie qui se retranche derrière des positions fictives est terminé.¹⁰» Ici se trouve le point de départ d'une représentation du jugement individuel, qui est liée à la doctrine du purgatoire. On ne doit pas représenter celui-ci comme un lieu topographique dédié au châtiement ou à l'amélioration *post-mortem*, mais comme la purification intérieure des défunts placés «entre» le moment de leur mort et l'accomplissement de l'histoire. Là vient se placer l'image du feu qui vient purifier et mettre à l'épreuve, mais qui n'est pas un feu qui causerait des douleurs physiques, si bien qu'il faut préférer le terme de *purgatorium* à celui de *purgatoire*. L'espérance chrétienne est liée indissociablement à l'attente du retour du Christ. La temporalité liée à cette attente brise le mythe d'une histoire qui se continuerait indéfiniment. La Parousie du Christ n'advient pas cependant comme un événement sur un axe temporel, – cela contre un malentendu mythologisant, comme si le Christ devait entrer de nouveau dans les coordonnées de l'espace-temps. Le retour du Christ «pour juger les vivants et les morts» fixe un terme au temps. Ce retour commence déjà pour l'individu dans la mort. Mais comme le temps terrestre continue de s'écouler, la rencontre du défunt avec le Seigneur en gloire n'est pas simplement identique avec la Parousie du Christ. Dans la Révélation de Dieu nous distinguons une venue du Christ multiforme, dans laquelle se jouent des événements complexes : la venue du Christ est son Incarnation, Il est présent aussi dans la vie sacramentelle de l'Église, et sa Parousie correspondra au Jugement et à l'accomplissement du monde. C'est de cet *adventus* multidimensionnel que parlent déjà les Pères de l'Église¹¹.

Le discours sur le jugement présuppose que l'homme est capable de pécher. Même si cet état de péché de l'homme demeure strictement limité dans certains cas particuliers, il demeure à cause de la liberté d'action de l'homme. Là où la liberté de l'homme est complètement naturalisée, comme c'est le cas des théories physiques du comportement en termes de *mind* et *brain*, la condition pécheresse de l'homme exclurait totalement un jugement divin qui dévoilerait à l'homme son entière vérité. Le jugement de Dieu n'est pas imposé arbitrairement de l'extérieur, il naît de notre péché. On parle souvent ici «d'auto-jugement»¹² de l'homme. Il est exact que l'homme

10. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, *op. cit.*

11. Sur la Parousie du Christ, voir RATZINGER, *op. cit.*

12. Voir Sabine PEMSEL-MAIER, *Der Traum vom ewigen Leben*, Stuttgart, 2010, 99 ; Johanna RAHNER, *Einführung in die Eschatologie* [Grundlagen Theologie], Fribourg-Bâle-Vienne, 2010, p. 211.

s'attire le jugement divin par ses actes, le terme d'auto-jugement est donc tout à fait approprié. Mais la métaphore n'a de sens que si, à l'heure de vérité, quelque chose se passe qui vient de Dieu en direction de l'homme. Ce qui relève du jugement dernier vaut aussi pour les « fins dernières », comme Hans Urs von Balthasar l'exprimait de manière inégalable : « Dieu est la fin dernière de la Création. Il est comme le Ciel du triomphe, l'enfer de la perte, le jugement qui met à l'épreuve, le feu purificateur... Il est aussi comme celui qui est tourné vers le monde par son Fils Jésus-Christ, qui est la révélation de Dieu et par là l'incarnation des « fins dernières »¹³.

3. La fin de toutes choses

Le jugement général et l'espérance pour tous

« Parce qu'il a fixé un jour pour juger l'univers avec justice, par un homme qu'il a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts » (*Actes des Apôtres* 17,31). Le jugement dernier qui est évoqué ici est mis en scène dans le grand discours sur le jugement de *Matthieu* 25,31-46. Le Fils de l'homme qui vient jugera les peuples et, comme le berger, séparera les brebis des boucs. Et même si la Parousie finale ne représente pas la fin chronologique de l'histoire, toute histoire s'achèvera avec lui. La fin de l'histoire ne signifie pas que tout sera oublié de ce qui aura existé de bien ou de mal au cours de l'histoire. À la fin de l'histoire viendra pour tous la rencontre avec le Crucifié, qui révélera toute la vérité sur l'histoire et les actes de tous les hommes, et qui séparera définitivement le bien du mal. Nul ne pourra se dérober au jugement de Dieu. « Car il faut que tous nous soyons mis à découvert devant le tribunal du Christ » (*2 Corinthiens* 5,10). Même si tout scénario de jugement imprégné de vengeance, de violence et d'anéantissement est incompatible avec la personne de Jésus-Christ, le juge miséricordieux¹⁴.

Le jugement de Dieu sur les hommes et sur l'histoire signifie que nul ne pourra échapper à sa propre responsabilité devant Dieu et devant les hommes. Dans le jugement des hommes par Dieu, il s'agit

13. Hans Urs von BALTHASAR, « Umriss der Eschatologie » in, du même auteur, *Verbum caro : Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, 1960, p. 282 et 292.

14. Matthias REMENYI, *Hermeneutik der Hoffnung*, (Quaestiones Disputatae 234), E. Arens (Éditeur), Fribourg-Bâle-Vienne 2010, p. 58-77 : 65. Anders Johanna RAHNER, « Apokalyptik Mutter der christlichen Eschatologie ? » in : *Befristete Zeit* (Jahrbuch für politische Theologie 3), J. Manemann, Éd., Münster, 1999, p. 225-231.

Lorsque tomberont tous les masques...

d'une justice universelle pour tous les hommes, qui ne peut avoir lieu dans l'histoire. C'est ici que se dévoile toute la vérité de la perception apocalyptique de la réalité. Dans son encyclique *Spe salvi* sur l'espérance chrétienne, le pape Benoît XVI écrit : « Je suis convaincu que la question de la justice constitue l'argument essentiel, en tout cas l'argument le plus fort, en faveur de la foi dans la vie éternelle. Le besoin purement individuel d'une satisfaction qui dans cette vie nous est refusée, de l'immortalité de l'amour que nous attendons, est certainement un motif important pour croire que l'homme est fait pour l'éternité, mais seulement en liaison avec le fait qu'il est impossible que l'injustice de l'histoire soit la parole ultime, la nécessité du retour du Christ et de la vie nouvelle devient alors totalement convaincante.¹⁵ »

À partir de l'amour croît l'espérance dans le fait qu'aucune créature de Dieu ne peut être perdue pour toujours. Face aux termes explicites utilisés dans le Nouveau Testament en matière de jugement, on ne peut cependant exclure la possibilité qu'un homme se ferme pour toujours à l'amour de Dieu. Nous ne pouvons pas savoir, à propos du jugement, si celui-ci comporte deux issues, dont l'une serait la perte définitive de certains individus, ou si à la fin tous trouveront leur achèvement en Dieu. En ce qui concerne l'espérance pour tous, ce qui présuppose une réconciliation finale des coupables et des victimes, inconcevable, mais qui n'est pas impossible à Dieu, il convient de s'exprimer comme à tâtons, avec une grande subtilité, comme d'ailleurs à propos de la double issue du jugement telle qu'elle est indiquée dans la prédication sur le jugement dernier en *Matthieu* 25,31-46.¹⁶ Celui qui veut pénétrer plus loin que ce qui est possible à l'homme *in statu viae* s'expose à tomber dans un abîme de la pensée, comme l'illustreront finalement deux figures eschatologiques, l'une traditionnelle, l'autre moderne.

Si on rejette le concept, partiellement représenté dans le judaïsme et le christianisme primitifs, selon lequel seuls les justes parviennent à la résurrection, les autres demeurant dans la mort (une notion qui semble attirer les représentants de la nouvelle théologie politique¹⁷), et que l'on part d'une résurrection pour tous, avec une double issue du jugement, alors se pose la question des relations entre Dieu et

15. Benoît XVI, *Encyclique « Spe Salvi »*, 84 (n° 43).

16. Voir aussi Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK, « Für uns gestorben ». Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung. (Theologische Berichte 23), Fribourg (Suisse), 2000, p. 71-107.

17. *Ibid.*, 90ss, 103.

les hommes qui se trouvent auprès de lui d'une part, avec ceux qui sont perdus à jamais d'autre part. Ces êtres sont-ils oubliés pour toujours ? Le souvenir d'une seule de ses créatures peut-il être effacé de la mémoire de Dieu ? Thomas d'Aquin tenait cela pour impossible et affirmait que la vision des damnés en enfer augmentait la félicité des élus au ciel¹⁸. Cette position n'est plus représentée sérieusement aujourd'hui, et pas davantage l'idée que les souffrances du Purgatoire seraient plus fortes que celles endurées sur terre. Si l'on admet délibérément que seuls les justes parviennent à la résurrection d'entre les morts, peut-on parler d'une justice véritable ? Mais si une félicité complète ne pouvait exister dès lors qu'un seul être humain serait damné, comme le supposent quelques théologiens modernes cela déboucherait sur un « ou-ou » : l'*Apokatastasis* ou une félicité incomplète, *ou bien tous, ou bien aucun*¹⁹ ? Un telle alternative débouche sur le rationalisme. Doit-on considérer sérieusement la possibilité d'un échec de Dieu sur sa création, ou au contraire la voir comme un procédé purement rhétorique, pour rendre l'apocatastase plus vraisemblable ?

L'espérance pour tous revient à croire en la volonté universelle de salut de la part de Dieu (*Timothée* 2,3-4 ; 2 *Pierre* 3,9). L'amour ne croit pas seulement tout, il espère aussi tout (*1 Corinthiens* 13,7). Parmi les théologiens du XX^e siècle, Hans Urs von Balthasar a défendu comme nul autre cette espérance pour tous :

« Si les menaces de jugement et les images cruellement terrifiantes de la sévérité des châtiments infligés aux pécheurs, telles que nous les trouvons dans l'Écriture et la Tradition, ont un sens, c'est qu'elles m'incitent à me placer sérieusement en face de la responsabilité qui m'a été donnée en même temps que ma liberté. Mais l'Écriture et la Tradition m'obligent-elles aussi, à partir de ces menaces de jugement, à supposer, au-delà de moi-même, qu'un *autre*, en dehors de moi, tombera en enfer ? Il me semble qu'on peut au contraire (dans une perspective impliquant la seule raison pratique et exigeante, et non la raison théorique et cognitive) soutenir la thèse suivante : celui qui compte sur la possibilité de la perte d'*un seul*, en dehors de lui-même, ne peut quasiment pas aimer sans réserve... Déjà l'arrière-pensée la

18. Voir Thomas d'AQUIN, *STh III, Supplementum* q. 94, a.1c.

19. Voir La discussion sur cette question abyssale de l'eschatologie et sur d'autres entre Magnus STRIET, Helmut HOPING, Thomas PRÖPPER et d'autres théologiens dans : « Hoffen – warum ? Eschatologische Erwägungen im Horizont unbedingten Vestehens », in *Gefährdung oder Verheißung ? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne*, éd. K. Kreuzer, M. Striet et J. Valentin, Mayence, 2007, p. 163-178.

Lorsque tomberont tous les masques...

plus ténue d'un enfer éternel pour autrui entraîne instantanément vers ce qui rend la réciprocité humaine particulièrement difficile, à savoir abandonner l'autre à son propre sort²⁰. »

Si l'on parvenait à une réconciliation de tous avec Dieu et entre tous, aucune des créatures ne serait oubliée par Dieu dans l'éternité, tout serait conservé au sein de la *memoria Dei*.²¹ Mais que devient alors la double issue du jugement ? Si l'enfer signifie l'absence totale de relations, alors les damnés doivent être oubliés pour toujours, afin qu'aucune ombre ne plane sur la félicité de ceux qui se trouvent auprès de Dieu, même si l'on considère que ce qui a existé une fois existera pour toujours. Quelle sera donc l'issue du jugement ? *Ignoramus*. On ne peut supprimer notre incertitude sur l'issue du jugement par un raisonnement qui cherche à opposer Dieu à sa créature. D'un autre côté, un positivisme du salut particulier, comme on l'a rencontré dans la Tradition, entre en conflit avec le caractère ouvert du jugement divin. Ainsi, seule nous reste l'*espérance* qui porte essentiellement sur le salut des autres, et de cette manière seulement sur le nôtre. Celui qui croit peut espérer pour lui et pour tous les autres hommes qu'il sera sauvé dans et par le jugement de Dieu²².

Mais celui qui croit que nous nous reverrons dans l'accomplissement du Royaume de Dieu ne laissera pas facilement tomber la résurrection des corps. Mais qu'en sera-t-il alors de la création de Dieu, dont tout l'univers matériel et l'évolution de la vie font partie ? Dans l'Écriture, à côté de représentations de la plénitude individuelle, nous trouvons également les images d'un accomplissement cosmique (*Romains* 8,19-22 ; *2 Pierre* 3,10-13 ; *Jean* 21,1-4). Ces images ne peuvent certes pas être simplement prises au mot. On ne peut cependant leur rendre justice que si on les rapporte à toute la création extra-humaine. Sans une eschatologie cosmique, l'eschatologie serait anthropologiquement tronquée²³. Parce que l'univers matériel et la vie non humaine appartiennent eux aussi à une Création bonne, la loi de l'entropie ne peut pas être le dernier

20. Hans Urs VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis* (Neue Kriterien 1), Fribourg 1999³, p. 59, et dans ce numéro la « Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer... », p. 69.

21. Ainsi chez Jan-Heiner TÜCK, *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, dans *Communio* (édition allemande) 38 (2009), p. 385-398 : 393.

22. Benoît XVI, *Encyclique « Spe Salvi »*, n° 48 (60ss).

23. Matthias REMENYI *Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmischen Eschatologie*, in: *Zu den letzten Dingen*, p. 174-222.

mot de cette création. Une eschatologie cosmique devrait développer l'idée selon laquelle Dieu n'a pas seulement touché le temps avec son éternité, comme ce fut le cas avec Jésus de Nazareth, mais que, avec la personne du Crucifié et du Seigneur élevé aux cieux, le temps du monde est entré dans l'éternité divine. Cela suppose que Dieu non seulement nous fait participer à son éternité, mais que dans son Incarnation il participe lui-même au temps²⁴. Les concepts chrétiens de Dieu et de révélation sont liés à la venue de Dieu dans le monde. En considérant l'accomplissement du temps, Dieu se manifeste comme *Dieu qui vient*, de sorte que le Christ, par sa Parousie définitive, possède encore pour ainsi dire un avenir devant lui²⁵. La fin du temps et de son accomplissement ne vient pas de l'histoire, mais de « celui qui est, qui était et qui vient, le Seigneur de toute créature » (*Apocalypse* 1,8)²⁶. C'est à lui aussi qu'appartiennent le jugement sur les hommes, sur l'histoire et sur les puissances de la mort. Ces dernières se complaisent « non seulement à détruire la vie des hommes, mais aussi leur *nom* pour se rendre – bien que vouées à la mort – éternels dans l'histoire. Mais l'histoire n'est jamais plus présente que dans le nom – pas cependant celui des criminels dont les actions deviennent manifestes, mais celui de leurs victimes, puisqu'elles témoignent du caractère *irrévocable* d'un événement unique²⁷ ». C'est à eux que Dieu tiendra sa promesse d'essuyer toutes les larmes de douleur et de deuil (voir *Apocalypse* 7,17 ; 21,4).

(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak.
Titre original: Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet.
Vom Gericht Gottes über die Menschen)

Helmut Hopping, né en 1956, marié, deux enfants ; ordonné diacre en 1995. Professeur de dogmatique et de liturgie à la faculté de théologie de Fribourg in Brisgau dont il fut le doyen entre 2004 et 2008. Dernières publications : *Einführung in die Christologie. 2. Auflage. Darmstadt : WBG, 2010. Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg-Basel-Wien, 2011.*

24. Christian LINK, *Die Spur des Namens. Theologische Studien*, Neukirchen-Vluyn, 1997, p. 116.

25. Kurt ANGLET, *Begrenzung der Zeit*, Würzburg, 2008, 9.15ss.

26. Kurt ANGLET, *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalypik*, Würzburg, 2005, p. 135 ss.

27. Kurt ANGLET, *Begrenzung der Zeit, op. cit.*, p. 111.

Hans Urs von BALTHASAR

Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer

Le problème central de cet article du Credo vient en lumière lorsqu'on s'interroge sur la reformulation du Symbole en allemand: pourquoi «*abgestiegen zu der Hölle*» [descendu à l'enfer] est-il devenu «*abgestiegen in das Reich des Todes*» [descendu dans le royaume de la mort]¹? La seconde formule ne dit-elle pas trop peu, ne dit-elle pas une banalité, à savoir que Jésus est mort (ce qui a déjà été dit dans le Credo), et qu'il a donc été compté parmi les morts? La première, en revanche, ne dit-elle pas trop, ou pour le moins quelque chose d'indémontrable, si nous laissons à l'«enfer» le sens qu'il a reçu dans le Nouveau Testament et dans la terminologie habituelle de l'Église? Peut-on parler d'«enfer» avant que le Ciel devienne accessible aux hommes? Et celui-ci n'a-t-il pas été ouvert que par la Résurrection de Jésus-Christ?

1. *Notes du traducteur*: 1) Cette transformation dans la formulation du cinquième article du Symbole des Apôtres, proposée en décembre 1970 dans le cadre de la réforme liturgique par la *Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes*, fut adoptée officiellement par la Conférence épiscopale allemande en février 1972. 2). Alors que le français, comme le latin (qui compte d'ailleurs trois substantifs différents: *infernus*, *infernium*, et *inferus*), connaît pour le mot «enfer» aussi bien une forme au singulier qu'une forme au pluriel («les enfers»), l'allemand, lui, n'emploie le mot *Hölle* qu'au singulier; comme fait l'anglais avec *hell*, ou l'hébreu avec *shéol*, et le grec avec *hadès*. Nous optons pour conserver partout ce singulier, comme en allemand, car il en va de la cohérence de la pensée que l'auteur va exprimer. 3) *Unterwelt* sera toujours traduit par «monde d'au-dessous», respectant par là la nuance présente en français entre «en dessous» qui signifie exactement «dans la partie inférieure (d'une chose)» et «au-dessous» qui signifie «plus bas (qu'un certain endroit)».

Les expressions des états de l'homme mort avant la venue du Christ ne sont pas univoques. Toutes, elles ne font qu'indiquer une condition – qui n'est pas du tout à prendre géographiquement, mais bien plutôt de manière purement qualitative –, se trouvant «au-dessous» du monde des vivants, et qui indique d'abord le fait d'être privé de la vitalité qui avait été jusque-là : en Israël, comme chez Homère et Virgile, le «shéol», l'hadès est le pays d'une existence d'ombres et de fantômes ; que l'on pense seulement à la scène effrayante de Saül avec la sorcière d'Endor : l'esprit du mort, une fois évoqué, apporte avec lui toute l'atmosphère de l'être-mort, et le jour suivant, après la défaite, il entraîne avec lui vers le bas le malheureux roi. «Hölle» [enfer] vient de «hel», qui est encore reconnaissable dans le «hehlen» [receler, dissimuler] d'aujourd'hui : c'est ce qui est dissimulé, qui dissimule. Le mot latin «*infernum*», dans le Credo, est simplement ce qui se trouve en bas ; lorsque le catéchisme romain formule «*descendit ad inferos*», cela signifie : «Il est descendu aux [régions] qui se trouvent en bas». Mais que devons-nous comprendre théologiquement sous ces mots de *monde d'au-dessous qui dissimule* ?

Dans ce qui suit, quatre questions doivent brièvement recevoir une réponse, même si nous sommes toujours conscients de toucher à un mystère de foi que nous ne pouvons approcher qu'avec respect et comme à tâtons :

1. Quelle signification ce monde d'au-dessous reçoit-il dans l'Ancien Testament, et quelle signification a-t-il dans le judaïsme et à l'époque de Jésus ?
2. Quel sens la tradition chrétienne associe-t-elle à l'énoncé que le Christ mort est descendu *dans le monde d'au-dessous* ?
3. Remontons ici vers l'arrière : quelles bases le Nouveau Testament offre-t-il à une telle tradition ?
4. Et enfin : cette descente a-t-elle quelque chose à voir avec ce que dans la foi chrétienne nous comprenons sous le terme d'*enfer* ?

1. L'Ancien Testament et le Judaïsme

L'état de l'être-mort joue dans l'Ancien Testament classique un rôle très important mais négatif : l'Alliance du Seigneur est conclue avec un peuple d'hommes vivants, lesquels, se perpétuant de génération en génération, vivent tendus vers l'accomplissement de la promesse d'un Messie qui vient. À l'espérance de ces hommes qui vivent dans la ligne temporelle, et qui pour cette raison bénissent Dieu, les morts

— *Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer*

n'ont d'abord aucune part. « *In inferno quis confitebitur tibi ?* » « Dans le monde d'au-dessous, qui te louera ? » (*Psaumes* 6,6). L'existence d'ombre, sans vie (qui cependant n'est pas un non-être), est d'abord tout à fait comparable aux ombres que rencontrent Ulysse et Énée lors de leur voyage dans le monde d'au-dessous. Ézéchiel en menace, pendant trois chapitres pathétiques (26-28), le roi fou de Tyr : « Je te précipiterai vers ceux qui vont à la fosse, vers le peuple d'autrefois ; je te ferai habiter dans le pays du monde d'au-dessous, dans le désert éternel, afin que tu ne reviennes pas au pays des vivants. Je ferai de toi un objet d'effroi et tu ne seras plus. On te cherchera et on ne te trouvera plus, plus jamais » (*Ézéchiel* 26,20-21).

Mais cette extinction de l'existence n'est pas caractérisée en Israël seulement comme un sort tragique, comme chez Homère. L'être-mort se tient en effet ici dans une opposition contradictoire non seulement à la vie humaine, mais encore au Dieu vivant lui-même ; pour cette raison lui est inhérent un caractère, non analysable jusqu'à la fin, de faute, châtement, malédiction, qui est ressenti seulement de manière diffuse : l'être-mort oscille en Israël, d'une manière indéterminable, entre un destin naturel et un destin non naturel. Que Dieu laisse mourir les êtres finis, c'est quelque chose sur lequel on ne peut que toujours et encore se lamenter :

« Mon âme est rassasiée de maux,
Et ma vie est au bord du shéol.
Déjà compté parmi ceux qui vont à la fosse,
Me voici comme un homme fini :
Congédié chez les morts,
Pareil aux tués qui gisent dans la tombe,
Eux dont tu n'as plus souvenir et qui sont retranchés de ta main.
Tu m'as jeté dans la fosse la plus basse, dans les ténèbres, dans les abîmes. »

Et, vers la fin du psaume :

« Les feux de ta colère passent sur moi,
Tes terreurs m'ont anéanti. » (*Psaumes* 88,4-7.17).

Le fait de mettre la mort en relation avec la colère de Dieu est typique d'Israël, parce que l'Amour de Dieu, précisément, est approprié aux vivants. Le psaume, prononcé par un homme encore vivant, montre d'ailleurs clairement que les puissances du royaume des morts empiètent d'avance sur la vie ; et en tout ce qui est négatif,

comme le fait d'être persécuté, la maladie, le fait d'être vaincu, elles jettent déjà sur l'existence leurs ombres puissantes. Certes, la puissance de Dieu s'étend sur la vie comme sur la mort, il peut, comme cela est sans cesse répété, envoyer au shéol et à nouveau en retirer (ainsi dans le cantique d'Anne, de Tobie, dans l'hymne tardive de Moïse à la fin du Deutéronome, et encore une fois dans le livre de la Sagesse).

À partir de cette puissance de Dieu (qui s'exerce aussi sur le royaume de la mort), le judaïsme postexilique et la littérature intertestamentaire continuent le développement des anciennes représentations dans deux directions différentes.

D'abord, vers l'espérance d'une résurrection des morts survenant à la fin de l'histoire. Ézéchiél (chap. 37) avait eu la grande vision du champ couvert d'ossements, où les os se réassemblent, se couvrent de chair, et une immense armée vivante se lève : image de la restauration à venir d'Israël après le bannissement. Mais l'image se développe (les fresques célèbres de Doura Europos en témoignent au III^e siècle) vers la représentation d'une résurrection à la fin des temps.

Mais ensuite, il était inévitable que le judaïsme, insatisfait d'une éthique dans laquelle le bien est récompensé seulement ici-bas et le mal puni seulement ici-bas, progresse vers une dissociation des sorts après la mort : le monde d'au-dessous se scinde en deux parties, qui, dans la Parabole du riche menant joyeuse vie et du pauvre Lazare, apparaissent séparées par un « abîme » : ici rafraîchissement dans le « sein d'Abraham », là torture dans le feu. Les représentations postexiliques de ce supplice du feu ne sont pas homogènes : il peut être provisoire jusqu'au jugement final, mais il peut aussi se poursuivre pour les méchants après ce jugement ; de manière tout à fait exceptionnelle seulement, ce feu est considéré comme un feu purificateur. Différentes images s'unissent pour décrire le châtiment du méchant : feu, ténèbres, le ver dévorant les cadavres et aussi la conscience. La fin (tardive) du livre d'Isaïe (66,22-24) décrit – comme partout dans les textes eschatologiques du judaïsme tardif – la double issue de l'histoire du monde : dans le « ciel nouveau » et sur la « terre nouvelle » que Dieu crée, tous les hommes, générations après générations approchent devant la face de Dieu pour l'adorer. Et « ils sortiront et verront les cadavres de ceux qui se sont révoltés contre moi. Car leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas ; ils seront en horreur à toute chair. » Visiblement, on part de la topographie de Jérusalem : dans la ville du saint temple, devant les portes, la « vallée de Hinnom », la Gé-henne où au temps des rois florissait

— Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer

le culte de Moloch et où l'on brûlait des petits enfants en l'honneur du dieu, où (vraisemblablement), plus tard, les déchets étaient brûlés, d'où s'élevaient continuellement du feu et de la fumée.

Les représentations juives de l'au-delà, aussi peu homogènes qu'elles puissent être, font partie de cet élargissement de conscience qui était nécessaire afin que naisse pour la prédication de Jésus un certain horizon de compréhension. « Je sais, mon frère ressuscitera au dernier jour », dit Marthe à Jésus ; et cela elle doit le savoir pour que Jésus puisse lui dire ce qui est absolument neuf et insoupçonnable : « Je suis moi-même la Résurrection et la Vie » (*Jean* 11,25). Ce que le Juif ne peut se représenter que dans l'avenir messianique, lointain, fait irruption en Jésus au milieu du temps : sa Résurrection s'effectuera « transversalement » au temps chronologique de l'histoire. Et alors que pour le judaïsme le jugement final n'est représentable qu'à la fin du temps, le Jésus johannique déplace aussi le jugement dans le temps : « C'est maintenant le Jugement » (*Jean* 12,31), et entre ce maintenant et le dernier jour subsiste une identité mystérieuse, impossible à dévoiler pour l'homme temporel. Tous les événements de la fin des temps : la séparation des bons et des méchants, la récompense éternelle et le châtement éternel, deviennent, sans être abolis en tant que tels, rattachés à la Personne de Jésus parlant, souffrant et ressuscitant ici et maintenant.

Mais nous accédons par là à notre second thème : même l'être-mort du Seigneur décroché de la croix et enseveli doit gagner pour les chrétiens une signification eschatologique. Nous nous interrogeons, comme on l'a annoncé, d'abord sur l'interprétation par la Tradition, et de là en arrière sur les textes néotestamentaires.

2. Où est descendu le Christ, selon la Tradition ?

Le Moyen-Âge distingue pour le monde d'au-dessous quatre « réceptacles » se trouvant les uns sous les autres : les limbes avec ceux qui peuvent être rachetés par Jésus, au-dessous le purgatoire, puis les limbes des enfants morts sans baptême, finalement l'enfer de feu. Si de là nous laissons tomber le purgatoire, en considérant qu'il ne pouvait y en avoir avant le Christ puisque son débouché, le ciel, n'était pas encore ouvert, et si nous remettons en outre à la miséricorde de Dieu le destin des enfants non baptisés, il reste le shéol (*infernium*), l'au-delà vétérotestamentaire classique, et la *géhénne* du judaïsme. Si nous demandons maintenant où, selon la Tradition chrétienne, le Christ mort est descendu, la réponse résonne sans

ambiguïté : dans le *shéol*, pour autant qu'avec ce terme est désigné le royaume de la mort *en tant que tel*. Par là semble-t-il, le changement de « descendu à l'enfer » – représenté comme géhenne, enfer de feu – en « descendu dans le royaume de la mort » serait sans aucun doute justifié.

Dès les premiers témoignages chrétiens du second siècle, l'image est marquée définitivement : il s'agit du surmontement de la puissance de la mort par Celui qui, même mort, est la Résurrection et la Vie :

« Je suis celui qui a anéanti la mort
Et triomphé de l'ennemi,
Celui qui a placé l'hadès sous ses pieds
Et enchaîné le fort »

est-il dit dans l'*Homélie pascale* de Méliton de Sardes (~ 160, versets 780 sv).

Dans le même siècle prennent naissance les *Odes de Salomon*, où nous entendons dire (dans la 42^e) :

« Le shéol m'a vu et a été vaincu ; je fus pour lui comme fiel et vinaigre, et je suis descendu en lui aussi profond qu'il avait voulu être. (...) J'ai tenu parmi les morts une assemblée de vivants. (...) Ceux qui étaient morts criaient vers moi : aie pitié de nous Fils de Dieu, délivre-nous des liens des ténèbres et ouvre-nous la porte afin que nous puissions sortir et venir à toi. (...) J'ai tracé mon signe sur leur front, c'est pourquoi ils sont libres et m'appartiennent. »

Depuis les plus anciens témoignages (Ignace d'Antioche, Justin), jusqu'aux mises en scène dramatiques dès les siècles postérieurs (*Actes de Thomas, Évangile de Nicodème*), c'est, dans un enrichissement constant des détails, toujours la même représentation. À partir de la Croix la puissance de la mort est brisée ; et lorsque Jésus, qui en tous ses états reste « la Résurrection et la Vie », descend dans le royaume de la mort, et ce que lui-même a décrit en parabole arrive alors : « Personne ne peut pénétrer dans la maison du fort et s'emparer de ses biens, s'il n'a d'abord ligoté le fort ; alors seulement, il pillera sa maison ». La mort forte est vaincue et dépouillée de sa possession par le plus fort, qui est, même dans la mort, la Résurrection. L'homélie grandiose du Pseudo-Épiphanes, remise en lumière par Henri de Lubac et qui figure maintenant (en extrait) au bréviaire du Samedi Saint, décrit la rencontre du premier Adam, enseveli le plus en dessous dans l'entonnoir de l'enfer, avec le second Adam,

— *Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer*

qui pénètre avec un *Dominus vobiscum* dans le royaume ténébreux, pour faire sortir et ramener tout le monde en procession vers le Père. Origène a créé la phrase de poids : « Tout lieu a besoin de Jésus-Christ ».

Moins importante pour nous est la manière selon laquelle est décrite son entrée dans le royaume des morts : que ce soit comme une *prédication de salut* à ceux qui sont apparemment perdus, ou comme un *combat* avec les puissances des ténèbres qui doivent céder devant lui, ou encore comme un *baptême* (à l'occasion de quoi les eaux primordiales engloutissantes du Déluge se changent en l'eau sainte baptismale).

La représentation de cette supériorité de puissance sur la puissance de la mort est si enracinée dans la Tradition, que son accueil dans le Credo (au IV^e siècle) s'accomplit sans faire de bruit. Elle se maintient inchangée jusque dans les jeux médiévaux du Samedi Saint, dans lesquels on allume le feu pascal devant l'espace ténébreux, fermé, de l'Église ; Jésus frappe à la porte de l'Église qui symbolise la porte de l'enfer, que le diable de l'intérieur ne veut pas ouvrir, mais qu'il est finalement contraint d'ouvrir : Jésus entre avec sa Lumière dans l'espace désormais transformé en Église, en Ciel.

Cette tradition dans son ensemble est dominée par un *a priori* : la descente de Jésus dans le *shéol* est un voyage triomphal, le passage d'un Seigneur au fond déjà ressuscité, pascal, qui à l'avance, le Samedi Saint, vainc et vide le monde d'au-dessous. L'image pascal classique de l'Église d'Orient, pour laquelle il y a aussi de nombreux témoignages en Occident (jusqu'à Dürer), est – beaucoup plus explicitement que nos représentations de la Croix – l'instant retenu où le Rédempteur arrache l'homme à la gueule de la mort et de la perte et l'emporte dans la vie éternelle. Mais ici, avec la superposition du Samedi Saint par Pâques, une phase essentielle du drame de la Rédemption n'est-elle pas sautée ? Le Jésus mort est-il donc réellement « la Résurrection et la Vie » d'une manière telle, déjà, qu'il peut l'être pour lui-même et pour les autres ? Quel sens alors a encore la « Résurrection au troisième jour » ? Ce n'est qu'au matin du troisième jour que les femmes trouvent la pierre roulée ; alors seulement, Jésus peut être appelé « le Premier-né d'entre les morts » (*Colossiens* 1,18). Dans ce hiatus entre Vendredi Saint et Pâques se trouve manifestement un Mystère guère exprimable ; car certainement, d'une manière purement objective, la victoire décisive est déjà remportée, et néanmoins un aspect doit encore lui être ajouté pour que cette victoire puisse être également expérimentée subjectivement par le Vainqueur.

Pour cette raison, une considération en retour sur les allusions certes très fragmentaires du Nouveau Testament est nécessaire, qui nous mette au moins en garde contre le fait de vouloir mettre en scène ici un système naïf et clos. Wilhelm Maas a exploré minutieusement presque chacun de ces textes dans son vaste ouvrage *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi* [*Dieu et l'Enfer. Étude sur la Descente du Christ*] (Johannesverlag, Einsiedeln, 1979). Aussi nous pouvons nous limiter à une courte énumération et caractérisation.

3. Les allusions néotestamentaires

Le Samedi Saint, le Logos de Dieu est mort ; c'est pourquoi il ne peut y avoir sur le Mystère de ce jour que des allusions, qui cependant renvoient concentriquement à un centre et donc peuvent être aussi méditées par la foi.

1) Le fait, attesté de manière si certaine et détaillée, que Jésus a été *enseveli*, doit se tenir au début. Par là Jésus est caractérisé sans ambiguïté comme un mort, notoirement mort avec tous les autres morts, solidaire avec eux dans l'*être-mort*. Pensé du point de vue vétérotestamentaire : également solidaire avec eux en ce qu'ils sont abandonnés par le Dieu des vivants. De foi vivante, d'amour vivant, d'espérance vivante – qui sont qualifiés de vertus divines – il ne peut y avoir pour le mort préchrétien. De plus, l'état d'abandon de Jésus par le Père a déjà commencé au Mont des Oliviers, et a atteint pour le vivant un sommet à la Croix. Ce moment, ressenti sourdement dans l'Ancienne Alliance, d'une connexion entre mourir et colère ou détournement de Dieu, Jésus a voulu et a dû, lui qui était vraiment devenu homme, l'éprouver, le vivre avec nous.

2) *Éphésiens* 4,9 : « *eis ta katotera tes ges* » « Abgestiegen in die Gebiete unter der Erde » (Bible de Zürich) [descendu dans les régions sous la terre] : que cette traduction, sans aucun doute, soit celle qui est juste, le contexte le montre : « Que signifie : "Il est monté", si ce n'est qu'il est aussi descendu aux régions *sous* la terre ? Celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux, pour tout remplir ». Afin que s'accomplisse alors ce que dit l'Épître aux Philippiens : « Afin que tout genou fléchisse dans le ciel, sur terre et sous la terre » ; et ce que dira Origène : « Tout lieu a besoin de Jésus-Christ ». Il doit expérimenter en lui-même tous les états de l'*être-homme*, donc aussi celui de l'*être-mort*, pour, dans le Jugement (qui sauve), juger de manière juste tout l'humain.

— *Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer*

La traduction «descendu dans les terrains bas de la terre» ne donne (justement comme opposition à «*au-dessus* de tous les cieux») aucun sens. C'est pourquoi la Bible de Jérusalem déclare avec raison, dans la note, qu'il s'agit des «régions souterraines où se place le royaume des morts». Beaumont traduit : «dans les profondeurs de la terre». Le dictionnaire de Kittel (Büchsel, III, 641s) ne connaît – à la suite d'un grand nombre de Pères de l'Église – pas d'autre interprétation sensée. Que Jésus «en montant, ait emporté captive la captivité» signifie alors qu'il a mis lui-même en captivité les Puissances qui tiennent l'homme captif, en correspondance avec la déclaration parallèle de l'Épître aux Colossiens selon laquelle il a «désarmé les Principautés et Puissances, il les a publiquement livrées en spectacle en les traînant dans son cortège triomphal» (*Colossiens* 2,15). Mais ceci, vu depuis l'Épître aux Ephésiens, non pas lors de son abaissement, mais au contraire lors de sa montée au-dessus de tous les cieux.

3) *Matthieu* 12,40. Le signe de Jonas (selon Matthieu). «De même que Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre du monstre, ainsi le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre». Là encore, rien n'est dit d'une victoire dans l'être-mort, mais c'est seulement le séjour dans le royaume des morts qui est souligné. Aucune allusion n'est faite aux traits romantiques rattachés à l'histoire de Jonas par les *midrashim* : que Jonas aurait reçu de voir, à travers les yeux des poissons, toutes les choses possibles du monde d'au-dessous, le Léviathan, les fondations sur lesquelles se tient Jérusalem, etc. Le point de comparaison est le fait d'être englouti et sa limitation temporelle. Le monstre qui avale Jonas est le symbole de la monstruosité de l'être-mort.

4) *Matthieu* 27,51-53 décrit l'ébranlement non seulement du cosmos supérieur (l'enténébrement) mais surtout du monde d'au-dessous, lors de la mort de Jésus. Le fait que la terre tremble, les rochers se fendent, les tombeaux s'ouvrent, ne survient qu'après sa mort et indique d'abord l'aspect apocalyptique et de fin des temps de cet événement. Mais la chronologie soigneuse – les tombeaux s'ouvrent le Vendredi Saint, mais les morts n'abandonnent leurs tombes qu'*après* la résurrection de Jésus à Pâques – indique clairement que le Samedi Saint ne doit pas être sauté. Au contraire : nous avons ici à quelque chose près ce qui avait été souhaité plus haut : qu'une victoire objectivement remportée (à la Croix) ne se répercute subjectivement que le Jour de Pâques, aussi bien en Jésus

lui-même que dans les autres morts, qui, pour le moment, continuent à demeurer comme morts dans leurs tombeaux ouverts.

5) *Apocalypse* 1,17-18 : « Je suis le Premier et le Dernier, et le Vivant. J'ai été mort, et pourtant vois : Je suis vivant pour les siècles des siècles, et je tiens les clefs de la mort et du monde d'au-dessous ». L'accent que le Seigneur met sur le fait d'avoir été un mort, montre une fois de plus qu'il n'a pas triomphé le Samedi Saint. Il maîtrise la mort non de l'extérieur, mais de l'intérieur ; on voudrait presque dire : en mesurant les dimensions complètes de l'être-mort. C'est justement pour cette raison que la mort – comprise comme *shéol/hadès* – doit lui remettre les clefs de son domaine.

6) *Romains* 10,6-8. « Ne dis pas dans ton cœur : “Qui montera au ciel ?” c'est-à-dire : pour faire descendre le Christ. Ou : “Qui descendra dans l'abîme (*abyssos*) ?” c'est-à-dire : pour ramener le Christ d'entre les morts ». (On peut lire chez W. Maas les contextes plus précis de cette citation de l'Ancien Testament modifiée par Paul). Il suffit ici de constater : pour Paul, les deux efforts sont superflus, étant donné que le Christ est déjà descendu du ciel, mais aussi revenu de l'abîme, du monde d'au-dessous. Étant donné que les deux choses se sont déjà produites pour le croyant, il n'a besoin que de se tenir à la parole du Christ et de l'Église, qui dans sa bouche et dans son cœur « est proche » de la foi. De nouveau, le « séjourner dans l'abîme » signifie l'être-mort avec les morts.

7) *I Pierre* 3,19 ; 4,6 est un texte très controversé et difficilement interprétable dans son intégralité. « Il fut mis à mort selon la chair, vivifié selon l'Esprit. Dans cet (Esprit) il est allé, et a prêché aux esprits en prison, qui jadis avaient été désobéissants, lorsque la patience de Dieu se prolongeait dans les jours de Noé. » « C'est pour cela que même aux morts le message de salut a été annoncé, afin qu'ils soient jugés, certes, selon la manière humaine dans la chair, mais qu'ils vivent selon Dieu dans l'Esprit ». Nous ne voulons pas décider si Jésus, qui annonce « dans l'Esprit » la Bonne Nouvelle dans le monde d'au-dessous, fait ceci comme un mort ou (plutôt) comme quelqu'un de déjà ressuscité ; pas non plus si ces esprits en prison sont des hommes morts qui avaient été désobéissants à l'époque où le péché avait atteint son point culminant, ou s'ils sont peut-être les anges déchus qui s'étaient commis autrefois avec les filles des hommes et desquels descendent les géants (*Genèse* 6,1-4). Il n'est pas clair non plus si cette prédication de salut est faite à

— *Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer*

tous ou seulement à quelques-uns. Toujours est-il que le passage obscur témoigne d'un changement fondamental dans la conception du monde d'au-dessous à travers l'action de salut du Christ.

Si nous rassemblons les textes, ce qui pourrait l'emporter alors – dans une certaine opposition à l'exégèse ecclésiale qui a suivi –, c'est le moment de solidarité avec les morts, de Jésus mort. La parole du Crucifié au larron : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis » ne devrait pas ébranler cette constatation. Il peut y avoir eu, après la mort de Jésus, l'instant où il expérimente, comme Fils du Père, le repos de la Mission accomplie, avant qu'il ne commence à faire l'ultime expérience de l'état de mort.

S'il meurt dans l'abandon de Dieu (avec le grand cri, l'ultime parole du Logos de Dieu, dans laquelle se trouve tout l'indicible qui se passe entre lui et le Père dans le Saint Esprit), ceci alors ne signifie en aucun cas qu'il meurt « dans le désespoir » (Karl Barth) ; car il meurt dans la pure et absolue Obéissance, qui certes est devenue ténèbres profondes. Cette obéissance est la manière dans laquelle le lien trinitaire de l'Amour (devenu maintenant insensible) est maintenu, indissolublement.

4. Où est descendu le Christ ? Shéol ou Géhenne ?

Avec cela la question la plus difficile n'est pas encore résolue. Pour l'exprimer avec la topographie naïve des scolastiques : à quelle profondeur le Christ est-il descendu dans le monde d'au-dessous ? « Seulement » jusqu'au shéol, ou jusqu'en bas, à la géhenne ?

Pour gagner un accès, on doit encore une fois se tenir au Nouveau Testament. Tout le monde connaît les paroles d'airain du Juge du monde : « Éloignez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel, qui a été préparé au diable et à ses anges (...) Et ils seront jetés dans le supplice éternel ». Et les paroles en conclusion du discours sur la montagne : « Éloignez-vous de moi, vous qui faites le mal, je ne vous ai jamais connus ». Et les paroles aux vierges folles : « Vraiment je vous le dis, je ne vous connais pas. » Il semble presque que, par l'entrée en scène du Christ, ce n'est pas seulement le ciel éternel, mais – et peut-être justement pour cette raison – aussi l'enfer éternel qui ait été ouvert.

La lettre aux Hébreux nous en indique la raison. Dans la livraison de son Fils pour le péché du monde, Dieu le Père a donné tout ce qu'il possédait ; derrière la Croix il n'y a plus rien à quoi, comme

coupable, il pourrait être fait appel. Mais qu'arrive-t-il, si quelqu'un méprise la Croix ? Réponse : « Il est impossible pour ceux qui une fois ont été illuminés et ont goûté les dons célestes, sont devenus participants de l'Esprit Saint, ont savouré la bonne Parole de Dieu et les forces du monde à venir, et pourtant ensuite sont tombés, de les amener encore à une nouvelle conversion, étant donné qu'ils crucifient encore une fois pour eux-mêmes le Fils de Dieu et l'exposent aux injures » (6,4-6). « Car si nous péchons délibérément après avoir obtenu la claire connaissance de la vérité, alors il ne reste plus pour les péchés aucun sacrifice, mais seulement une attente terrible du jugement et de la colère d'un feu qui doit dévorer les rebelles. Quand quelqu'un a rejeté la loi de Moïse, sans pitié, sur la déposition de deux ou trois témoins, il doit mourir. D'un châtiment combien plus sévère, pensez-vous, sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, aura tenu pour profane le sang de l'Alliance par lequel il a été sanctifié, et aura outragé l'Esprit de la grâce ? (...) Il est terrible de tomber aux mains du Dieu vivant » (10,26-31). Qu'on se rappelle les paroles de Jésus sur les villes incroyantes : « Malheur à toi Chorazin ! Malheur à toi Bethsaïda ! (...) Tu descendras jusqu'au monde d'au-dessous (...) Pour le pays de Sodome il en ira de manière plus supportable que pour toi, au jour du Jugement » (*Matthieu* 11,21ss).

Ici, ce sont réellement des personnes qui sont visées, pas simplement les « Principautés et Puissances » qui dominent le monde présent et doivent être assujetties au Vainqueur de la mort et du monde d'au-dessous, comme Paul le souligne de différentes manières. De telles puissances du mal sont, dans l'Apocalypse, la grande prostituée Babylone, séductrice des nations, spécialement des rois, des puissants et des riches de ce monde, dont la chute est solennellement annoncée par avance. Elle est dévorée et brûlée, et ceux qui la servaient se tiennent là en se lamentant et voient de loin « la fumée de son incendie s'élever pour les siècles des siècles ». Mais également « la mort et le monde d'au-dessous furent jetés dans l'étang de feu » ; et en outre le diable et ses personnifications, « la bête et le prophète de mensonge, furent jetés dans l'étang de feu et de soufre ». Mais alors, est ajouté, visant manifestement les hommes : « Et si quelqu'un n'était pas trouvé inscrit dans le livre de vie, il était jeté dans l'étang de feu » (*Apocalypse* 20,15). Cet énoncé conclusif du Nouveau Testament se rattache à la fin d'Isaïe, mais aussi à la scène du Jugement du monde à la fin des discours de Jésus chez Matthieu.

Ainsi il y a sans aucun doute la possibilité de tomber pour ainsi dire derrière la Croix rédemptrice de Jésus, et de s'attirer précisément

— *Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer*

à partir du Sauveur le Jugement. Jean a réfléchi exactement cette inquiétante dialectique, lorsque chez lui à différentes reprises Jésus est désigné non comme le Juge des hommes, mais comme leur Sauveur, à l'occasion de quoi pourtant, là où il prononce sa parole qui sauve et que celle-ci est rejetée, *la parole juge celui qui se refuse*. « Car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. Qui me méprise et n'accueille pas mes paroles, celui-là a son juge; la parole que j'ai annoncée le jugera au dernier jour » (*Jean 12,47s*). L'Amour brûlant des paroles divines, qui sont bien l'expression de la Vie trinitaire tout entière de l'Amour, se change, pour celui qui s'est détourné, en un feu dévorant. Il n'est besoin d'allumer aucun feu d'enfer propre; le feu unique et éternel qu'est Dieu lui-même suffit pour le ciel, le purgatoire et l'enfer (M. J. Scheeben, dans son livre sur *Les Mystères du christianisme*, sait dire quelque chose à ce sujet).

Mais pouvons-nous vraiment prendre notre parti de ce renseignement? Ne devons-nous pas oser l'objection que Jésus est pourtant mort pour *tous* les péchés, et qu'il a accompli pour eux une expiation débordante (ce qui a été proclamé comme un dogme contre le Jansénisme); que, ainsi considéré, l'Amour de Dieu sera plus fort que tout refus de l'accueillir? En d'autres termes, la Croix de Jésus ne se tient-elle pas à l'extrémité de l'enfer?

Ici l'Écriture s'arrête de parler, et elle abandonne entièrement l'issue du dernier Jugement au mystère et à la souveraineté du Juge éternel. Nous ne voyons pas ses cartes. Nous qui « tous devons comparaître devant le tribunal du Christ » (*2 Corinthiens 5,10*), nous ne recevons pas par avance la garantie que nous pourrions le soutenir. L'Écriture est composée pour des pécheurs, qui, en toute confiance en Dieu, « doivent accomplir leur salut avec crainte et tremblement » (*Philippiens 2,12*). Nous ne pouvons dire par avance qui aura le souffle le plus long: le oui de Dieu ou le non de l'homme.

*

Seulement comme humble attestation de notre confiance espérante en Dieu – non de notre savoir –, nous pouvons, pour conclure, exposer cinq pensées.

1) *L'abandon de Jésus par le Père est qualitativement unique en son genre*. Seul le Fils unique de Dieu, qui vit tout entier du Père et pour le Père, peut expérimenter ce que signifie en toute vérité être abandonné par Dieu le Père. Aucune simple créature, serait-elle en

enfer, ne rejoint cette expérience. C'est pourquoi il ne convient pas de dire que Jésus a vécu l'enfer [*Jesus habe die Hölle erlebt*]. Ce qu'il traverse pour les pécheurs se trouve au-delà, au-dessous de ce que de simples hommes peuvent vivre. L'abandon de Dieu propre à l'enfer se trouve pris entre parenthèse à l'intérieur du rapport du Fils crucifié et du Père qui permet cette forme de rédemption, les deux étant unis, dans la séparation extrême, par leur Amour, le Saint Esprit. L'obéissance d'Amour du Fils à la décision trinitaire de rédemption reprend par-dessous toute perte humaine.

2) On ne se trompera pas, en outre, *si l'on oppose totalement la forme de l'éternité infernale à celle de l'éternité céleste*. Il n'y a pas ici de mesure commune, pas de concept qui engloberait les deux formes. L'éternité de l'enfer est l'état d'emmurement total du pécheur en lui-même, le « maintenant qui se tient » sans aucune dimension d'un passé ou d'un futur. Ce qu'est ce « *nunc stans* », il l'a toujours été et le sera toujours. L'éternité du ciel est le contraire : ouverture infinie de toutes les dimensions de la vie éternelle, ce qui certes ne signifie pas changement temporel, mais la merveilleuse disponibilité [*Zuhandensein*] et offrande de soi d'un autre, dont l'altérité demeure toujours encore.

3) Comme on l'a déjà laissé entendre, *la solidarité de Jésus avec les morts le Samedi Saint doit être l'ouverture du chemin vers le Père*, d'une manière qui ne nous est pas descriptible de plus près. Dans le *shéol* ou la géhenne vétérotestamentaires dépourvus d'espérance, pénètre le rayon de l'espérance d'une sortie hors de l'être-mort ; ce qui signifie la même chose que l'ouverture du chemin de purification, qui n'a de sens que si son terme est l'entrée dans le ciel. Ce que nous appelons « purgatoire » [*Fegfeuer* : feu purificateur] prend naissance là où la simple « justice » du « feu » devient tempérée par la miséricorde divine qui embrasse tout.

4) Mais la grande question demeure : la liberté humaine n'est-elle pas assez absolue pour résister définitivement au Oui parfait de Dieu et s'enfermer dans une solitude autosuffisante ? Ici serait peut-être à considérer le fait que Dieu ne maîtrise certainement pas par sa toute-puissance celui qui dit non, il ne fracture pas, pour ainsi dire, violemment, sa fermeture ; mais *celui qui est purement référé à lui-même dans l'impuissance ne peut cependant éviter de percevoir « auprès de » lui quelqu'un d'encore plus impuissant*, qui lui dispute l'absoluité de sa solitude. Il n'a pas gagné son pari de pouvoir pour

— *Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer*

ainsi dire dresser contre Dieu une contre-absoluité (comme tant de poètes justement à notre époque se vantent d'y parvenir). Nous ne pouvons pas nous dépeindre de plus près cette expérience d'une absoluité dépassée, vaincue « par en-bas ». Mais *elle peut cependant nous donner droit à une espérance englobante pour tous*. Nourrir une telle espérance ne nous est pas interdit ; nous pouvons même dire qu'elle est requise de nous, en face de paroles de Jésus comme celle disant qu'à la Croix il « les tirera tous à lui », et Paul, qui nous dit que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qui pour cette raison prescrit à l'Église de prier pour tous (*1 Timothée 2,1-5*).

5) Cette espérance tiendrait-elle bon (« *spes non confundit* » : l'espérance ne confond pas, *Romains 5,5*), alors l'enfer que Jésus traverse le Samedi Saint dans la solitude de l'être-mort et dans une obéissance extrême vis-à-vis du Père, serait seulement encore la masse chaotique du péché de l'humanité détaché et emporté par la Croix – une réalité combien compacte ! –, dans laquelle serait sans doute aussi encore reconnaissable tout ce qui, séparé de chaque pécheur singulier comme ce qui de lui est digne de damnation, porterait cependant encore en lui la marque de son essence, avant que cela n'aille, en tant que le « second chaos », à son autodissolution définitive. *Le Christ serait alors effectivement descendu* – pour revenir à notre première formulation – *pas simplement au shéol, mais encore à la géhenne*, dans un triomphe purement objectif qu'il n'aurait vécu que dans l'ultime expérience subjective de perdition. Car la Résurrection ne survient qu'à Pâques ; jusque-là, l'Amour trinitaire de Dieu, qui a pris au milieu de lui tout l'obscur du monde, se montre dans la modalité de l'obéissance absolue.

(Traduit de l'allemand par Antoine Birot.

Titre original : Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstieg. *Extrait de* : Hans Urs von Balthasar (Hrsg.), "Hinabgestiegen in das Reich des Todes". Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst, *Katholische Akademie Freiburg und Verlag Schnell & Steiner, München – Zürich, 1982, p. 84-98*)

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988. Fondateur de *Communio*. Auteur de plus d'une centaine de livres, dont la trilogie *La Gloire et la Croix*, *La dramatique divine*, *La Théologique*.

Christianisme, fait culturel ?

Certaines données du christianisme demeurent dans la culture sans engagement de foi. Mais une culture qui s'écarterait du christianisme pourrait-elle continuer à n'être qu'une culture sans chercher spontanément à se refonder sur du religieux, quel qu'il soit ? Voici trois approches différentes de ce phénomène¹.

1. L'Observatoire Foi et Culture s'est proposé d'évaluer le phénomène, lors de son deuxième colloque : *Vers un christianisme culturel ?* qui s'est tenu à la Maison de la Conférence des évêques de France, le 10 décembre 2011.

Les contributions des participants seront réunies en un volume à paraître en 2012, chez Parole et Silence. En avant-première, la revue *Communio* est heureuse de pouvoir publier ici trois d'entre elles et remercie Monseigneur Wintzer de son aimable autorisation.

Rémi BRAGUE

Des héritiers sans testament ?

Le sujet qui m'a été proposé consistait en une question, que je cite littéralement : « la civilisation sortie du christianisme peut-elle négliger la relation avec son héritage religieux ? » J'ai choisi comme titre de ma réponse une formule qui fait allusion à une phrase de René Char, tirée d'un poème de guerre : « notre héritage n'est précédé d'aucun testament¹ ». Elle a acquis quelque célébrité depuis que Hannah Arendt l'a choisie comme épigraphe d'un livre de 1961, traduit en français sous le titre éloigné, mais au fond assez adéquat de : *La Crise de la culture*².

Mais je me demande justement si le contenu d'un message religieux est bien quelque chose comme un héritage. Ce concept, ou plutôt cette métaphore, me semble suspecte. Si bien que j'ai bonne envie de retourner la formule et de risquer : « Notre testament n'est suivi d'aucun héritage ». J'ai eu récemment l'occasion, dans un autre cadre, de proposer un tel retournement³. Je n'y reviendrai pas ici, mais, malgré mes réserves, j'accepterai la question.

1. R. CHAR, *Feuillets d'Hypnos* [1943-1944], n° 62 ; dans *Œuvres Complètes*, éd. J. Roudaud, Paris, Gallimard, 1983, p. 190.

2. H. ARENDT, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Londres, Faber & Faber, 1961 ; trad.fr., P. Lévy et al., *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

3. Introduction du colloque organisé par M. G. Israël, de l'Association des Démocrates européens : Les Religions en Europe, Paris, Maison de l'Europe, 10 novembre 2011 [à paraître dans les actes].

Un monde sans le christianisme

Je ne suis pas le premier à me demander ce que serait le monde sans le christianisme. C'est le cas de mon prédécesseur sur la chaire Guardini de Munich, Hans Maier, dans un petit livre publié la dernière année du dernier millénaire, et qui, bourré de faits et de pensée, mériterait mille fois d'être traduit. Il s'intitule : *Un monde sans le christianisme ? Qu'est-ce que cela changerait ?*⁴

Je ne serais pas non plus le premier si je répondais que, sans le christianisme, il n'y aurait pas de culture européenne. Pour ne citer qu'un seul exemple, c'est le cas du poète américain devenu anglais T. S. Eliot dans une conférence prononcée juste après la Guerre, en 1946, et en Allemagne. On y lit la formule tranchante : « Je ne crois pas que la civilisation de l'Europe pourrait survivre à la disparition complète de la foi chrétienne. [...] Si le christianisme disparaît, c'est toute notre civilisation qui disparaît » (*if christianity goes, the whole of our culture goes*)⁵.

Je ne me demanderai pas ici si c'est vrai. Je commencerai au contraire par poser une question plus radicale encore : À supposer que notre civilisation disparaisse, serait-ce vraiment un mal ? Nombreuses sont de nos jours les voix qui nous rappellent qu'elle n'a pas que des pages de gloire, mais qu'elle a fait aussi pas mal de dégâts. L'auto-flagellation est de mise dans les cercles intellectuels.

Les mêmes voix nous rappellent que notre civilisation n'est pas la seule possible, et certainement pas la seule réelle. Ce qui est une lapalissade qui ne mange pas de pain.

Certains ajoutent à la constatation la valorisation. Ils chantent les merveilles d'autres civilisations, de la tolérance islamique, du pacifisme bouddhiste, du sens chinois de l'harmonie avec la nature. Ce qui nous en apprend beaucoup sur les fantasmes des louangeurs, et assez peu sur la réalité historique.

Difficultés d'un bilan du christianisme

Face à cela, une solution tentante consisterait à dresser une liste des éléments culturels d'origine chrétienne présents dans la culture

4. H. MAIER, *Welt ohne Christentum – Was wäre anders ?*, Fribourg in Br., Herder, 1999, 191 p.

5. T. S. ELIOT, Appendice à *Notes towards a definition of culture*, III, dans *Christianity and Culture*, San Diego et al., Harcourt, s.d., p. 200.

Des héritiers sans testament ?

occidentale, ou plutôt mondiale. On l'a fait dans des tonalités diverses. La plupart du temps, dans un but apologétique, comme chez Chateaubriand, dont on nous a magnifiquement parlé ce matin. Parfois, plus récemment, c'est pour mettre sur le dos du christianisme toute sorte de catastrophes et pour expliquer comment le monde serait beau s'il n'y avait pas eu ce fâcheux accident, cette parenthèse peut-être sur le point de se refermer. On trouve ce genre d'accents par exemple chez Nietzsche, pour ne nommer que des auteurs à peu près respectables⁶.

L'ennui est que ce procédé entraîne des conséquences qui me semblent négatives. J'en citerai trois :

1) D'abord, si l'on parle de l'apport chrétien, il faudra mentionner aussi, si l'on veut être honnête, d'autres apports et dresser en parallèle un catalogue d'influences non-chrétiennes. Il faudra les classer selon des critères religieux (juives, païennes, etc.), géographiques (méditerranéennes, nordiques, etc.) ou ethniques (celtes, germaniques, slaves, sans oublier les hongrois, etc.). On juxtaposera donc des éléments hétérogènes et n'aboutira qu'à de la confusion. Un seul exemple : j'ai lu cet été, non sans rage, un de ces innombrables textes qui nous expliquent que l'Espagne musulmane, « al-Andalus » était, non seulement une civilisation raffinée et culturellement féconde, ce que personne ne nie, mais un paradis de la coexistence et de la tolérance mutuelle entre communautés, ce qui est une pure légende. L'auteur de l'article parlait des « techniques d'arrosage *des musulmans* » qui auraient assuré la richesse agricole de l'Espagne⁷. Pourquoi pas ? Mais pourquoi ne pas citer alors le « collier de poitrail des chevaux chrétiens », la « poudre des feux d'artifices confucianistes », ou les « chiffres des calculs hindouistes » ? Sans parler des deux physiques, « aryenne » et « juive », qui ont connu quelques années d'existence dans le discours nazi entre 1933 et 1945...

2) On devra peser et comparer les unes avec les autres les diverses composantes du point de vue de leur importance relative. Ce qui entraînera d'interminables palabres de marchands de tapis en vue de doser les pourcentages. Mille susceptibilités se feront jour, chaque groupe humain ayant tendance à se considérer comme issu des amours du génial Popov et de la petite marchande d'allumettes, en d'autres termes comme ayant tout inventé, et toujours été la victime de tous. D'où, à l'infini, des accusations réciproques et geignardes,

6. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, § 59; *KSA*, t. 6, p. 247-249.

7. A. ROTIVEL, *La Croix*, lundi 9 août 2010.

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Rémi Brague

chacun rappelant ses glorieuses contributions à la culture mondiale et exhibant ses bobos.

3) Enfin, on devra apprécier le caractère positif ou négatif de ces éléments, ce qui nous entraînerait là aussi dans des discussions sans fin. J'ai déjà rappelé l'ambivalence des apports culturels. Là aussi, un seul exemple : le christianisme et, avec lui, tout son arrière-fond vétérotestamentaire, ont d'abord été blâmés pour avoir retardé le progrès des sciences (les Lumières radicales et leur interprétation du procès Galilée). Ils ont ensuite été loués pour les avoir rendus possibles grâce à la désacralisation des puissances naturelles (Pierre Duhem, etc.) Enfin, ils ont été à nouveau blâmés comme responsables de la dévastation par la technique d'une nature que la Bible était censée avoir livrée à la convoitise d'Adam et de ses descendants⁸. Tout ceci en attendant le prochain coup de balancier...

Pour toutes ces raisons, on comprendra que je me garderai bien d'adopter ici une telle stratégie.

La « culture » comme nouveauté chrétienne

Je défendrai ici une thèse à la fois plus modeste et en même temps, au fond, mille fois plus raide. C'est l'avantage de n'avoir à sa disposition que peu de temps : on est obligé d'y aller carrément.

Je dis donc : *c'est le christianisme qui a inventé la culture*. Je ne veux évidemment pas asséner cette absurdité que la civilisation matérielle, la science, la littérature et les arts, et même la religion, n'auraient pas existé avant lui. Même un provocateur de mon genre ne risquerait pas une énormité de ce calibre. En revanche, je soutiendrai que l'idée de culture *en tant que telle*, d'une culture qui ne serait que culture et rien d'autre, est une invention du christianisme, et plus précisément de saint Paul.

Commençons par quelques mots sur ce que c'est, selon moi, que la culture⁹. La culture est essentiellement normative. Elle englobe

8. Lynn L. WHITE Jr., «The historical roots of our present day ecological crisis» [1957], republié dans *Machina ex deo. Essays in the Dynamism of Western Culture*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1968, p. 75-94 ; l'article de White est lui-même très nuancé, mais l'idée a été vulgarisée par des idéologues bien moins informés. Réponse dans l'étude érudite de Jeremy COHEN, «Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It». *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1989.

9. Voir mon «Y a-t-il vraiment deux cultures?», *Acta Philosophica*, II-16, septembre 2007, p. 285-294.

tous les domaines de l'activité humaine dans lesquels on peut distinguer une bonne manière de procéder d'une mauvaise. Bien entendu, « bon » et « mauvais » valent pour une culture donnée. Car ce qui permet de les distinguer, ce sont justement les différentes réponses qu'elles fournissent à certaines questions fondamentales, qui sont en gros les mêmes partout, car elles tiennent à la nature même de l'homme : comment communiquer avec les autres ? Qui ai-je le droit d'épouser ? Comment dois-je éduquer mes enfants et respecter mes parents ? Qu'ai-je le droit de manger, et comment faut-il le préparer ? Qu'est-ce qui mérite d'être admiré, respecté, imité ? Quels sont, en détournant de son contexte la belle formule du politologue américain Charles E. Merriam, les *credenda*, les *miranda*, et les *agenda*, les choses qu'il faut croire, celles qu'il convient d'admirer, et celles qu'il faut faire¹⁰ ?

Le champ de la culture est ainsi très large ; il va du plus sublime au plus humble, de la morale à la cuisine en passant par les règles de politesse, le beau style, le droit, etc.

En revanche, et comme pour compenser cette extension maximale, ma définition procède à une expulsion assez sauvage. Pour moi, la culture ne comporte *rien* de ce qui est purement savoir, description de la réalité. Cela vaut pour les sciences de la nature, mais aussi pour la connaissance historique. Le savoir, qu'il porte sur la nature ou sur l'homme, n'a en soi aucune valeur culturelle. Donc, attention ! Je ne privilégie en rien, parmi les « deux cultures » dont parlait C. P. Snow, le « littéraire » par rapport au « scientifique ». Car je refuse cette même valeur culturelle à l'érudition historique, littéraire, ou artistique, etc. À moins qu'elle ne prétende fournir des modèles à imiter, comme par exemple l'héroïsme des grands hommes ou le beau style des grands écrivains. Auquel cas elle cesse d'ailleurs d'être simplement factuelle pour prendre une valeur normative.

Le coup de rabot de Paul

Il me faut maintenant procéder à ce qui, à première vue, semblera un détour et réfléchir sur la révolution opérée par saint Paul.

Celle-ci ne consista pas à rejeter carrément le « joug de la Loi ». Ce qu'il rejeta réellement fut l'idée selon laquelle Dieu formule des règles de conduite. Paul conserva l'idée d'un système de règles, et

10. C. E. MERRIAM, *Political Power : Its composition and incidence*, New York, McGraw & Hill, 1934, p. 4.

même celle de l'origine divine de celles-ci. Seulement, il plaça cette idée à un autre niveau. Les normes ne sont pas dictées par Dieu par l'intermédiaire d'un prophète. Elles sont inscrites dans le « cœur » de l'homme, ce qu'il traduit, du sémitique au grec, par « conscience » (*syneidèsis*) (*Romains* 2,15). Si je puis ici appliquer une opposition anachronique, les normes ne relèvent pas du domaine de l'histoire, mais de celui de quelque chose comme la « nature », telle qu'elle est comprise comme créée par Dieu. Paul nomme d'ailleurs la nature comme principe d'action des païens qui, tout ignorants qu'ils soient de la Loi de Moïse, se conduisent pourtant « décentement » (*Romains*, 2,14).

Il me fallait enfoncer cette porte ouverte, car la révolution paulinienne fut comprise à contresens, du vivant même de Paul, comme une pure et simple anomie. C'est probablement Paul lui-même qui avait frappé la formule « tout est permis » (*panta <moi> exestin*). Il dut l'expliquer en ajoutant un codicille : « toutes les choses me sont permises, mais toutes ne sont pas expédientes (*sumpherei*) ; tout est permis, mais tout n'est pas constructif (*oikodomei*) » (*1 Corinthiens* 10,23 ; voir 6,12). Le « tout est permis » de Paul ne signifie donc pas que la limite entre le bien et le mal serait abolie, comme c'est le cas du fameux « tout est permis » (все позволено) qui constitue un véritable leitmotiv dans les discussions entre les frères Karamazov¹¹. En fait, la limite entre le bien et le mal entre lesquels il faut choisir ne perd rien de sa gravité, car elle n'est autre que celle qui sépare la vie de la mort. Le verset du Deutéronome qui présente le choix entre le bien et le mal comme un choix entre la vie et la mort (30,19) n'a rien perdu de son actualité.

La formule de Paul veut dire bien plutôt que cette limite n'est pas adéquatement exprimée par l'opposition du permis et de l'interdit. La vraie alternative est plutôt entre ce qui mène à la vie et ce qui mène à la mort. Dire que Dieu commande ou interdit certaines actions est une façon de parler qui convient à des enfants (voir *Galates* 3,24-25). Quand nous parlons à des enfants qui n'ont aucune idée de l'électricité, nous pouvons couper au plus court et leur dire : « ne mets pas la tige de fer de ton Mécano dans la prise, *c'est défendu !* ». Ce que nous voulons vraiment dire, c'est que c'est dangereux. Les choses sont permises parce qu'elles sont intrinsèquement bonnes, vivifiantes ; elles sont défendues parce qu'elles sont intrinsèquement mauvaises, mortifères.

11. Dostoïevski, *Братья Карамазовы*, I, II, 6, Moscou, ACT, 2006, p. 73 ; II, v, 5, p. 267 ; IV, XI, 4, p. 589 et 593 ; 5, p. 605 ; 8, p. 625 et 633 ; 9, p. 651 ; XII, 6, p. 699.

Des héritiers sans testament ?

L'idée fondamentale est que Dieu ne se met pas à notre place, ne remplace pas notre jugement sur la droite manière de procéder. Bien entendu, Il nous éclaire, Il nous rappelle quelques règles de base. Mais Il ne nous dicte jamais ce qu'il faut faire.

Ce qui resta après le coup de rasoir de Paul était le kit de survie minimal de l'humanité. Le contenu de ce nécessaire figurait déjà dans les sept commandements qui, selon les Sages du Talmud, furent donnés à Noé à la sortie de l'arche et dans les dix commandements donnés à Moïse¹². On pourrait même dire qu'il ne s'agit de rien d'autre que du Tao éternel sans lequel l'humanité ne pourrait tout simplement pas vivre une vie authentiquement humaine, ou peut-être même, ne pourrait pas vivre tout court¹³.

Le remplissement

Il est clair que ces règles élémentaires de correction ne suffisent pas pour répondre aux questions multiples qui se posent dans la vie humaine en ses dimensions personnelles et sociales. C'est pourquoi la Torah est loin de se réduire au Décalogue, mais comporte 613 commandements. C'est aussi pourquoi le judaïsme a développé en allant dans le détail toute une «démarche à suivre», si l'on peut traduire ainsi l'hébreu *halakhah*. L'insuffisance du kit minimal est déjà évidente en ce qui concerne les systèmes juridiques et l'organisation politique. Elle est encore plus flagrante si nous pensons aux différentes façons dont la vie humaine peut fleurir dans les différents domaines de la haute culture. Cela englobe la création artistique, le culte rendu à Dieu, le soin et le contrôle du corps, le raffinement des mœurs, etc.

Sur tous ces points, Paul n'a à peu près rien à dire, si l'on excepte certains principes de base, par exemple sur la nécessité d'un gouvernement politique envers lequel l'obéissance est un devoir (*Romains* 13,1). Quant aux autres éléments de la culture, Paul avait probablement une teinture de la littérature et de la philosophie populaire grecques. Il est capable de citer Aratos, Epiménide et Ménandre. Mais ses écrits ne trahissent guère d'*intérêt* pour ces questions. Néanmoins, la révolution religieuse qu'il introduisit

12. Respectivement *Sanhédrin*, 56b et *Exode*, 20,2-14.

13. Voir C. S. LEWIS, *The Abolition of Man or Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools* [1943], New York, HarperCollins, 2000, p. 18.

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Rémi Brague

a parmi ses conséquences les plus durables une attitude nouvelle envers la culture, que dis-je ? la naissance de l'idée même de culture.

Pourquoi ? Précisément parce que le christianisme de Paul manque d'un contenu normatif défini, parce qu'il est vide, il produisit un gigantesque reflux qui découvrit tout le champ des normes. Il lui fallait donc se remplir d'un contenu qu'il ne pouvait qu'emprunter au dehors. Le christianisme était ainsi obligé d'absorber ce qui était déjà disponible sur le marché des civilisations. Et c'est ce qu'il fit dès qu'il le put, d'abord avec la civilisation romaine, c'est-à-dire le système romain du droit et d'administration, avec en outre ce que le monde romain avait déjà emprunté à la civilisation grecque dans les domaines scientifique, littéraire, philosophique, etc. Cette absorption fut sinueuse et complexe. La culture « païenne » ne fut pas avalée d'un trait ; elle fut mâchée, soumise à bien des diastases, rejetée en partie. Il y aurait là toute une bibliothèque à écrire.

Pour Paul, la culture environnante était, comme il le dit en une formule récurrente, « grecque ». Or, je dis : il existe quelque chose comme la culture grecque depuis la révolution paulinienne seulement. Ce qui sans l'ombre d'un doute existait auparavant était la *paideia* grecque. Il s'agissait d'un style de vie global. Bien entendu, la *paideia* grecque incluait ce que nous appelons « culture », par exemple la littérature (Homère) et l'art, et même la culture physique. Elle était inséparablement, pour le dire dans le vocabulaire de Platon, gymnastique et « musique »¹⁴.

L'hellénisme auquel se heurtèrent les Maccabées ne se répandait pas dans les temples. Il semble d'ailleurs que les dieux rivaux du Seigneur d'Israël aient été plutôt les dieux ouest-sémitiques, les *be'alim* de Canaan, que les douze de l'Olympe¹⁵. L'hellénisme se répandait encore moins dans des écoles de philosophie. Le danger était perçu comme venant plutôt des gymnases (*I Maccabées* 1,14). Mais le bloc comportait aussi ce que nous appelons la « religion », un culte des dieux qui n'était pas acceptable pour les juifs, ni non plus pour les chrétiens. On pourrait ainsi poser l'équation : « Culture grecque » = *paideia* – religion.

Nous ne pouvons pas saisir l'essence de la révolution paulinienne en nous contentant de dire qu'elle construisit une synthèse entre le Grec et le Juif en permettant à l'élément grec d'entrer dans la synthèse chrétienne. Plus radicalement, elle permit en même temps

14. PLATON, *République*, III, 403c.

15. Voir E. J. BICKERMAN, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin, Schocken, 1937.

à l'élément grec de la culture, une fois nettoyé de sa dimension culturelle, de se développer comme tel, c'est-à-dire tout en conservant son altérité par rapport à la synthèse dans laquelle il entrait sans s'y dissoudre pour autant.

Ceci me permet, pour le dire en passant, de construire un pont entre mon livre sur la Loi de Dieu et un autre livre que j'ai écrit il y a presque vingt ans sur rien de moins que l'essence de la culture occidentale¹⁶. Pour exprimer la situation dans les concepts que j'ai proposés là-bas : la secondarité envers le judaïsme a rendu possible la secondarité envers l'hellénisme. Ou en d'autres termes, la culture grecque a pu être incluse et non pas digérée¹⁷.

Une culture sans le christianisme ?

Je puis maintenant me tourner vers la question qui m'a été posée. Je la rappelle : la civilisation sortie du christianisme peut-elle négliger la relation avec son héritage religieux ? En d'autres termes, et si l'on me permet une image d'ailleurs assez banale : une fois bâtie une culture que l'on pourrait à la rigueur qualifier de « chrétienne », sinon à cause de son contenu, du moins à cause de son origine, pourrait-on ôter l'échafaudage religieux qui en a permis l'édification ?

Que resterait-il donc sans le christianisme ?

1) Il y aurait encore de la science. Il est possible que la naissance de la science de la nature ait été rendue possible par la Bible, en dernière instance et à travers toute une série de médiations. C'est ce que je viens de rappeler. Mais il y a beau temps que la science a pris son indépendance de la théologie, et même de la foi. Elle pourrait sans doute continuer sur son erre, indéfiniment, et avec elle la technologie qu'elle rend possible.

Peut-être verrait-on disparaître l'intérêt pour la *vérité* en tant que telle. Il faut en effet croire que la vérité est bonne, voire belle, pour pouvoir l'aimer. Et cette croyance est, Nietzsche l'a bien vu, la dernière lueur d'un feu allumé par Platon et par le christianisme qui en est, selon le même auteur, la vulgarisation¹⁸. Un mathématicien

16. Voir mon *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999, puis *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005.

17. Voir mon « Inclusion et digestion. Deux modèles d'appropriation culturelle », dans *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, La Transparence, 2006, p. 187-204.

18. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, V, § 344 ; KSA, t. 3, p. 577.

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Rémi Brague

de haute volée, Laurent Lafforgue, médaille Fields, l'a récemment rappelé dans une conférence que j'ai trouvée proprement géniale¹⁹.

Cependant, d'une part, on peut se demander si l'on a vraiment besoin de l'idée de vérité. N'est-elle pas la racine de tous les fanatismes ? Ne pourrait-on la remplacer par la démocratie (Richard Rorty), ou par une « pensée faible » (Gianni Vattimo)²⁰ ? Et d'autre part, la technologie que la science rend possible continuerait sans doute à constituer le meilleur garant d'une survie de la science, parce qu'elle en est la meilleure publicité. Elle permet en effet l'accroissement des commodités disponibles et un confort toujours plus grand.

2) Sans le christianisme, il y aurait encore de quoi organiser un ordre social viable. Les sociétés traditionnelles faisaient reposer celui-ci sur des coutumes fondées sur et garanties par un ordre cosmique qu'elles étaient censées imiter. Cela a disparu sous l'action de divers facteurs.

Mais, en contrepoint, la philosophie politique moderne, depuis Hobbes, a réussi à faire reposer le vivre-ensemble humain sur des bases immanentes. Il suffit en effet de se mettre d'accord sur une sorte de pacte de non-agression mutuel, chacun s'abstenant de faire tort à son voisin afin d'en recevoir en retour l'assurance que celui-ci ne l'attaquera pas. La pensée moderne parvient de la sorte à faire dépendre le lien social de l'intérêt bien compris de chaque individu, lequel cherche avant tout, d'abord sa propre conservation, ensuite son confort.

En revanche, elle souffre d'un défaut qui me semble dirimant : elle n'a rien à dire sur la question de la poursuite ou de l'interruption de l'aventure humaine²¹. Pour elle, l'existence de l'homme sur cette terre n'est ni un bien ni un mal. Et elle a raison, car l'homme n'a pas le droit de se prononcer sur sa propre légitimité sans être juge et partie. Pour pouvoir dire quelque chose sur la valeur de celle-ci, il faut en effet se placer d'un point de vue extérieur à l'humain et faire intervenir un principe créateur capable d'affirmer que ce qu'il a créé est « très bon » (*Genèse* 1,31).

19. L. LAFFORGUE, « Le Christ est la vérité, fondement d'un enseignement catholique », conférence tenue à Poissy à la session annuelle de l'ADDEC, le 19 novembre 2009. Accessible sur la page personnelle de l'auteur : <http://www.ihes.fr/~lafforgue/textes/ChristVeriteEnseignementCatholique.pdf>

20. Voir mon « Possiamo amare la verità ? », *Philosophical News : La verità*, 2011, p. 48-52.

21. Voir mon *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, 2011.

3) Y aurait-il encore de la culture ? Il se peut très bien que le business universitaire continue sur sa lancée et produise de l'érudition historique, littéraire, artistique, etc. Mais la culture, telle que je l'ai définie, est un système de normes. Celles-ci visent toutes à assurer la pérennité de l'homme et de l'humain. Elles le font à deux niveaux. D'abord au niveau le plus humble, celui du substantif : interdire le meurtre, demander que l'on respecte ses parents, c'est aussi permettre la survie de l'homme comme espèce. Les normes promeuvent ensuite ce qui fait que l'homme est humain, au sens valorisant de cet adjectif. Elles varient selon les différentes aires culturelles, celles-ci ne se faisant pas toutes la même idée de ce qui ennoblit l'homme et le rend véritablement humain.

La religion, telle que la comprend le christianisme, n'intervient pas au niveau de la culture en proposant des normes spécifiques. Elle se contente de dire qu'il est bon qu'il y ait de l'humain. Cette « bonté » de l'humain n'est pas d'ordre moral, mais d'ordre métaphysique. Non le bien du « faire », mais le bien de l'Être. Cette « bonté » est le fondement de possibilité de toutes les « bontés » morales, esthétiques, sociales, et autres. Il faut d'abord être convaincu de ce qu'il vaut la peine de poursuivre l'aventure humaine pour chercher les moyens les plus susceptibles d'assurer cette perpétuation.

J'ai dit : la religion, telle que la comprend le christianisme. Le christianisme ne se contente pas d'affirmer la bonté de l'humain de façon théorique. Il va jusqu'à lui faire confiance dans la pratique, ce qui est plus difficile. Il laisse l'homme inventer, selon les âges et les lieux, selon les climats et les tempéraments, sa façon à lui de monnayer le Décalogue, quitte à l'avertir quand il s'en écarte. En un mot, il laisse la culture être la culture, être toute la culture, mais n'être que la culture.

Ainsi donc, une culture qui s'écarterait du christianisme pourrait-elle continuer à n'être qu'une culture ? Je crains qu'elle ne cherche spontanément à se refonder sur du religieux, quelle que soit la couleur de celui-ci et quel que soit son aloi. Ce qu'on appelle le fondamentalisme est une tentative de ce genre : ce serait la religion qui devrait nous dire si Darwin a raison ou tort, quoi manger ou comment nous habiller. Alors qu'il existe d'autres instances dont la compétence est autre que la sienne, et qui, dans ces cas, font bien leur travail, comme la biologie, la diététique ou la mode.

Qu'une culture ne soit rien d'autre qu'une culture est au fond un phénomène paradoxal. Le rapport chrétien à la culture est, je l'ai rappelé, plutôt une exception qu'une règle, même si, tombés quand nous étions petit dans une marmite de christianisme, il nous apparaît

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Rémi Brague

comme une évidence. Rien n'est plus tentant que de chercher à légitimer les normes en convoquant à cet effet la source la plus sublime, et de faire reposer sur l'homme le poids écrasant du divin. C'est aussi de ce poids que nous délivre le christianisme : au sacré il substitue le saint, il remplace le sacré qui demande par le saint qui libère.

Conclusion

Je répondrai donc à la question initialement posée comme suit : il existe une culture qui a reçu la marque du christianisme. Elle est présente dans le monde occidental et, sous certains de ses aspects, dans le monde entier. Elle vaut la peine d'être promue, dans la mesure où elle contient des principes de civilisation (renonciation à la violence, promotion de la justice, etc.) qu'elle a elle-même plus ou moins observés, et qui méritent en tout cas d'être encore mieux appliqués. Faut-il la défendre parce qu'elle serait chrétienne ? Le christianisme, là où il est le plus purement lui-même, à savoir comme religion, avance des arguments qui demandent à être appréciés à leur propre niveau : sa conception de Dieu, de la création, du rapport de l'humain au divin. Mais il est une chose que le christianisme, dans le sillage de l'Ancienne Alliance, est peut-être le seul à pouvoir fournir. Et cette chose, c'est le fondement dernier de la culture. Si celle-ci est la façon dont l'humain parvient à sa floraison, le christianisme sait, avant toute tentative pour cultiver la plante humaine, pourquoi il est bon qu'elle pousse sur la terre.

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants, deux petits-enfants. A enseigné la philosophie médiévale à l'Université de Paris-I et est actuellement professeur de philosophie de la religion à l'Université de Munich. Membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Derniers livres parus : *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008 ; *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2008 ; *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, 2011.

Jean DUCHESNE

Le culte, fait culturel

Affirmer que le culte est un élément ineffaçable et constitutif de la culture, c'est une manière de prendre à l'envers notre sujet d'aujourd'hui. En effet, ce qui caractérise le « christianisme culturel », c'est le constat que les données de la foi chrétienne appartiennent à la culture, même si leur place paraît devenir inexorablement de plus en plus marginale au fil de l'histoire. Cependant, si la foi fait partie de la culture, il s'ensuit que celle-ci est plus grande, plus vaste, plus englobante. Du coup, il peut être contesté que les expressions de religiosité lui soient vraiment essentielles. Finira-t-elle par s'en passer ? D'aucuns le prédisent tandis que d'autres le redoutent.

Or le rapport s'inverse si le regard est porté de l'intérieur du christianisme¹. Le mystère du Christ occupe alors une position non plus secondaire et datée, mais absolument centrale et même inexpugnable. Ce n'est plus un contenu (participe passif et passé) parmi d'autres dans la culture, mais le contenant (participe présent et actif) – non pas au sens d'une enveloppe servant à emballer n'importe quoi, mais à la manière d'un moule qui donne des formes, d'un logiciel qui traite des données brutes ou d'un programme génétique qui recèle en germe ou en puissance ce qui mérite de ne pas se perdre.

Cette fécondité originelle et permanente se manifeste d'abord et directement dans le culte. Mais les célébrations retentissent bien au-delà de leur champ propre, dans toute la culture. Elles ne font pas

1. Comme chez Chateaubriand de façon exemplaire, ainsi que l'a montré Nicolas Perot.

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Jean Duchesne

qu'actualiser à travers les rites l'autorévélation de Dieu, la venue, le sacrifice et la Résurrection de son Fils. Car ce qui est accompli et vécu là nourrit la perception du monde et de l'existence, oriente l'intelligence et les comportements plus sûrement que les systèmes de pensée et la morale qui en découlent. C'est l'inspiration de productions artistiques de toutes sortes, et même celles qui n'ont pas pour but de servir la piété s'en trouvent éclairées. Pour parodier Térence, *nil humani a Christo alienum credimus*² : la foi nous enseigne que rien de ce que font librement les hommes n'est étranger au dessein de leur Salut par la Croix.

Toutefois, l'intégration des multiples développements de la culture dans une optique chrétienne n'est pas toujours évidente. Il n'est pas rare que des productions artistiques contredisent explicitement cette assomption, laquelle relève de la foi et non du démontrable honnêtement irrécusable. Nous ne sommes plus, comme au Moyen Âge, en régime de chrétienté. Si bien que la question qui nous est posée aujourd'hui est de savoir comment concilier les deux approches qui viennent d'être sommairement opposées, et d'abord si c'est simplement possible.

Pas de culture sans culte

La première remarque à présenter est qu'il n'existe pas de culture sans culte, même si c'est sous des formes implicites et dégénérées. Le XX^e siècle a peut-être été celui de la sécularisation. Mais même les sociétés les plus féroce­ment athées ont organisé des rassemblements de style indéniablement liturgique, avec défilés militaires, discours, fanfares, chants patriotiques ou partisans, mises en scène et gestes symboliques au lieu de processions cléricales, sermons, cantiques, grandes orgues et rituels sacramentels, et puis des drapeaux et des portraits géants de héros à la place des croix et des statues de saints...

Sur un mode moins sinistre, les sports donnent également dans le cérémonial. Un sommet est atteint avec les Jeux olympiques : la flamme apportée par des relayeurs dont le dernier est une célébrité, tout le monde debout pendant le serment prononcé au nom de tous les participants par un autre champion promu à une espèce de prêtrise... Et tout au long de l'année, les stades, les pistes et même les routes

2. Le vers 77 de l'*Héautonimorouménos* du poète comique latin TÉRENCE (II^e siècle avant Jésus-Christ), est : *Homo sum et nil humani a me alienum puto* (« Je suis homme et je pense que rien d'humain ne m'est étranger »).

pendant le Tour de France sont des temples où les foules se rendent en pèlerinage pour aduler les dieux fabriqués par toute une chaîne d'industries spécialisées. Les gens rapportent chez eux, pour leurs dévotions privées, posters, maillots et gadgets-souvenirs, qui ont un peu la même fonction que les chapelets, médailles et images pieuses de tel ou tel sanctuaire. Les supporters s'organisent en clubs qui sont autant de confréries de zélateurs.

Dans la sphère scolaire et universitaire, la distribution des prix a disparu, mais le goût revient des séances académiques et des toges professorales. Dans le domaine culturel, on n'hésite pas à parler de culte à propos d'œuvres récemment devenues classiques (« film-culte », « BD-culte », etc.). Il arrive qu'on n'ait pas peur de reconnaître en certains artistes ou vedettes des idoles, avec des *fans* qui pourraient aussi bien être appelés des adorateurs et qui forment comme des sectes avec leurs rites.

Toute cette culture, quelle soit populaire ou élitiste, ne produit pas que du rêve et des mythes interprétatifs ou identitaires. Elle secrète invinciblement ce qu'on ne peut guère nommer autrement que du culte. Un autre exemple est la résilience de la franc-maçonnerie avec ses « tenues » et ses degrés initiatiques. On parle un peu partout de grands-messes, et ce sont au moins des substituts de messe.

Tout ceci signifie que les expressions de religiosité sont irréprensibles. Lorsqu'un événement ou une occasion paraît avoir une portée qui ne se laisse pas complètement expliquer et qui dépasse ce qui en est immédiatement expérimentable, on cherche à solenniser, à marquer qu'il y a là quelque chose de l'ordre de ce qu'on est bien obligé de désigner comme transcendant ou sacré. On le voit bien lors de mariages, de naissances ou de décès, parce que dans ces cas-là, même sans avoir la foi, on sait que l'église offrira une prestation moins pauvre, plus suggestive que la mairie, la maternité ou le crématorium.

Une revanche de la nature sur la culture

C'est un phénomène plus étrange qu'il peut sembler à première vue. Car on a là, de quelque manière, une revanche de la nature sur la culture. « Chassez le cultuel, il revient au galop », pourrait-on dire pour parodier Horace et Destouches, en substituant sans violence « cultuel » à « naturel » au seul prix d'une belle diérèse³. Un besoin

3. La diérèse consiste à dissocier deux voyelles et ici à prononcer « cultu-el » en trois syllabes (de même que « naturel ») pour faire un alexandrin calqué sur celui

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Jean Duchesne

inhérent à l'humanité lui fait recourir à des rites existants sans forcément adhérer à tout ce qu'ils véhiculent, ou l'amène à en inventer de nouveaux sans pour autant que cela produise des visions cohérentes ni autre chose que des phénomènes sociaux marginaux.

La culture contemporaine est donc émiettée et ne comprend le culte que de façon le plus souvent implicite et anarchique. Les diverses sciences humaines et aussi la littérature – par exemple Vercors dans *Les Animaux dénaturés* en 1952 – ont mis en lumière que l'être humain est à la fois social, charnel et métaphysique. L'exigence de ces trois dimensions est assumée, aux niveaux non seulement spéculatif et privé, mais également collectif et concret, dans le culte comme dans la culture. Les deux s'avèrent ainsi inséparables sous peine de mutiler l'humanité

En rigueur de terme, l'un et l'autre sont d'ailleurs issus de la même matrice : le verbe latin *colere*, dont le supin est *cultum*, et qui signifie «cultiver», «soigner», «honorer» mais aussi «habiter» un lieu, ce qui a donné «colon» et «colonie». Par-delà son fondement agricole comme mode civilisateur de subsistance⁴, la culture est de la sorte ce qui permet à l'homme de coloniser son environnement spatial et temporel, de le connaître afin de le gérer et d'y agir. Elle n'est pas seulement ce que l'on *sait* ; elle est aussi, et indissociablement, ce que l'on *fait*, en sachant ne pouvoir tout maîtriser et en s'interrogeant sur l'au-delà insaisissable où la vie s'insère.

Même si la réponse à ce questionnement est dubitative ou négative, voire négatrice, ce questionnement suscite toujours du culte, c'est-à-dire des activités dont la motivation n'est pas uniquement utilitaire. Dans cette perspective, le mot «liturgie» prend tout son sens. Il vient du grec *leitourgia*, «service pour le bien commun des citoyens». Comme partie intégrante et inévitable de la culture, comme réception de tout ce qui est culturel au sens large du mot, le culte correspond à un besoin fondamental de l'humanité.

de Philippe NÉRICAULT dit DESTOUCHES (1680-1754) dans sa comédie de 1732, *Le Glorieux* : «Chassez le naturel, il revient au galop». C'était la reprise d'un adage du poète latin HORACE (65-8 avant Jésus-Christ) : *Naturam expelles furca, tamen usque recurret* – «Tu auras beau chasser la nature à coups de fourche, elle reviendra toujours» (*Épîtres*, I, X, 24).

4. CICÉRON semble avoir été le premier à relever l'analogie entre l'agriculture et la culture humaine et sociale : «Un champ, si fertile soit-il, ne pourra rien produire s'il n'est pas cultivé, et il en va de même pour l'humanité si on ne l'instruit pas» (*Tusculanes*, II, 13).

Marginalisation du culte chrétien

Dans ces conditions, le défi qui nous est lancé est de comprendre pourquoi le culte chrétien n'est plus considéré comme un composant essentiel de la culture d'aujourd'hui en Occident, ou – pour le formuler avec quelque agressivité caricaturale – pourquoi la messe semble menacée de n'appartenir bientôt plus qu'à la culture d'un ghetto.

À cet égard, le pessimisme est peut-être prématuré. De même qu'en novembre 1918 personne n'a protesté lorsque le gouvernement, anticlérical en tête, s'est présenté à Notre-Dame de Paris pour un *Te Deum* de victoire, nul n'a été choqué qu'en août 1944 le général de Gaulle, après avoir descendu les Champs Élysées, dépasse la place de la Concorde et longe la Seine jusqu'à la cathédrale pour y entrer et s'agenouiller. Plus près de nous, en janvier 1996, lorsque le président Mitterrand est décédé, indépendamment de ses obsèques célébrées dans une relative intimité à Jarnac par Mgr Dagens, on n'a rien trouvé de mieux, pour rendre hommage à l'illustre défunt, qu'une messe toujours à Notre-Dame en présence de tous les grands de ce monde.

René Rémond a fait observer qu'aucune institution en France ne rassemble aussi régulièrement autant de monde que l'eucharistie dominicale des paroisses⁵. Il existe d'autres faits inséparablement culturels et culturels qui sont au moins quantitativement non négligeables, mais dont les miroirs universitaires aussi bien que médiatiques peinent à capturer et répandre l'image : les pèlerinages, à commencer par Lourdes, les pôles d'attraction et de rayonnement que constituent les abbayes et monastères...

Il n'empêche que la perception de la messe comme source et sommet culturel non seulement de la vie chrétienne, comme l'a rappelé Vatican II⁶, mais encore de la culture, a été sérieusement brouillée et atténuée. Les explications ne manquent pas.

I. En premier lieu, les avancées scientifiques et technologiques ont fait reculer l'ignorance et l'insécurité qui poussent à se concilier les bonnes grâces de mystérieuses forces supérieures. Le sens du sacré n'a pas été éliminé – ce serait « contre nature », comme on vient de le suggérer –, mais il est routinièrement refoulé comme superstitieux, obscurantiste, ringard, etc.

5. René RÉMOND, *Le Christianisme en accusation*, DDB, Paris, 2000 et *Le nouvel antichristianisme*, *ibid.*, 2005.

6. *Lumen gentium*, 11.

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Jean Duchesne

2. Deuxièmement, dans le sillage du progrès matériel, les moyens de produire quelque chose d'à la fois important et beau et de l'apprécier ont changé. Autrefois, l'église du village était pratiquement le seul lieu où la population majoritairement rurale pouvait se réunir, où était évoquées et illustrées des merveilles, et où l'on chantait ensemble. Dans les villes nouvelles, les bâtiments publics les plus remarquables ne sont pas des lieux de culte. Musées, spectacles et concerts sont aisément accessibles à tous. Des enregistrements de musique de toutes sortes sont à disposition, si bien qu'on ne chante plus guère, et qu'à la messe du dimanche, et c'est un problème abandonné aux bonnes volontés plus ou moins compétentes et douées. Chorales et orchestres louent des églises souvent désormais sans chœurs ni organiste pour jouer laïquement *Passions*, *Requiem* et *Messes* : symptôme d'un divorce entre culte et culture.

3. Enfin, la pratique religieuse a elle-même évolué. Depuis le renouveau spirituel et même mystique du Moyen Âge, elle s'est intériorisée et les observances formelles sont peu à peu devenues des expressions de la foi vécue au lieu d'en être avant tout l'origine à travers les grâces sacramentelles qu'elles dispensent. Un tel rééquilibrage était légitime. La Réforme et la « modernité » ont cependant accentué l'adhésion personnelle au détriment du ritualisme et du légalisme. Si bien que les schismes successifs au sein du protestantisme finissent par donner, particulièrement aux États-Unis, des assemblées qui sont plus proches de *meetings* profanes et des *happenings* que de célébrations véritablement liturgiques.

On a là une application inattendue du vieil adage : *lex orandi, lex credendi*⁷, autrement dit ici : le contenu de la foi est conditionné par les formes qu'on réussit à lui donner. Si la liturgie n'éveille pas de sentiments, on est tenté d'en conclure qu'on ne croit plus en rien, et d'en voir la preuve dans l'ennui éprouvé à la messe parce que tout bêtement on n'y comprend pas grand-chose. Et si la foi qui s'exprime est une sélection dictée par des élans particuliers et circonstanciels, les rites perdent leur portée universelle, leur accessibilité objective pour ceux dont la foi subjective est hésitante ou incertaine ou qui sont (comme on disait il n'y a pas si longtemps) « en recherche ».

7. Attribué à CÉLESTIN I^{er}, pape du v^e siècle.

Le temps des idolâtres qui se croient iconoclastes

Devant cet effacement de la foi du charbonnier qui accepte sans états d'âme les prescriptions de l'Église sur la pratique religieuse en même temps que les commandements confiés à Moïse et les Béatitudes, les Écritures ne nous laissent pas désarmés. Elles invitent à n'être pas surpris que du culte persiste dans la culture déchristianisée, parce que l'alternative qu'elles dévoilent n'est pas entre d'une part la reconnaissance d'une transcendance et de l'autre l'athéisme ou l'agnosticisme, mais entre d'un côté l'adoration du seul vrai Dieu et en face le paganisme, qu'il soit conscient ou non.

Certes, nos contemporains haussent les épaules lorsqu'ils s'entendent accuser d'idolâtrie. Que la religiosité primitive ou naturelle qui se manifeste dans les aspects culturels de la culture contemporaine ne soit pas substantiellement différente des rites abominables que le peuple élu a combattus, nous pouvons le reconnaître, mais pas le faire admettre, parce que les objets de vénération ne sont plus en intention les mêmes : les ploutocrates modernes nieront qu'ils se prosternent devant Mammon (ou d'ailleurs devant qui que ce soit). Et les *fans* de telle ou telle *star* savent bien que leur idole n'est pas divine ; ils se satisfont seulement de faire semblant, en s'imaginant ne pas se duper eux-mêmes.

Il est alors vain de dénoncer un paganisme lorsque le sens du sacré est émoussé ou rejeté. Mais alors, qu'honorent donc les élans culturels de la culture actuelle, dont l'originalité est de valoriser la dérision, l'irrespect, la transgression ? Comment montrer à des iconoclastes qu'ils sont idolâtres ?

Une solution à cette énigme de la culture contemporaine transparaît dans les deux premiers vers du dernier couplet de *La Marseillaise*, qui font chanter :

«Amour sacré de la patrie,
Conduis, soutiens nos bras vengeurs».

Ces deux octosyllabes, qui semblent anodins, s'avèrent, à y regarder de plus près, terriblement révélateurs. En effet, ce qui est sacré ici, ce n'est pas la patrie, mais l'amour qu'on lui porte. Et cet amour, en même temps qu'il construit une identité filiale, est destructeur puisqu'il pousse à punir ce qui le contrarie. Autrement dit, ce sont des sentiments qui s'installent sur les autels et démolissent en le profanant ce qui pourrait les concurrencer, afin de s'autocélébrer sous des formes qui s'imaginent en vain n'être pas culturelles.

Savoir et faire

Ceci nous conduit à nous examiner nous-mêmes. Nos liturgies sont-elles propres à imprégner la culture contemporaine ? Ceux qui voient un bout de messe à la télévision ou mettent pour une fois les pieds dans une église à l'occasion d'un mariage ou d'un enterrement, perçoivent-ils que ce qui s'accomplit là dépasse infiniment ce qui peut en être approprié ? Qu'est-ce qui leur donnera l'intuition que le mémorial de la venue du Fils de Dieu, de sa Passion et de sa victoire sur la mort transfigure l'événement dont ils sont les témoins, approfondit l'horizon et renouvelle radicalement le paysage ?

Nous pouvons nous poser d'autres questions. Par exemple, la formation initiale mais aussi continue du clergé comporte-t-elle, en sus d'un travail spirituel et intellectuel qui est certainement indispensable, une préparation et des mises à jour suffisamment réfléchies et pratiques à la mission spécifiquement sacerdotale et au maniement des symboles ? Il y va de la place du prêtre non pas dans la société, mais dans la culture. Non pas seulement comme chef de communauté, comme notable ou comme gourou, mais comme « ministre du culte » (ainsi que le formule non sans lucidité la législation d'inspiration anticléricale), c'est-à-dire comme *hiereus*, comme envoyé personnel du Christ, le sacrificateur parfait de l'*Épître aux Hébreux*⁸. C'est une figure qui remonte, jusque dans la nuit des temps, non pas au sorcier ni même au chaman, mais à la personnalité royale qui, dans le Premier Testament, transparaît en Melchisédech avant d'être identifiée comme le Messie dont la puissance n'est pas uniquement sociale ni même spirituelle, mais établit le culte, c'est-à-dire la relation au seul vrai Dieu, dans la pureté sans laquelle il demeure idolâtre et vain.

Et nous laïcs, appelés à participer à la liturgie sans y jouer les premiers rôles, sommes-nous convaincus que le christianisme ne se résume pas à une philosophie fondant une vie intérieure et une morale motivant le témoignage, mais repose d'abord sur des sacrements, des rites et des observances qui imprègnent toute la culture et y répondent à des besoins fondamentaux ? Tout culte a un caractère à la fois public et initiatique. Certes, nous célébrons portes ouvertes. Mais cela suffit-il ? Sommes-nous sûrs que notre participation à la culture répand l'information nécessaire à l'accès aux mystères de la foi ?

8. *Hiereus* en grec signifie « sacrificateur ». Dans l'*Épître aux Hébreux*, voir toute la partie centrale : 3,1 à 10,25. Sur Melchisédech, voir *Genèse* 14,18-20 ; *Psaume* 110 (109), 4 ; *Hébreux* 7,1-3.

Pour ne pas esquiver nos responsabilités, demandons-nous encore : allons-nous à la messe pour exprimer ce que nous croyons, voire pour le vérifier, ou pour répondre à l'appel de Dieu ? Il ne s'agit pas simplement de *savoir* ce qu'il nous dit, mais plutôt de découvrir ce qu'il *fait* pour nous – qui est, peut-on reconnaître, l'œuvre de l'art le plus sublime, à la fois le matériau et le principe ou le prototype de toute création rédemptrice. Cette conjonction du savoir et du faire, c'est la définition même de la culture qui nous est donnée. Et il y a plus, car nous sommes associés à cette connaissance-action, non seulement dans la liturgie où Dieu lui-même (et non pas nous tout seuls) l'actualise, mais encore au-delà : dans les productions qui illustrent et concrétisent le mystère du Salut par la Croix, ou du moins sont infailliblement situables par rapport à cette référence ultime.

Du sacrifice à l'eschatologie

Tout ceci suscite cependant une autre question, qui est inévitable : sommes-nous assez clairs sur la notion, désormais peu évidente et pourtant décisive, de sacrifice ? En l'occurrence, la meilleure ressource demeure vraisemblablement *Le Rite et l'homme* du P. Louis Bouyer⁹. Je ne puis qu'y renvoyer, en me contentant de rappeler qu'il ne s'agit pas de fabriquer du sacré par une immolation, mais d'avoir part à la vie de Dieu sans s'emparer de tout ce qu'il donne et au contraire en le lui remettant afin de le recevoir avec la même gratuité. Du fait de l'inégalité, creusée en abîme par la présomption originelle, entre le Créateur et les créatures pourtant faites à son image, cet échange est irréalisable – à moins que le Fils prenne chair, s'offre à son Père comme il se reçoit de lui de toute éternité et en soit glorifié, envoyant leur commun Esprit afin de permettre aux humains d'entrer à sa suite dans cette relation de don réciproque.

Un dernier mot, pour tenter d'aller jusqu'au bout – jusqu'à l'*Eschaton*, la fin des temps, l'éternité bienheureuse. Le bonheur dont le Christ donne l'espérance n'implique la disparition ni du culte

9. Louis BOUYER, *Le Rite et l'homme*, collection «Lex orandi», Cerf, Paris, 1962 ; réédition 2009. On y trouvera également l'étude de la figure du roi-prêtre comme distincte de celles du sorcier et du chaman, ainsi qu'une présentation de l'Eucharistie comme rite sacrificiel comblant et dépassant les attentes humaines que l'anthropologie peut analyser. Voir à défaut ce qui est résumé dans notre *Louis Bouyer*, collection «Penseurs chrétiens», Artège, Perpignan, 2011, p. 28-34.

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Jean Duchesne

ni de la culture, mais que l'un et l'autre ne feront plus qu'un. Car voir Dieu face à face, dans une allégresse qui ne sera pas désincarnée (si nous croyons à la résurrection de la chair), donnera également d'admirer sa création enfin récapitulée et pacifiée sans que rien n'ait disparu dans l'oubli, c'est-à-dire dans les errances de la culture qui s' imagine pouvoir se passer de culte.

Né en 1944, marié, cinq enfants, neuf petits-enfants, Jean Duchesne est co-fondateur de l'édition francophone de *Communio*. Exécuteur littéraire du P. Louis Bouyer et du cardinal Lustiger. Dernières publications : *Petite histoire d'Anglo-Saxonnies*, Presses de la Renaissance, Paris, 2007 ; *Morceaux choisis de l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France d'Henri Bremond*, Presses de la Renaissance, Paris, 2008 ; *Histoire sainte racontée à mes petits-enfants*, DDB-Parole et Silence, Paris, 2008 ; *Histoire de Jésus et de ses apôtres racontée à mes petits-enfants*, DDB-Parole et Silence, Paris, 2010 ; *La Pensée de Louis Bouyer*, Artège, Perpignan, 2010.

Nicolas PEROT

La déchristianisation n'est pas une nouveauté

Chateaubriand et la modernité

Chateaubriand n'est pas un auteur lu. Sa fortune scolaire, la structure de ses premiers ouvrages, leur inégale qualité, leur longueur, la genèse même de son écriture ont conduit à le lire par extraits. Dans la sélection de ces extraits, certaines pages pourtant essentielles n'ont donc jamais été lues. Et ce mode de lecture ne fait pas droit aux grands desseins, alors que Chateaubriand est un auteur de grandes entreprises et de grand dessein : *Génie du Christianisme*, *Les Martyrs*, *Mémoires d'Outre-Tombe*. Le malentendu a commencé très tôt, avec la mode de René. L'échec le plus retentissant est celui de l'œuvre pourtant la plus incontestable : on connaît le mot de Jules Hetzel sur les *Mémoires d'Outre-Tombe* : « Il ne mourra de Chateaubriand que la mode de son temps. *Les Mémoires d'Outre-Tombe*, mal publiés, mal lus, mal jugés sont une œuvre à se lécher le museau. » (cité in éd. La Pochothèque, tome I, p. 33). Sa carrière littéraire se clôt en 1844 avec cette fulgurante *Vie de Rancé* qui suscita aussi bien la totale incompréhension littéraire d'un Sainte-Beuve que la fureur durable des ecclésiastiques, avant de revenir à la mode dans les années 1960, mais en circonscrivant soigneusement son intérêt à la simple littérature sans trop de portée philosophique ni spirituelle. Il n'a jamais été question, par exemple, de prendre cet explicite acte de contrition au pied de la lettre. Tout se passe donc comme si le grand dessein de Chateaubriand avait été posé en termes incompréhensibles pour nous, mais incompréhensibles davantage encore pour ses contemporains. Or cette incompréhension se cristallise en grande partie autour de la question de la religion de

Chateaubriand ; l'anticonformisme de ses positions a toujours mis mal à l'aise quand il s'est agi d'assigner une place à celui qui avait été consacré « chantre du christianisme » avec le *Génie* dans la culture contemporaine. Il n'est que de relire les dernières lignes de la *Vie de Rancé* pour prendre la mesure du malaise que peuvent induire l'écriture géniale et la pensée subtile de Chateaubriand. C'était une sorte de « Génie du Trappisme » qui venait parachever une vaste entreprise apologétique avec ce qui, de la tradition catholique, paraissait le moins défendable aux yeux du monde, et même aux yeux de maints ecclésiastiques d'après la Révolution : l'institution monastique. Or, cette *Vie de Rancé* s'achève sur des lignes étranges :

« Les nouveaux ermites de la Trappe sont parfaitement conformes à ceux qui habitaient ce désert en 1100 : ils ont l'air d'une colonie du Moyen Âge oubliée ; on croirait qu'ils jouent une scène d'autrefois, si en s'approchant d'eux on ne s'apercevait que ces acteurs sont des acteurs réels, que l'ordre de Dieu a transportés du XI^e siècle jusqu'au nôtre. La crypte de Sparte était la poursuite et la mort des esclaves ; la crypte de la Trappe est la poursuite et la mort des passions. Ce phénomène est au milieu de nous, et nous ne le remarquons pas. Les institutions de Rancé ne nous paraissent qu'un objet de curiosité que nous allons voir en passant » (Pléiade, p. 1153).

Il n'est pas impossible qu'une telle conclusion soit à considérer comme une « fantaisie », assez typique du dernier Chateaubriand, et d'une ironie très romantique. Mais il est vrai aussi qu'on a souvent compris le christianisme de Chateaubriand dans un goût plus général des ruines, simple effet de mode et d'anti-conformisme réactionnaire. C'est ainsi qu'on a pu dire que le Dieu de Chateaubriand n'était que « le maître de l'immense, ou le prince du rien » (Jean-Pierre Richard, *Paysage de Chateaubriand*, Paris, Seuil, 1967, p. 39). On peut grâce à cela, lire de manière simple l'ironie de cette pointe finale sur les Trappistes, clore la question de la religion de Chateaubriand et sauter ainsi bien des pages de ses trop longues œuvres.

Le vieil homme est peut-être encore là pour le *Génie*. Je n'en crois rien pour la suite. Plus le vieillard avance, plus l'homme nouveau se dessine.

L'unité de l'œuvre de Chateaubriand, des tâtonnements de l'*Essai* (1797) aux derniers chapitres des *Mémoires d'Outre-Tombe* (1841), se définit autour de cette conviction très forte que le christianisme – et non toute religion, et non pas le protestantisme, mais surtout le christianisme catholique – est non seulement créateur de culture

————— *La déchristianisation n'est pas une nouveauté* —————

mais *est* la vie même de la culture. Cette conviction s'accompagne logiquement d'une visée apologétique constante vis-à-vis d'un siècle qui ne pense pas ainsi, car la déchristianisation n'est pas une nouveauté. Chateaubriand, en compagnie de toute une tradition littéraire qu'ont balayée Boileau et Voltaire, avec une grande partie du mouvement romantique, s'inscrit en faux contre une tendance de fond de l'histoire de France qui vise à séparer le civil et le sacré, la religion et la culture. Mais il n'a pas non plus été de ceux qui ont tenté de ré-unir de manière idéologique, au long du XIX^e siècle, le religieux et le politique, au lieu du civil, manquant ainsi la refondation d'une véritable culture chrétienne. Chateaubriand se situe en deçà et au-delà de cette ère de rapports conflictuels entre religion et société. Le concept même de *christianisme culturel* qui nous réunit aujourd'hui fait à la fois son originalité et son actualité. Tout mourra si l'on refuse de considérer le christianisme comme une vraie culture. Mais tout mourra aussi si l'on renie le christianisme comme la vraie religion. Telle est la conclusion de la vaste méditation sur la mort qui parcourt tous les ouvrages de Chateaubriand. Il a même fait le pari de lier la fortune de son œuvre à cette idée très précise du christianisme. «*Non omnis moriar (...) dum Capitolium Scandet cum tacita virgine pontifex.*¹» (Horace, *Odes*, III, 30, vv. 6-9). C'est une des raisons de l'incompréhension de tous bords manifestée à l'égard de cette œuvre. Quand il n'y aura plus de chrétiens, il n'y aura plus de lecteurs capables de comprendre ce qu'il a voulu dire.

L'entreprise du *Génie* (1802), puis celle des *Martyrs* poursuivent deux visées apologétiques. La première est fort bien résumée dans la conclusion du *Génie*, vaste comparaison entre les bienfaits du christianisme et un tableau horrible du paganisme de la civilisation antique qui s'appuie, en particulier, sur une préoccupation qui ne cessera de grandir dans la pensée de Chateaubriand : le grand scandale de la civilisation antique, c'est l'esclavage ; par opposition, l'essence du christianisme et sa participation majeure au progrès de l'humanité, c'est l'idée de liberté (*Génie*, IV, 6, 11, Pléiade, p. 1072). Le *Génie du Christianisme* tend vers ce dernier chapitre et l'ensemble de l'ouvrage vise à récapituler les bienfaits et « services rendus » par le christianisme à tous les aspects de la civilisation : morale, anthropologie, philosophie, sciences, beaux-arts et littérature, organisation sociale. Il est une justification, une *théodicée* du christianisme au regard de

1. *Je ne mourrai pas tout entier (...) aussi longtemps que le Pontife continuera à monter au Capitole accompagné de la Vestale silencieuse.*

l'histoire contre les accusations d'obscurantisme des Philosophes. Cette visée se précise avec *Les Martyrs* (1809) qui contrecarrent une certaine historiographie anti-chrétienne du XVIII^e siècle, celle de Gibbon ou, plus encore, celle de Voltaire, qui en était venu à minimiser et justifier les persécutions de Dioclétien contre les chrétiens.

Mais *Les Martyrs*, œuvre « tombée » de l'avis même de l'auteur, nous montrent aussi, dans leur dimension romanesque, ce qu'est la vie d'un chrétien et en quoi le christianisme crée un nouvel ordre social en christianisant tout le monde connu. Cette seconde visée est tout aussi apologétique parce qu'elle entend prouver que le christianisme a enrichi la nature humaine, notamment sa psychologie. Lire ainsi *Les Martyrs* amène à prêter davantage attention à certains chapitres du *Génie* qu'ils prétendent illustrer. Le *Génie*, par exemple, affirmait « Que le christianisme a changé les rapports des passions en changeant les bases du vice et de la vertu » (II, 3,1). Eudore, au livre IV des *Martyrs*, voit ainsi un changement majeur apporté par le christianisme dans la valeur inaliénable accordée à la vie humaine :

« Le paganisme, qui développe les passions avant l'âge, retarde les progrès de la raison ; le christianisme, qui prolonge au contraire l'enfance du cœur, hâte la virilité de l'esprit. Dès les premiers jours de la vie il nous entretient de pensées graves ; il respecte, jusque dans les langes, la dignité de l'homme ; il nous traite, même au berceau, comme des êtres sérieux et sublimes, puisqu'il reconnaît un ange dans l'enfant que la mère porte encore à sa mamelle » (Pléiade, p. 159)².

À un niveau plus individuel, Eudore, au terme d'un itinéraire affectif tourmenté, Cymodocée, en venant du plus beau des paganismes hérité d'Homère, découvrent progressivement comment le christianisme sanctifie l'Éros humain dans toutes ses dimensions.

« La sagesse, la raison, la pudeur et l'amour s'offraient pour la première fois à ses regards dans une alliance inconnue. Cette tristesse évangélique que le chrétien mêle à tous les sentiments de la vie, cette voix douloureuse qu'il fait sortir du sein des plaisirs, achevaient d'étonner et de confondre la fille d'Homère. (...) Quel moment pour la fille d'Homère ! Passer tout à coup des idées voluptueuses de la mythologie à un amour juré sur un crucifix ! » (I. XII, p. 306).

On peut se gausser de ces contrastes grandiloquents, estimer doloriste le christianisme de Chateaubriand, trouver impertinent de

2. Et Zacharie, au livre VII, avec la complicité de Clotilde, reine des Francs déjà convertie à la religion nouvelle, recueillera les petits enfants exposés dans les neiges de la Germanie ou sur les flots du Rhin.

————— *La déchristianisation n'est pas une nouveauté*

glorifier le christianisme par la névrose. Mais ce ne sont là que des modes particuliers d'une unique et générale entreprise d'approfondissement³ de l'existence qui s'appuie sur une « alliance inconnue » pour la curiosité, qui ouvre l'oreille à une « voix » autre qui vient de l'intérieur, qui empêche tout échappatoire face au « tout-à-coup » de ses « passages », et qui imprime le recul de « l'esprit » (le « respect ») par rapport à l'immédiateté de la sensation, du désir et du bon-vouloir. La méditation sur la tristesse, déjà présente dans le *Génie*, notamment à propos de la musique (III, 1,2), est particulièrement exemplaire de cet exercice spirituel que le christianisme initie et auquel il apporte ses réponses à qui veut les entendre.

Le *Génie*, avec une intuition remarquable même si elle est confuse, est peut-être un des premiers ouvrages d'anthropologie chrétienne, reprenant d'une manière systématique, selon une méthode essentiellement comparatiste et historique et à nouveaux frais, ce qui était déjà un des objets des *Confessions* de saint Augustin et surtout des *Pensées* de Pascal. Tous les chapitres sur les passions, dans les livres deux et trois de la deuxième partie, notamment le fameux chapitre « Sur le vague des passions », montrent comment le christianisme a changé les manières de penser et que nous vivons, que nous le voulions ou non, dans un monde chrétien. René, impuissant à croire et même blasphémateur, icône d'une certaine modernité romantique désavouée par Chateaubriand, en est la plus belle illustration.

La passion de romancier, d'historien, de voyageur, de mémorialiste de Chateaubriand s'appuie en grande partie sur cette curiosité engagée pour le monde et pour le christianisme de relever les traces de cette imprégnation culturelle des villes et des campagnes, des hommes et des lieux, de la nature et de l'art, dont les signes extérieurs les plus faciles à relever sont à aller chercher dans la pratique religieuse et les monuments : la jeune paysanne qui chante des Noëls à son enfant pour le bercer (*Génie* IV, 1, 3), les oratoires rustiques dans les plaines du Brabant (*M.O.T.*, IX, 12 ; *Les Martyrs*, l. VII, Pléiade p. 22), les églises sombres de son enfance (*Génie*, III, 1, 8, *M.O.T.*, I, 4) ou de ses errances, Notre-Dame de la Garde ou le Saint-Sépulcre, les chapelles des vallons du Tyrol ou le chapelet récité dans le noir avec des femmes en mantille dans l'église paroissiale de Waldmünchen lors du nocturne voyage à Prague de 1833 (*M.O.T.*, XIV, 2 ; *Martyrs*, l. XVII, Pléiade p. 380 ; *Itinéraire*, Pléiade p. 1020 sqq. ; *M.O.T.*, XXXIX, 33 ; XXXVI, 11). Formé à l'école de

3. C'est un des sens concrets du mot *culture* : labourage et ensemencement de la terre où l'on est.

Bossuet, Chateaubriand se veut à la fois historien et poète épique de son temps, historien-poète qui, comme le dit son ami Bonald à propos des *Martyrs*⁴, ou comme le dira Hugo dans la préface de la *Légende des Siècles*, donne le sens de l'histoire mieux que le pur historien. Et cette histoire, cette enquête, partant des monuments, aboutit tout naturellement à lui-même : « Si j'étais destiné à vivre, je représenterais dans ma personne, représentée dans mes mémoires, les principes, les idées, les événements, les catastrophes, l'épopée de mon temps, d'autant plus que j'ai vu finir et commencer un monde, et que les caractères opposés de cette fin et de ce commencement se trouvent mêlés dans mes opinions. » (« Préface testamentaire », *M.O.T.*, La Pochothèque, tome I, p. 1541). Il se met en scène, récitant son chapelet, pratiquant les sacrements, allant visiter les prisonniers, en l'occurrence Lamennais, « dans la dernière chambre en montant, sous un toit abaissé que l'on peut toucher de la main » (*M.O.T.*, XLII, 15, *op. cit.*, tome II, p. 1018), ou s'introduisant dans l'« antichambre sans meubles où il n'y avait qu'un gros chat jaune qui dormait sur une chaise » (*Vie de Rancé*, Pléiade, p. 987), avant d'entrer au confessionnal de l'Abbé Séguin et de se soumettre à sa pénitence.

Et c'est là le deuxième volet du « christianisme culturel » chez Chateaubriand. Le *Génie*, la conclusion de la *Vie de Rancé* pouvaient nous faire croire que, si le progrès des Lumières est grandement redevable au christianisme, cela n'empêche pas celui-ci d'être définitivement révolu en tant que *phénomène* religieux⁵. Cette vision de l'histoire de type hégélien est très largement présente au XIX^e siècle. Musset se désespère de ne plus pouvoir croire en Dieu. Lamartine, Hugo, Lamennais, tout disciples de Chateaubriand qu'ils sont, s'éloignent de l'institution et du dogme catholiques au nom du progrès et sans doute aussi par le contrecoup des prises de position de pontifes que l'on peut qualifier, sauf respect, de rétrogrades : Grégoire XVI en particulier, d'ailleurs méfiant à l'égard de Chateaubriand. Telle n'est pas la position de Chateaubriand. Se mettre en scène avec toutes les marques d'allégeance à la religion catholique, avec une identité aussi engagée, n'est pas faire de lui une idole à prétention historique, c'est un *témoignage*, c'est-à-dire une preuve de fait que le christianisme, contre vents et marées, est toujours vivant, quitte à être pris pour un imbécile :

4. BONALD. *Du poème épique, à l'occasion des Martyrs*, in *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, tome second, Œuvres vol. XI, p. 346-378, à Paris chez A. Le Clère, 1819.

5. Je reprends à dessein le terme qui apparaît à la fin de la *Vie de Rancé* : Chateaubriand sait peser ses mots.

La déchristianisation n'est pas une nouveauté

«... nous imbéciles, croyants de liberté, Félicité de Lamennais et François de Chateaubriand, nous causons de choses sérieuses» (*M.O.T.*, *ibid.* – c'est la suite de la phrase).

Chateaubriand renverse donc complètement la vision de l'histoire : non seulement le christianisme n'est pas mort, mais il est même *l'avenir du monde*. Cette conviction longuement mûrie, est exposée dans les derniers chapitres qui couronnent solennellement les *Mémoires d'Outre-Tombe* et qui nous ont valu l'acte de foi personnel le plus explicite de toute l'œuvre de Chateaubriand. Nous connaissons plusieurs brouillons de cette conclusion. L'auteur s'est excusé en tête de ces chapitres de les avoir bâclés, mais il a tenu à délivrer ce testament qui est aussi la clé de son œuvre. C'est un texte qui n'est malheureusement toujours pas lu. *C'est pourquoi faut ouvrir le livre et soigneusement peser ce qui y est déduit :*

«L'idée chrétienne est l'avenir du monde», telle est la formule de ce chapitre 17 qui lance la conclusion des *Mémoires*, formule rédigée non sans hésitation ni ambiguïté – qu'est – ce que *l'idée* chrétienne? Cette ambiguïté est voulue car la question est bien de savoir ce qui, du christianisme, est encore vivant. Question très clairement posée : « Voulez-vous que l'idée chrétienne ne soit que l'idée humaine en progression ? » (p. 1020). Autrement dit : peut-on se passer de Dieu, que le christianisme ne soit plus une religion mais une culture, un humanisme? Les réponses de Chateaubriand, sans être systématiques, sont d'une grande clarté et d'une étrange profondeur.

Il reprend d'abord longuement l'argument *historique* selon lequel, sans le christianisme, toutes les idées de progrès, de liberté, d'égalité et de fraternité qui fondent la culture moderne n'existeraient pas. Mais ceci ne prouve rien pour l'avenir.

C'est alors qu'il passe à un plan, pourrions-nous dire, *spirituel* :

« Des personnes éclairées ne comprennent pas qu'un catholique tel que moi s'entête à s'asseoir à l'ombre de ce qu'elles appellent des ruines ; selon ces personnes, c'est une gageure, un parti pris. Mais dites-moi, par pitié, où trouverais-je une famille et un Dieu dans la société individuelle et philosophique que vous me proposez ? Dites-le moi et je vous suis ; sinon ne trouvez pas mauvais que je me couche dans la tombe du Christ, seul abri que vous m'avez laissé en m'abandonnant. Non je n'ai point fait une gageure avec moi-même : je suis sincère » (p. 1021).

CHRISTIANISME, FAIT CULTUREL ? ——— Nicolas Perot

Et il continue, opposant, en lecteur des Pères du désert et des grands spirituels du XVII^e siècle, les vanités de ce monde, l'humanitarisme moderne, avec le point de vue de la foi :

«Ma conviction religieuse, en grandissant, a dévoré mes autres convictions ; il n'est ici-bas chrétien plus croyant et homme plus incrédule que moi» (p. 1022).

Ceci ne signifie nullement, pour l'auteur des *Martyrs*, pour l'ancien ministre, même déçu, pour l'homme de passions, un désengagement du monde. Bien au contraire, puisque c'est cette phrase même qui sert de transition avec la troisième série de réponses. Celles-ci se situent sur le plan *politique*. On y lit le même glissement vers le métaphysique. Chateaubriand, en effet, ne se contente pas de découper l'histoire en grandes ères satisfaisantes pour l'esprit quand il dit que le christianisme en est à *sa troisième période* : la période *politique*. C'est bien en tant que mode de penser théologique et non en termes de valeurs – que l'on pourrait tout aussi bien laïciser – que Chateaubriand soutient cette idée d'avenir politique du christianisme. Cette fois-ci, ce n'est pas tant l'apologie du christianisme que celle de la religion qu'on voit à l'œuvre : le christianisme culturel de Chateaubriand reste un christianisme et ne saurait se réduire à un humanisme. Premièrement, le christianisme permet de penser le temps à une autre échelle que celle de la volonté et des projets des générations humaines (p. 1022). Deuxièmement, le christianisme est l'antidote à «l'idolâtrie de l'homme envers soi» (p. 1023). Troisièmement, la Providence est toujours plus vraie que les actions humaines qui ne sont pas fondées «sur la morale et la justice», c'est-à-dire les actions humaines qui refusent de se conformer à la Révélation (p. 1024).

«Si le ciel n'a pas prononcé son dernier arrêt ; si un avenir doit être, un avenir puissant et libre, cet avenir est loin encore, loin au-delà de l'horizon visible, on n'y pourra parvenir qu'à l'aide de cette espérance chrétienne dont les ailes croissent à mesure que tout semble la trahir, espérance plus longue que le temps et plus forte que le malheur» (p. 1024)⁶.

6. Les érudits auront peut-être reconnu dans la *longue espérance* un souvenir d'une fameuse ode d'Horace – encore lui – citée au tout premier chapitre des *M.O.T.* dans la célèbre page où Chateaubriand décrit ses plantations de La Vallée-aux-Loups : «Cet étroit espace me parut propre à renfermer mes longues espérances ; *spatio brevi spem longam reseces*. La poésie nourrit la méditation sur le temps, la littérature permet le passage à un autre espace et le christianisme à une autre durée. Sur la question de l'Espérance, on peut aussi renvoyer à la scène de Waldmünchen évoquée plus haut (*M.O.T.* XXXVI, 11).

La déchristianisation n'est pas une nouveauté

Ces trois approches différentes, les trois arguments montrant, en particulier, la pertinence du point de vue religieux dans l'analyse politique, gardent toute leur validité. Après avoir redonné la parole à Chateaubriand, je n'ai rien d'autre à dire, pour conclure, que de remarquer qu'on croit entendre un homme de notre temps parler aux hommes de notre temps.

Nicolas Perot, né en 1965, professeur de Lettres Supérieures au Lycée Malherbe de Caen, ancien élève de l'E.N.S., agrégé de lettres classiques, docteur ès lettres, a travaillé sur la rencontre entre littérature, musique et sentiment religieux (*Discours sur la Musique à l'époque de Chateaubriand*, PUF, 2000). Il a édité les *Mémoires d'Outre-Tombe* (GF-Flammarion, 1997) et la *Vie de Rancé* (Le Livre de Poche, 2002).

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église. Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011

Vient de paraître

Cardinal Angelo Scola, *Le mystère des noces* :
I. Homme-Femme
II. Mariage-Famille

Didier LAROQUE

La chapelle Saint-Nicolas-de-Flüe à Wachendorf

Parmi les lieux de prière récemment bâtis en Europe occidentale, une petite chapelle votive, près de Bonn, semble montrer comme nul autre un christianisme vivant. Ce n'est certes pas en vertu d'une voyante habileté de son maître d'œuvre que cette chapelle attire l'attention, qu'elle inspire, selon moi, le sens de la transcendance et de la proximité de Dieu, mais à cause du retrait dont l'architecte fut capable, grâce à une disposition morale comparable à celle que Balthasar discerne dans la *Crucifixion* peinte par Grünewald¹. À l'exemple de ce qui fonde aussi bien la grande architecture cistercienne, une humilité sincère semble avoir engendré la modestie formelle et matérielle de l'édifice ; elle suggère d'y répondre par un entier assentiment.

Achevée en 2007, la chapelle fut souhaitée, conçue et réalisée d'une façon exceptionnelle. Je relaterai en peu de mots son histoire, puis je m'interrogerai, non moins brièvement, sur l'architecture et la foi qui y paraissent unies selon un ressourcement.

Un fermier de Wachendorf, content de la vie et de sa réussite personnelle, voulut exprimer sa reconnaissance en élevant une chapelle au saint patron de la Suisse, un ermite et mystique du XV^e siècle, Nicolas de Flüe. Il demanda à l'architecte Peter Zumthor² d'en faire le dessin. Fut conçu un

1. Voir son article « Beauté du monde et gloire de Dieu », dans *Communio*, « La Sainteté de l'Art », tome VII, 6, novembre-décembre 1982.

2. Né en 1943, formé à New York, le Suisse P. Zumthor a d'abord travaillé à la restauration des monuments historiques du canton des Grisons, puis il a notamment réalisé la chapelle Saint-Bénédict (1985-1988), à Sumvitg, et les Thermes de Vals (1986-1996), son édifice le mieux connu. Il a été lauréat en 2009 du prix Pritzker, récompense de portée internationale décernée chaque année à un architecte. Il a rassemblé ses idées dans le livre intitulé *Architektur Denken* (Birkhäuser, 1999).

projet d'une étrange simplicité, un plan à la fois fœtal et centré, avec une entrée courbe et basse. Zumthor choisit un mode de construction rudimentaire, car l'ouvrage était destiné à être exécuté par le fermier et ses proches, en employant les matériaux qui étaient, pour ainsi dire, à portée de la main : des troncs d'épicéas, du gravier, du sable, du ciment et du plomb locaux. Le bois servit à réaliser un coffrage de douze mètres de haut, en sa partie la plus élevée, de la forme d'un tipi, ménageant une ouverture au sommet, une manière d'oculus de coupole. Les agrégats et le liant constituèrent un béton, le plomb servit à couvrir le sol. La forme conique fut noyée dans le béton selon l'enveloppe extérieure d'un polyèdre, conformant un volume vertical marqué de banches, massif et aveugle, où l'on ménagea seulement, en rangs réguliers, des canons de lumière resserrés, semblables à ceux que Boullée imagina pour former les constellations sur la coupole d'un cénotaphe de Newton. Après la prise du béton, le coffrage intérieur fut brûlé, laissant l'empreinte concave et fuligineuse d'une centaine de troncs. Le plomb ayant fondu forma une riche surface déjetée. Des billes de verre furent fixées au creux des grandes cannelures (que l'on pourrait considérer comme d'étroites absidioles ou des niches aveugles), là où paraissaient les ouvertures des canons, afin que la lumière de l'oculus fût soutenue et relayée jusqu'au sol. Puis on plaça un simple banc et une statue du saint dédicataire.

L'espace intérieur conserve le souvenir de la folle mise en acte d'un feu intérieur ; il semble résulter du retournement d'une colossale colonne dorique au galbe vaguement pyramidal, en quelque sorte intériorisée sur le vestige d'un sacrifice. L'oculus ouvert aurait laissé échapper la fumée des offrandes calcinées, dont la suie marquerait les parois. On peut, bien sûr, songer également à celles d'une caverne d'hommes de Neandertal. Ou encore à une catacombe. Au ventre d'une baleine. On croit déceler une inspiration gothique, retrouver, hypertrophié, le manteau drapé et festonné d'un ange de Westminster, reconnaître le souvenir de la nef d'une cathédrale aux fines colonnettes groupées s'élevant jusqu'à l'arc en ogive. Les billes de verre ont du reste l'éclat de pierres précieuses d'un vitrail. Au-dehors, surmontée d'une croix discrète, la porte de métal triangulaire et nue pivote sur un axe ; elle peut faire penser à la pierre déplacée du tombeau vide. Le volume grossier, à la géométrie incertaine, semble avoir une vocation agricole (la découverte de l'espace intérieur étonne, on ne pouvait attendre un tel volume en regard de son enveloppe). Il est appliqué contre un désert, il a un air de misère. Le refus de la technologie contemporaine et des matériaux industriels, la simplicité élective de l'ensemble ont été, suivant l'apparence, l'occasion d'un réapprentissage de l'édification, d'un pas hors du mercantilisme, d'un ressourcement de l'architecture et de la foi.

Le choix d'un mode constructif primitif est aujourd'hui sans doute nécessaire dans une époque de camelote clinquante, quand les bâtiments ne sont plus destinés à pérenniser, lorsqu'ils paraissent généralement réalisés selon l'économie et le caprice de m'as-tu-vu hébétés par l'idolâtrie du progrès, fuyant toute habitude sérieuse. Zumthor ne se laisse nullement

La chapelle Saint-Nicolas-de-Flüe à Wachendorf

éblouir aux leures de la technologie, il ne la confond pas avec la civilisation. Sa chapelle semble entreprendre, par un sentiment religieux primitif, de retrouver l'antique propriété du temple.

Si je dis que cette chapelle est le lieu d'un reflux de toute durée vers l'éternité, je ne fais qu'exprimer la vertu courante d'un lieu de prière ; mais si je suis attentif à la raison pour laquelle, en cet endroit particulier, la vieillesse et la mort n'ont plus de prise, je puis définir sa qualité et sa nouveauté, si l'on veut, proto-architecturale.

La pénombre, certes, affaiblissant la présence du visible, favorise une pensée au-delà, sépare de l'histoire et de l'utilité ordinaire. Il ne s'agit cependant pas en l'occurrence de n'importe quel demi-jour, de n'importe quel lieu. La configuration spatiale, j'ai commencé à l'exprimer, se prête à de multiples associations, nous sommes ainsi confrontés tout ensemble à l'unité lumineuse du principe et à la multiplicité de la circonstance. Et c'est de leur accord, de l'Incarnation, dont témoigne ce clair-obscur, non de l'exclusion du second au profit du premier. L'âpre sensualité, la crudité drue de la matière et le pouvoir infiniment suggestif des formes sont unis au principe ineffable. Cela se réalise en n'importe quelle église bien conçue, peut-être, mais cela se trouve fortement renouvelé dans cette chapelle.

Le parti pris de pauvreté matérielle est plus essentiel qu'il ne peut paraître, il induit à concevoir la condition des pauvres selon l'ordre spirituel. Ainsi que l'écrit Balthasar :

« Au sein du temporel, les pauvres représentent l'intemporel ; ils demeurent comme le sel de l'espérance, la patience et l'attente de la vie éternelle. Ils ont fait alliance avec la sainteté, car sans pauvreté il n'est aucune sainteté, et qui douterait, ayant entendu le Sermon sur la Montagne, qu'il n'existe une liaison mystérieuse entre les pauvres et le Royaume de Dieu ? Ils ne peuvent être tout à fait de ce monde, même quand ils s'efforcent amèrement de s'assurer dans ce monde un petit coin d'où il ne cesse de les chasser³. »

Guidé par les cannelures semées d'angéliques gouttes de lumière, un solitaire (ou peu de personnes assemblées) peut s'ouvrir, à l'exemple de l'oculus zénithal, au fondement éblouissant de sa propre existence, à l'amour miséricordieux, et lui prouver reconnaissance, attachement. La ténèbre et la nuée lumineuse, si elles représentent d'une façon devenue conventionnelle l'expérience de l'accès à l'inaccessible, sont ici revivifiées par leur rude et nouvel écrin. La chambre conique et sombre se soulève de ferveur au-dessus de sa pauvreté archaïque, jusqu'à l'authentique connaissance, celle qui oblige. On ne saurait sortir d'un pareil endroit en n'ayant éprouvé que de l'étonnement. Il fait sentir une tension tragique, il fait reconnaître à l'intime une demande pathétique de secours, il nous tend tout entier en une prière.

Ai-je pris pour un christianisme d'autant plus vif qu'il semble primitif – antérieur à l'orientation au levant comme à quelque tradition architecturale

3. *Le Chrétien Bernanos*, Seuil, Paris, 1956, p. 564.

SIGNETS _____ **Didier Laroque**

ecclésiastique distincte – une mystique si fruste, si élémentaire, si ignorante qu'elle ne porterait que malheur et désolation avec soi, ferait tomber dans un gouffre de solitude gnostique ? S'agit-il d'une suffisance ? Ai-je identifié à une proto-architecture, une rusticité affectée qui n'est qu'une forme de « design » ? Mais cette simplicité manifeste peut-elle être jouée ? Zumthor pouvait-il l'exprimer sans l'avoir éprouvée ? N'a-t-il pas dessiné ce petit édifice comme s'il ne dessinait pas ?

Didier Laroque est maître-assistant HDR à l'École nationale supérieure d'architecture Paris Val de Seine, membre du Comité de rédaction de *Communio*. Dernières publications : *Sublime et architecture*, Paris, Hermann, 2010 ; *Réflexions sur l'architecture*, Paris, Manucius, 2010.

Philippe RICHARD

Bernanos, le prêtre, et l'intelligence de la pitié

AU PÈRE DANIEL BOICHOT (†)

Lorsque la critique littéraire envisageait le prêtre comme médiateur singulier¹, la critique bernanosienne préférait l'envisager comme témoin symbolique². Les résultats n'ont pourtant guère comblé les attentes : établir que le prêtre est configuré au Christ et désireux de devenir un artisan du salut revient en effet simplement à affirmer la tautologie de son identité sacerdotale. Sans doute vaudrait-il mieux cerner la forme même que donne ce personnage à l'architecture de l'œuvre qui le porte, sans chercher d'originalité exploratoire en des textes qui ne discutent pas au fond le *Catéchisme romain pour les curés* de 1566, dit « du Concile de Trente », enseignant que les prêtres « représentent auprès de nous la puissance et la majesté du Dieu immortel³ ». Du *Soleil de Satan* à *Monsieur Ouine*, les prêtres de Bernanos se trouvent effectivement confrontés à la violence d'une société qui sombre, mais deviennent en elle les témoins de la résistance d'un Dieu qui s'emporte contre le péché et engage l'homme à s'abandonner à la compassion⁴. La déconstruction sacramentaire d'André Blanchet pourra dès lors sembler bien singulière – « ... nous avons affaire à

1. Ainsi chez André BLANCHET, *Le prêtre dans le roman d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

2. Ce mouvement est particulièrement évident chez Michel ESTEVE, *Le Christ, les symboles christiques et l'Incarnation dans l'œuvre de Bernanos*, Lille, ANRT, 1982.

3. Cette mention se trouve au chap. XXVI, § 1, du *Romae apud Paulum Manutium*, Rome, Vaticana, 1566.

4. Il revient à Hans Urs von BALTHASAR d'avoir à nouveau pensé la colère divine comme possibilité même de libération de l'homme ; tel est le « fait de boire la coupe (de la colère apocalyptique) » dans *Pâques, le Mystère*, Paris, Cerf, coll. « Traditions chrétiennes » n° 2, trad. R. Givord, 1981, p. 95.

un témoin de Dieu plutôt qu'à un ministre de l'Église... Il fait [...] pener à un moine lâché dans un village, ou mieux encore à un simple laïc touché par l'Esprit. Tout ce qu'est ce prêtre, un laïc pourrait l'être ; tout ce qu'il fait, un laïc pourrait le faire⁵ –, dans la mesure où la faiblesse du prêtre ne fait en vérité que manifester une dépossession en Dieu qui constitue sa marque personnelle, dès lors déployée en un triple mouvement : colère, efficacité, et compassion (parabole catholique de la rédemption).

Témoin de la colère de Dieu

Le prêtre de Bernanos est d'abord celui qui doit annoncer au monde l'emportement fondamental de Dieu contre le péché⁶. Dès le premier roman, la seule préoccupation de l'abbé Donissan est de coopérer à la victoire de la Croix, symbole efficace du jugement et de la colère de Dieu, et de repousser le démon⁷. Telle est l'éprouvante mission de celui qui semble consacré pour elle : « Ah ! mon père, mon père ! J'ai désiré écarter de moi cette croix ! Est-ce possible ! Je la reprenais toujours. Sans elle, la vie n'a pas de sens : le meilleur devient un de ces tièdes que le Seigneur vomit. Dans notre affreuse misère, humiliés, foulés, piétinés par le plus vil, que serions-nous, si nous ne sentions au moins l'outrage ! Il n'est pas tout à fait maître du monde, tant que la sainte colère gonfle nos cœurs, tant qu'une vie humaine, à son tour, jette le *Non Serviam* à sa face⁸ ». Le ton de colère de l'abbé épouse la première et « sainte colère » de Dieu contre le mal, et la résistance spirituelle soulignée par l'apostrophe en latin « *Non Serviam* », elle-même empreinte de colère, devient le reflet même de cette passion pour la Croix inhérente au sacerdoce, puisque « sans elle, la vie n'a pas de sens ». Suivant alors un arc précis entre colère, Croix, et négation du mal, l'être intime du prêtre se comprend ainsi comme abandon spirituel au mystère de l'expiation et confiance incessible du sujet en la purification efficace de Dieu en soi. Tout héroïsme se trouve partant délaissé au profit de la simple nécessité intime à l'être sacerdotal : « j'ai désiré écarter de moi

5. Voir André BLANCHET, *Le prêtre dans le roman d'aujourd'hui*, op. cit., p. 60.

6. Cette donnée scripturaire (*Ézéchiel* 7,19-24, *Sophonie* 1,14-18, *Daniel* 8,19) est liée à la rédemption christique (*Matthieu* 3,7 et 18,34, *Luc* 21,22 sq., *Jean* 3,36, *Romains* 1,18 et 2,5-8, *1 Corinthiens* 5,5, *Éphésiens* 2,3 et 5,6, *1 Thessaloniens* 1,10 et 2,16, *Apocalypse* 2,21...).

7. C'est encore Hans Urs von BALTHASAR qui lie colère du Père et efficacité de l'agir du Fils : « La colère de Dieu contre le rejet de son amour atteint de plein fouet un autre amour divin, celui du Fils, lequel s'expose à la colère, la désarme et la rend littéralement sans objet » (*Dramatique divine III, L'action*, trad. R. Givord et C. Dumont, Namur, Culture et vérité, coll. « Horizon » n° 3, 1990, p. 325).

8. Voir *Soleil*, p. 225 [les textes de Bernanos sont cités dans l'édition des *Œuvres romanesques* de la NRF, éditée par A. Béguin (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962)].

Bernanos, le prêtre, et l'intelligence de la pitié

cette croix » / « je la reprenais toujours⁹ ». Un seul signe suffit d'ailleurs à préparer l'imminence du jugement divin : « *Seigneur, il n'est pas vrai que nous vous ayons maudit ; qu'il périsse plutôt, ce menteur, ce faux témoin, votre rival dérisoire ! [...] Mais la souffrance nous reste, qui est notre part commune avec vous, le signe de notre élection, héritée de nos pères, plus active que le feu chaste, incorruptible... [...] C'est par son cri de douleur que s'exprime la race humaine, la plainte arrachée à ses flancs par un effort démesuré. Vous nous avez jetés dans l'épaisseur comme un levain. L'univers, que le péché nous a ôté, nous le reprendrons pouce par pouce, nous vous le rendrons tel que nous le reçûmes, dans son ordre et sa sainteté, au premier matin des jours. [...] Le plus vil des hommes emporte avec lui son secret, celui de la souffrance efficace, purificatrice... [...] Après moi un autre, et puis un autre encore, d'âge en âge, élevant le même cri, tenant embrassée la Croix...¹⁰ ». Le sacerdoce opère donc ici ce qu'il signifie, dans la mesure où le motif à nouveau répété de la Croix tenue embrassée, loin d'être une simple ressource thématique, unifie esthétiquement la narration : après avoir offert dans la solitude, de manière rageuse, sa souffrance volontaire pour le monde (par la flagellation), Donissan achève sa vie par un abandon d'expiation proprement ministériel (dans le confessionnal), en lequel il libère les pécheurs en brûlant leur mal au feu de la colère de Dieu. À l'ombre de la Croix, c'est épouser le même arc entre colère, Croix, et négation du mal, pour désigner la (sainte) colère (rédemptrice) de Dieu¹¹.*

Témoigner dans la faiblesse du pauvre

C'est à cette condition que le prêtre devient aussi celui qui témoigne pour les plus faibles, en nommant ce traître à qui plus personne ne veut seulement penser : « *Satan ! le nom revenait sans cesse sur ses lèvres, et il le prononçait avec un accent extraordinaire, qui vous perçait le cœur. S'il était permis à des yeux humains d'entrevoir l'ange rebelle, [...], de telles paroles l'eussent évoqué, car déjà son ombre était entre nous deux, humbles prêtres, dans le petit jardin. [...] Il faudrait entendre cet homme vénérable, transfiguré par l'horreur, et comme transporté de haine, évoquant [...] le travail du péché dans les âmes, et jusqu'aux visages des infortunés, devenus*

9. Voir pourtant Marthe MOLINARI, « Donissan, le champion de Dieu », *Études bernanosiennes* n° 3/4, Paris, Minard-La Revue de lettres modernes, 1963 (2), p. 107-137.

10. Telle est la fin hautement expressive du *Soleil*, p. 307-308, et comme sa ressaisie herméneutique.

11. On peut donc dire que Bernard VERNIÈRES ressaisit trop synthétiquement les enjeux en écrivant que « le centre de gravité de l'existence et la source de l'apostolat du saint de Lumbres ne sont autres que la contemplation de la Croix et l'identification au Christ crucifié » (voir *Bernanos : l'aventure humaine dans « Sous le Soleil de Satan »*, Paris, Minard, coll. « La Thésothèque » n° 24, 1992, p. 174).

la proie du démon, où son regard visionnaire voyait se retracer ligne à ligne l'agonie de Notre-Seigneur sur la Croix¹²». La colère, haine du péché et non du pécheur, ramène à nouveau l'esprit au pied de la Croix, et Satan dénoncé perd alors toute son emprise lorsque le pauvre Sabiroux retrouve la sainteté première de son ministère grâce à l'affirmation de cette alliance entre colère (exclamation du narrateur), évocation de la Croix (signification de la lecture), et salut à l'œuvre (vision du personnage). Échapper à la colère de Dieu revient en somme à épouser le sens inverse de l'arc entre colère, Croix, et négation du mal, en se plaçant dans le sillage du Fils assumant le mal par la Croix et retournant les polarités de la colère – cela par ses vertus qui sont comme autant de moments narratifs de l'œuvre : l'obéissance (Donissan se laisse envoyer à la Trappe pour sauvegarder la paix du diocèse), l'acceptation de son délaissement par Dieu (il ne comprend plus sa mission et expie ainsi les infidélités de sa paroisse), le désir incessible du salut (il ne désire que mériter pour autrui), et la considération amoureuse du «drame du Calvaire» : «À la haine effroyable qui couvre le juste expirant, tout est donné, tout est livré. La chair divine n'est pas seulement déchirée, elle est forcée, profanée, par un sacrilège absolu, jusque dans la majesté de l'agonie... La dérision de Satan, mon ami ! Le rire, l'incompréhensible joie de Satan!...¹³ » On comprend qu'A. Giacometti ait en ce sens déclaré à propos du prêtre bernanosien : «jamais il n'est aussi saint qu'au moment où il déclare que Satan va le rouler comme une pierre¹⁴». Mais c'est véritablement dans l'enveloppement de la colère, de la Croix, et de la négation du mal qu'il se roule.

Témoigner dans toutes les circonstances

C'est bien par l'inclusion de sa vie en un tel enveloppement que le personnage se trouve constitué en toute son épaisseur sacerdotale – qu'il en ait conscience ou non. Avec Cénabre ou Espelette, qui souffrent aussi comme malgré eux et participent alors du même mouvement parabolique dont le centre est la Croix, la question du «mauvais prêtre» perd immédiatement toute pertinence dès lors que l'orbe de la colère de Dieu continue d'être opérant pour nous permettre de comprendre l'être : «Je ne parle pas du mauvais prêtre. Ou plutôt le mauvais prêtre est le prêtre médiocre. L'autre est un monstre. La monstruosité échappe à toute commune mesure. Qui peut savoir les desseins de Dieu sur un monstre ? À quoi sert-il ! Quelle

12. Voir *Soleil*, p. 259.

13. *Ibid.*, p. 255. Mais le «pauvre prêtre à la torture» de *Ouine* n'a-t-il pas une majesté semblable (p. 1518) ?

14. Voir Antoine GIACOMETTI, «Georges Bernanos, l'auxiliaire», *Cahiers du Rhône*, «Essais et témoignages» réunis par A. Béguin [correspondance, lettres et articles], Paris, Seuil, 1949, p. 87.

Bernanos, le prêtre, et l'intelligence de la pitié

est la signification surnaturelle d'une si étonnante disgrâce ?¹⁵ ». Sans doute faut-il donc abandonner nos visées discursives sur ce qui nous échappe et postuler au moins que tout personnage peut toujours trouver sa rédemption. Les directeurs spirituels bernanosiens semblent l'avoir bien compris : « Un Dieu jaloux... [...] Car c'était encore l'une des profondes et sagaces leçons de l'abbé Chevance qu'il importait avant tout de s'écarter le moins possible de ce point précis où Dieu nous laisse, et où il peut nous retrouver dès qu'il lui plaît¹⁶ ». S'il est difficile de ne pas comprendre « ce point précis où Dieu nous laisse » comme ce point où il nous abandonne, il faut pourtant s'aviser que le prêtre nous encourage alors encore, désigne la proximité de Dieu même au sein de son apparent éloignement, et oriente les âmes vers la sûre personne qui les élèvera. La colère, en Dieu, ouvre donc sur l'amour : « Ces sortes de grâces !... Le premier mouvement de l'âme est de les fuir. On peut l'entendre de plusieurs manières, va, la parole du Livre : "Il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant !" ». Que dis-je ! Entre ses bras, sur son cœur, le cœur de Jésus !¹⁷ » Il n'est donc pas surprenant que le prêtre ne craigne ni le monde ni sa colère dont le préserve justement la propre colère de Dieu allant jusqu'à se glisser dans la révolte de l'homme lorsque la colère de ce dernier peut servir encore et sa propre colère et son propre amour. C'est ce que révèle au mieux l'entrevue entre le curé d'Ambricourt et la comtesse, en un passage dont l'intérêt narratif est bien moins la conversion d'une paroissienne endurcie que la révélation de notre arc liant colère, Croix, et négation du mal marquant toute l'identité personnelle du prêtre : « – La dureté de votre cœur peut vous séparer de lui pour toujours. – Vous blasphémez, Dieu ne se venge pas. – Il ne se venge pas, ce sont des mots humains, ils n'ont de sens que pour vous. – Mon fils me haïrait peut-être ? Le fils que j'ai porté, que j'ai nourri ! – Vous ne vous haïrez pas, vous ne vous connaîtrez plus. – Taisez-vous ! – Non, je ne me tairai pas, madame. Les prêtres se sont tus trop souvent, et je voudrais que ce fût seulement par pitié. Mais nous sommes lâches. Le principe une fois posé, nous laissons dire. Et qu'est ce que vous avez fait de l'enfer, vous autres ? Une espèce de prison perpétuelle, analogue aux vôtres... [...] Quel esprit sensé, quel cœur fier accepterait sans dégoût une telle image de la justice de Dieu ? [...] Un châtement éternel, une éternelle expiation – le miracle est que nous puissions en avoir l'idée ici-bas, alors que la faute à peine sortie de nous, il suffit d'un regard, d'un signe, d'un muet appel pour que le pardon fonce dessus, du haut des cieux, comme un aigle. Ah ! c'est que le plus misérable des hommes vivants, s'il croit ne plus aimer, garde encore la puissance d'aimer. Notre haine même rayonne et le moins torturé des démons s'épanouirait dans ce que nous appelons le désespoir, ainsi que dans un lumineux, un

15. *Journal*, p. 1089.

16. *La Joie*, p. 258.

17. *Journal*, p. 1041.

triomphal matin¹⁸». Voilà que la séparation d'avec un Dieu enflammé de colère mène à un réel abandon, né de la colère mais lui-même exempt de toute colère («vous ne vous haïrez pas, vous ne vous connaîtrez plus»). La fonction du héros n'est ici que de nommer le «muet» appel de Dieu, lui qui vaut «puissance d'aimer» et fait immanquablement advenir le salut.

Témoignage de la puissance de Dieu

Mais le prêtre bernanosien sera aussi celui qui annonce l'efficacité absolue et parfois paradoxale des voies divines. Le curé d'Ambricourt, demeurant auprès de la comtesse, s'efface pour laisser à Dieu toute opération : «– C'est à vous que je me rends. – À moi ! – Oui, à vous. J'ai offensé Dieu, j'ai dû le haïr. Oui, je crois maintenant que je serais morte avec cette haine dans le cœur. Mais je ne me rends qu'à vous. – Je suis un trop pauvre homme. C'est comme si vous déposiez une pièce d'or dans une main percée. – Il y a une heure, ma vie me paraissait bien en ordre, chaque chose à sa place, et vous n'y avez rien laissé debout, rien. – Donnez-la telle quelle à Dieu. – Je veux donner tout ou rien, nous sommes des filles ainsi faites. – Donnez tout¹⁹». S'ouvre ici en une violence toute prophétique la dialectique mystique du tout et du rien, enjoignant l'homme à se rendre en une proportion tendant vers l'infinité avec laquelle Dieu se donne lui-même, par le ministère d'un personnage sachant pourtant qu'il ne peut littéralement rien, bénissant et donnant tout quoiqu'étant lui-même totalement vide et abandonné de tout : «“Soyez en paix”, lui avais-je dit. Et elle avait reçu cette paix à genoux. Qu'elle la garde à jamais ! C'est moi qui la lui ai donnée. Ô merveille, qu'on puisse ainsi faire présent de ce qu'on ne possède pas soi-même, ô doux miracle de nos mains vides!²⁰»; «Pour quiconque a l'habitude de la prière, la réflexion n'est trop souvent qu'un alibi, qu'une manière sournoise de nous confirmer dans un dessein. Le raisonnement laisse aisément dans l'ombre ce que nous souhaitons d'y tenir caché. L'homme du monde qui réfléchit calcule ses chances, soit ! Mais que pèsent nos chances, à nous autres, qui avons accepté, une fois pour toutes, l'effrayante présence du divin à chaque instant de notre pauvre vie ? À moins de perdre la foi – et que lui reste-t-il alors, puisqu'il ne peut la perdre sans se renier ? – un prêtre ne saurait avoir de ses propres intérêts la claire vision, si directe – on voudrait dire si ingénue, si naïve – des enfants du siècle. Calculer nos chances, à quoi bon ? On ne joue pas contre Dieu²¹». Que le prêtre quitte d'ailleurs ce statut de prière perpétuelle ou de foi vive, calculant trop humainement ou n'annonçant plus que ce qu'un autre homme pourrait tout aussi bien

18. *Ibid.*, p. 1156-1157.

19. *Ibid.*, p. 1163.

20. *Ibid.*, p. 1169-1170.

21. *Ibid.*, p. 1034.

Bernanos, le prêtre, et l'intelligence de la pitié

annoncer à sa place, il perdra tout : «– Je ne parle pas ici en directeur de conscience, notez-le. Je parle en homme, humainement. – Je ne le sens que trop ! dit-elle. Vous n'avez pour moi qu'une pitié humaine. Est-ce donc cela que vous m'êtes venu porter jusqu'ici ? Est-ce pour si peu de chose que vous rompez le silence ? Hé bien, le silence était meilleur²²». Tel est bien en effet le cas de Cénabre en ce passage qui suit sa proposition de diriger Chantal vers le couvent. Mais nous n'oublierons pas que ces paroles sont énoncées en tant que paroles sacerdotales, et qu'elles ne peuvent en ce sens quitter le dessein divin qui les commande de toujours à toujours. Or c'est précisément par elles que Chantal réalise qu'elle doit tout abandonner à Dieu. Le mouvement narratif ne tarde d'ailleurs pas à le souligner lorsque la main « sacrée » de Cénabre est baisée par Chantal : « Mais à peine eut-elle vu, posée sur sa poitrine, cette main sacrée, qu'elle poussa une sorte de gémissement lugubre... [...] Mais elle la retint au passage, et, l'amenant jusqu'à ses lèvres, la baisa²³ ». Le prêtre n'avait-il pas affirmé un peu plus tôt, ne pensant sans doute pas si bien dire : « Ah ! mon enfant, on ne sait guère à quelle profondeur entre en nous le caractère du sacerdoce !²⁴ ».

Témoigner dans le silence

Si la souffrance intérieure se montre donc capable de détruire les barrières que l'on prétendait ériger entre Dieu et soi, la parole elle-même ne sera parfois plus nécessaire, la présence du prêtre se faisant alors mystérieusement efficace en elle-même pour provoquer les retournements les plus inattendus ; tel est le singulier dénouement d'*Un mauvais rêve*, liant caractère surnaturel de l'apparition du prêtre et pur inattendu de la présence de l'être : « Nul mensonge ne lui vint aux lèvres, et d'ailleurs, elle eût jugé vain n'importe quel mensonge. Ce prêtre fantastique, surgi deux fois des ténèbres, savait tout. Une seule chance lui restait peut-être, reconnaître sa funèbre puissance, s'avouer vaincue...²⁵ ». Il est vrai que « s'avouer vaincue » est bien ce à quoi doit tendre toute âme prétendant permettre à

22. *La Joie*, p. 698.

23. *Ibid.*, p. 705. Notons que William BUSH avait vu ce point dans *Souffrance et expiation dans la pensée de Bernanos*, Paris, Minard-Lettres Modernes, coll. « Thèmes et mythes », n° 8, 1962, p. 79 : « Pour l'abbé Cénabre, personnage de première importance, la sympathie de Bernanos ne saurait faire de doute. Après avoir renié sa foi, il continue son ministère de prêtre mais cette imposture est rendue plus humaine par ses luttes intérieures. Si le prêtre est racheté par la mort de Chantal, ses angoisses l'avaient néanmoins préparé à cette action expiatrice de la sainte jeune fille. Cet aspect souffrant de Cénabre doit contrebalancer l'autre aspect, fait de tant d'orgueil et de mensonge ».

24. *La Joie*, p. 694.

25. *Un mauvais rêve*, p. 1027.

Dieu de régner en soi à la place de soi. Se rejoignent alors les deux figures bernanosiennes du prêtre et du révolté : « Les personnages révoltés doivent maintenant courir le risque du salut, faire un geste d'abandon entre les mains de Dieu, accepter le dépouillement total que le prêtre exige d'eux, soit par ses paroles, soit par sa simple présence. [...] [Ils] doivent prier : leur propre vie, désespérée mais connue, contre la promesse d'une paix inconnue, hasardeuse puisqu'ils n'ont que la parole du prêtre pour en assurer l'existence. [...] Le lecteur, lui aussi, doit se fier à la parole du prêtre, car parmi les cas où le personnage accepte le pari (Mouchette, la comtesse, Chantal) il n'y en a qu'un seul qui offre une preuve objective que la solution choisie est la bonne²⁶ ». Toute l'organisation romanesque l'énonce en vérité.

Témoigner dans l'angoisse

Le texte n'en livre pas moins de puissantes interventions sacerdotales reflétant l'emportement immédiat de Dieu contre le Mal. Si les scènes d'exorcisme pourraient représenter une sorte de raccourci narratif du premier au dernier volet de l'arc reliant la colère à la réduction du mal par la Croix, elles obéissent en fait à la même structuration que les passages de dessaisie précédemment cités, puisque la nécessité de l'abandon du personnage à Dieu et à la mission pour laquelle il a été consacré y est posée comme condition inamissible du déploiement de son pouvoir. Soit parce que Dieu est vu comme source de l'agir, et qu'il n'y a donc qu'à l'attendre pour que l'exorcisme vienne d'en haut et brise ce qu'il doit briser – en un schéma descendant qui postule le calme et le désir confiant : « Tais-toi, répondit l'abbé Donissan, avec le même calme. L'épreuve vient de Dieu. Je l'attendrai, sans en vouloir rien apprendre, surtout d'une telle bouche. C'est de Dieu que je reçois à cette heure la force que tu ne peux briser²⁷ ». Soit parce que l'agir de Dieu est vu dans le réel lui-même – en un schéma horizontal qui s'enracine pourtant dans l'assurance confiante que l'être est destiné à Dieu : « Assez ! » m'a-t-elle dit d'une voix sourde. Les yeux seuls ne demandaient pas grâce. Je n'avais jamais vu, je ne verrai jamais sans doute de visage si dur. Et pourtant je ne sais quel pressentiment m'assurait que c'était là son plus grand et dernier effort contre Dieu, que le péché sortait d'elle²⁸ ». N'est donc pas d'abord visé le terme de l'arc (la négation du mal), mais bien plutôt, et toujours déjà, son centre qu'est la Croix expiatrice sur laquelle le Fils attend tout du Père dans un parfait abandon. La narration bernanosienne suit en cela un projet cohérent, partant d'abord

26. Voir Colin W. NETTELBECK, *Les personnages de Bernanos romancier*, Paris, Minard, coll. « Situation » n° 25, 1970, p. 99-100. Ainsi les textes bernanosiens n'ont-ils pas à bien se terminer pour être emplis d'espoir.

27. *Soleil*, p. 180.

28. *Journal*, p. 1139.

Bernanos, le prêtre, et l'intelligence de la pitié

de la colère pour cheminer ensuite par la Croix, centre autour duquel tout se joue et que porte le prêtre lui-même dans l'abandon qui est le sien, et aboutir enfin à la confiance : « Mon Dieu, est-ce à cause du désordre de ma pensée, de mon cœur ? L'angoisse dont je souffre est-elle contagieuse ? J'ai, depuis quelque temps, l'impression que ma seule présence fait sortir le péché de son repaire, l'amène comme à la surface de l'être, dans les yeux, la bouche, la voix... On dirait que l'ennemi dédaigne de rester caché devant un si chétif adversaire, vient me défier en face, se rit de moi²⁹. » En cette faiblesse apparente et assumée qui vient de la colère et va vers un plus grand bien, Satan est d'ailleurs leurré jusqu'en l'absolution sacramentelle, qui sauve pénitent et confesseur quelles que soient les circonstances de son application : « J'aurais désiré que vous me bénissiez, disait tristement l'abbé Chevance... [...] dans l'affreuse épreuve où je vous vois, tout autre acte de notre ministère vous serait, certes, impossible. Mais lequel d'entre nous, sous les pieds mêmes du diable, ne pourrait valablement bénir, au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit ? Ah ! mon ami, cela est vrai, cela est sûr ! Vous pouvez, sans sacrilège, appeler sur un frère à peine moins misérable que vous cette grâce dont vous êtes à présent vide. Écoutez-moi. Faites ce signe au moins – même avec indifférence – même dans la perversion de la volonté !..³⁰ ». La différence entre le prêtre et Chantal, contrairement à ce qu'avancait liminairement A. Blanchet, est donc à nouveau sensible : si le premier a pour fonction active d'être ministre, la seconde ne possède qu'un rôle passif de conseillère. Autant la jeune fille reçoit et attend que l'on vienne à elle, autant Donissan va rechercher Mouchette, et le curé d'Ambricourt la fille de la comtesse. La jeune fille reçoit enfin tout d'un prêtre, Chevance, lorsque les prêtres reçoivent d'abord tout du Christ et de sa compassion pour eux.

Témoignage de la compassion de Dieu

Ainsi comprend-on que la compassion s'impose comme ultime mouvement, reflet du don de Dieu pour le monde et gage de l'efficacité du prêtre contre le mal. Tout regard aimant de l'un annonce alors le regard aimant de l'autre : « Et quelle faute l'eût trouvé rétif ? Quelle boue l'eût rebuté ? Déjà sa main se levait pour bénir, et la miséricorde divine dont il était plein frémissait dans sa paume, confondue à l'effusion de sa propre vie³¹ ». Si le vocable mystique de l'effusion accompagne bien des moments importants de la narration bernanosienne, rien ne semble plus arrêter ici le déploiement de la compassion, ni le péché ni l'éloignement. La limpidité du mouvement rhétorique, avec la main qui se lève, la miséricorde qui frémit, et la

29. *Ibid.*, p. 1149.

30. *L'Imposture*, p. 347.

31. *Ibid.*, p. 344.

vie qui coule dans le sujet, peut sereinement s'accompagner d'une réelle audace théologique dans la mesure où, du pardon pouvant rejoindre chaque homme, le romancier semble immédiatement passer à la reconnaissance du pécheur comme toujours déjà victime de Satan, par conséquent non entièrement coupable, et dès lors en grande partie irresponsable du mal dans le monde. La question était déjà exemplairement abordée par Donissan dès le premier roman : « Laissez cette pensée, dit-il. Vous n'êtes point devant Dieu coupable de ce meurtre. Pas plus qu'en ce moment-ci votre volonté n'était libre. Vous êtes comme un jouet, vous êtes comme la petite balle d'un enfant, entre les mains de Satan » ; « Ta vie répète d'autres vies, toutes pareilles, vécues à plat, juste au niveau des mangeoires où votre bétail mange son grain. Oui ! chacun de tes actes est le signe d'un de ceux-là dont tu sors...³² ». Tel se révèle le prêtre que l'on a pu croire hanté par le péché, et qui soutient ici l'annexion du champ de la liberté humaine par Satan pour soulager l'homme de ce lourd poids qu'est la responsabilité de l'acte mauvais, tuant d'emblée cette culpabilité inamissible qui conduit au désespoir³³. L'humiliation (Cénabre victime des vexations de l'extrême indigence), l'atavisme (Mouchette victime d'une ascendance dégénérée), ou le viol (Ouine victime d'un professeur pédophile), sont en effet autant de ces situations pouvant finalement dédouaner le sujet pécheur.

Témoigner dans l'espérance

On se gardera d'oublier que la question est ici abordée par un prêtre, dans un contexte précis qui ne s'érige pas en solution herméneutique globale, et dans les strictes limites de l'abandon à l'arc de l'agir de Dieu (colère, Croix, négation du mal). Le passage ne serait pas audible sans cela. Donissan précise d'ailleurs, avec l'autorité que lui confère son sacerdoce, qu'il voit présentement Mouchette comme objet de la colère de Dieu, que la Croix et la souffrance ont rejoint son monde par le meurtre et les sentiments de haine et de culpabilité qui en naissent, et que l'agir de Dieu ne peut par conséquent que mener à la négation du mal – en un mot, à la miséricorde. La dernière apparition narrative de Mgr Espelette, lorsque la totalité de l'arc de l'agir de Dieu s'est donc déjà déployée pour lui en en brisant les réticences, ne le présente-t-elle pas en train de défendre la mémoire de Chevance : « – Cher ami, objecte le sage prélat, je crains que depuis la mort du bon Chevance, vous ne soyez victime d'une sorte d'idée fixe. [...] Qu'avez-vous à reprocher au saint prêtre, dont la simplicité reste, au contraire, une si grande leçon pour nous ? En dépit d'inoffensives manies, [...] c'était un homme

32. *Soleil*, respectivement p. 200 et 204.

33. On devra ici reconnaître que Max MILNER a trop négligé ce point ; voir « Expérience du mensonge et théologie du péché », *Études bernanosiennes* n° 12, Paris, Minard-La Revue de lettres modernes, 1971, p. 107-137, p. 195-215.

Bernanos, le prêtre, et l'intelligence de la pitié

sensé, qui laissait faire la Providence³⁴ ? Une telle référence à l'abandon à la Providence divine ne peut que souligner la double expression de l'arc de l'agir divin et de sa miséricorde. Si *L'imposture* nous a effectivement présenté Mgr Espelette comme éprouvé par la colère de Dieu pendant l'épisode de la disgrâce de Pernichon (à cause de son hypocrisie liminaire et par le sentiment de sa propre vacuité), *La Joie* nous montre à présent le même prêtre confessant la bonté de Dieu visible dans la sainteté d'un confrère, sainteté qui lui fait à son tour confesser l'abandon. Chevance transmettra à son tour cette même compassion à Cénabre : « Mais quelque chose remuait en lui à l'écho d'une voix familière, la dernière qui lui parlait ce langage, et c'était comme un pressentiment, d'une amertume ineffable, que jamais, plus jamais – jamais ! – il ne connaîtrait cette surnaturelle pitié, car il ne la désirerait jamais plus³⁵ ». Le lexique du surnaturel scande donc à bon droit l'énoncé (« pressentiment », « ineffable », « désirer », et bien entendu « surnaturelle »³⁶), le prêtre ayant véritablement fait entrer son interlocuteur dans la dimension transcendante où le dialogue entre un Dieu empli de pitié et un homme retrouvant sa vraie vocation, figurée adéquatement par cet « écho d'une voix familière », peut se déployer.

Témoigner dans la charité

C'est en effet la compassion des uns pour les autres, de Chevance pour Cénabre, de Dieu pour Chevance et Cénabre, de Cénabre pour lui-même, qui permet seule que soit audible un tel déploiement dans l'espace du roman ; et si la révélation en est d'abord confiée à un prêtre dans l'exercice de sa charge sacerdotale, c'est sans nul doute pour que la souffrance comme second point de l'arc puisse s'explicitier à son tour comme plus majeure que l'expérience même du péché, reléguée pour sa part au troisième point : « Qui cherche la vérité de l'homme doit s'emparer de sa douleur, par un prodige de compassion, et qu'importe d'en connaître ou non la source impure ? “Ce que je sais du péché, disait le saint d'Ars, je l'ai appris de la bouche même des pécheurs”. Et qu'avait-il entendu, le vieil enfant sublime, entre tant de confidences honteuses, de radotages intarissables, sinon le gémissement, le râle du désir exténué, qui crève les poitrines les plus dures ? Quelle expérience du mal l'emporterait sur celle de la douleur ? Qui va plus loin que la

34. *La Joie*, p. 631.

35. *L'imposture*, p. 356.

36. Ces termes ont été explicités par Monique GOSSELIN dans le propre champ des recherches bernanosiennes : « cette caractérisation désigne des fragments d'écriture qui s'attachent à formuler par le langage l'aventure intérieure et le rapport à Dieu conçus en même temps comme inexprimables et indicibles » (*L'écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Paris, Aux amateurs de livres, vol. II, 1989, p. 417).

pitié?³⁷ ». Peut alors demeurer au-dessus de tout la compassion, érigée par la progression même des textes comme une authentique clé herméneutique permettant de comprendre les tenants et aboutissants de l'arc de l'agir de Dieu, et permettant particulièrement au prêtre de l'explicitier au monde. Or une mission romanesque consistant à énoncer narrativement une réalité surnaturelle que les mots peinent à cerner textuellement semble bien être la plus belle fonction à laquelle puisse aspirer un personnage : « Traduire l'ineffable ou l'informulé en intelligible communicable requiert un usage neuf de l'écriture. [...] L'écrivain n'est pas pour Bernanos un succédané dérisoire du prêtre : il a une fonction parallèle de médiateur non entre Dieu et l'homme, mais entre les hommes modernes et le sacré...³⁸ ». Il devient dès lors possible de parler chez Bernanos d'une authentique « intelligence de la pitié » déployée par le texte et écrivant authentiquement l'incarnation³⁹. Voilà aussi pourquoi le prêtre doit être le premier à s'abandonner à Dieu. Écoutons encore Chevance : « Je ne puis que cela pour vous, fit-il de sa voix toujours tremblante. Par moi-même je ne suis rien : laissez-moi céder la place à Dieu. Je ne ferai pas la folie de me fier à mes propres lumières. Non ! je ne commettrai pas cette folie!⁴⁰ ». Le prêtre bernanosien est donc bien ce personnage qui fait signe aux hommes et témoigne de la dimension irrévocablement transcendante du récit qui le porte – transcendance non seulement interne, mais qui vient aussi solliciter son lecteur comme à l'extérieur d'elle-même. Bien entendu, nous sommes là projetés en pleine mystique. Mais songer que l'ambition romanesque de l'écrivain ne doit pas nous mener jusqu'à ce niveau d'exigence revient à se perdre. Se dévoile par conséquent assez clairement la raison de la permanence de ce personnage si particulier dans l'œuvre bernanosienne : le prêtre permet à tel point de résoudre, tant narrativement qu'esthétiquement, les problématiques spirituelles soulevées par le monde contemporain qu'il n'est nul besoin de chercher en cette matière quelque explication politique que ce soit⁴¹. La poétique romanesque est simplement pleinement conséquente avec elle-même : « La fiction apparaît alors comme le lieu où se déploie la question ontologique du sens et celle du mal. La dimension poétique et mythique

37. *La Joie*, p. 561.

38. Voir Monique GOSSELIN, *L'écriture du surnaturel...*, op. cit., vol. I, p. 61.

39. On pense au livre d'Emmanuel HOUSET : *L'Intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Cerf, coll. « La Nuit surveillée », 2003.

40. *L'Imposture*, p. 343.

41. Voir Michael KOHLHAUER, « Roman, pamphlet et modernité : pour une politique de l'écriture bernanosienne », *Paradoxes et permanence de la pensée bernanosienne*, Paris, Aux amateurs de livres, 1989, p. 35-49. Le titre seul fait frémir. L'auteur y affirme qu'à partir de *Journal* « les certitudes de la théologie font place à la question philosophique » (p. 42), et que le passage du « roman polémique » à « une politique du roman » conduit à « la rupture avec une écriture traditionnelle, non problématique ». Nous ne savions pas que la philosophie était seule consistante en regard de la théologie, ni que le *Soleil* ne possédait pas de problématique.

Bernanos, le prêtre, et l'intelligence de la pitié

de ces récits montre que Bernanos ne résout pas philosophiquement ces questions, mais qu'il se les pose à travers la polysémie de l'écriture romanesque. Il semble renouer ainsi avec toute une tradition mystique, refoulée par l'Église depuis l'âge baroque, de sorte que sans aucune volonté apologétique, il rejoint la vision de Jean l'Évangéliste, de Ruysbroeck, de Jean de la Croix et de Thérèse d'Avila⁴²». Bernanos renoue en cela avec toute une tradition mystique. Rien de plus, mais rien de moins.

Philippe Richard, professeur de lettres classiques, membre de l'École doctorale de l'Université Paris IV-Sorbonne, enseigne au Collège Saint-Louis de Gonzague et à la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris.

42. Voir Monique GOSSELIN, *L'écriture du surnaturel...*, *op. cit.*, t. I, p. 24.

Jean Jacques PÉRENNÈS

Brèves réflexions sur le printemps arabe vu du Caire

Vu d'Occident, le printemps arabe suscite déjà beaucoup de déceptions : victoire nette des partis islamistes en Tunisie et en Égypte, au terme d'élections libres ; évocation d'un possible recours à la loi islamique (charia) ; inquiétudes pour l'avenir des minorités chrétiennes. Ces peurs, qui ne sont pas sans fondement, risquent de nous empêcher de voir les avancées réelles en cours dans ces pays. D'où l'intérêt d'une lecture plus nuancée. En voici une, rapide, depuis le Caire¹. Elle invite à se demander si, malgré les apparences, l'on n'est pas en train d'assister à une nouvelle étape d'entrée de ce pays dans la modernité.

Une transformation profonde

Il faut d'abord prendre la mesure de ce qui est en train de se passer. Le « printemps arabe » n'est pas survenu par hasard ; il ne s'est pas propagé de la Tunisie à l'Égypte, à la Lybie puis au Yémen, par simple mimétisme ou effet de domino. Il s'est produit comme lorsque tombe un fruit mûr. On peut y voir au moins trois raisons de fond :

- Une profonde mutation des sociétés arabes : ce sont des sociétés jeunes (la moyenne d'âge en Égypte est de 24,3 ans), traversées par de puissantes aspirations au changement et à l'entrée dans la modernité. Cette jeunesse est en plein dans la mondialisation : Internet, Facebook, les chaînes satellitaires, les modes vestimentaires et musicales d'Occident sont partout.

1. Pour une réflexion générale, voir, entre autres, Jean-Pierre FILIU, *La Révolution arabe. Dix leçons sur le changement démocratique*, Fayard, 2011, 251 p.

————— *Brèves réflexions sur le printemps arabe vu du Caire*

Comment pouvait-elle se contenter de dirigeants octogénaires, en place depuis plus de trente ans ?

- Le hiatus est d'autant plus grand que les idéologies politiques qui ont cours n'intéressent plus personne : le nationalisme, le panarabisme, le socialisme, etc. ont été vulgarisés dans les années 1960 par des leaders charismatiques comme Nasser, Bourguiba, Boumediene. Leurs successeurs sans charisme, Moubarak, Ben Ali, Bouteflika, ne se sont maintenus au pouvoir que par la répression, la corruption et le népotisme. D'où ce rejet massif.

- Le rôle de l'islam dans la société, enfin, est peut-être en train de changer lui aussi, malgré les apparences. Le slogan politique des Frères musulmans égyptiens, mouvement né en 1928, est « l'islam c'est la solution ». On en a eu une version radicalisée avec l'islam politique né à la fin des années 1980, après la Révolution iranienne, l'invasion de l'Afghanistan par les Russes, puis dans la version djihadiste qui a culminé lors du 11 septembre 2001. Les sociétés à dominante musulmane doivent aujourd'hui se reposer la question de l'entrée dans la modernité, question déjà abordée lors de la renaissance arabe du XIX^e siècle, avec l'Égyptien Mohamed Abduh (1849-1905) et Jamal ad-dine al-Afghani (1838-1897). L'avantage électoral des partis islamistes aux élections en cours ne doit pas cacher le défi vertigineux auquel sont confrontées les sociétés musulmanes : comment concilier un corpus doctrinal figé depuis des siècles et l'irruption massive de la modernité dans la vie des citoyens. N'en déplaise aux salafistes, beaucoup de femmes musulmanes sont aujourd'hui diplômées et exercent une profession, les jeunes et les moins jeunes rêvent d'épanouissement personnel et pas seulement de conformité avec des attitudes héritées des parents, l'herméneutique des textes sacrés est une question posée, bien que souvent refoulée. C'est pourquoi un observateur aussi qualifié qu'Olivier Roy a pu parler de « révolution post-islamiste en Égypte » (*Le Monde*, 6 février 2011).

Il est clair aujourd'hui qu'il sera difficile d'arrêter une onde de transformation profonde qui a déjà touché la Tunisie, l'Égypte et la Lybie, effleuré le Yémen, le Maroc, l'Algérie, et pourrait bien aller plus loin. Rien ne sera plus comme avant, malgré les apparences d'une transition difficile.

Les raisons d'une transition difficile

Ce qui s'est passé en Égypte avec l'éviction de Hosni Moubarak c'est d'abord un retour de la dignité : oser dire au despote « dégage », oser défier une police omniprésente, alors même que l'état d'urgence, en vigueur depuis 40 ans, a conduit tant de personnes en prison sans aucun procès. L'humiliation a trop duré. Plus qu'une révolte du pain, il y a d'abord une aspiration profonde à la dignité, à avoir des droits, comme l'écrit Akram Belkaïd qui souligne, à juste titre, que le modèle occidental de la démocratie

n'est pas encore la référence de tous². Avoir des droits : le droit de parler, de se réunir, de croire librement, d'être respecté par la police, etc., ce sont déjà des acquis sérieux³. C'est pour cela que sont morts près de 1 000 jeunes Égyptiens et que des milliers d'autres ont été blessés : la station de métro Moubarak au Caire porte désormais leur nom – *chouhada*, c'est-à-dire *martyrs*. Tout un symbole.

Pour une telle transition, il n'y a ni modèle ni feuille de route que l'on pourrait suivre. Le régime déchu a transmis le pouvoir à un Conseil suprême des forces armées, instance à la composition mal connue, chargée d'organiser la transition politique. Elle l'a fait plutôt mal, de l'avis de beaucoup. Deux ou trois gouvernements se sont déjà succédé, vite renversés par la rue, car jugés trop proches du régime antérieur. On ne change pas en un jour le personnel politique. Il y a eu aussi un débat pour savoir s'il fallait refaire la Constitution avant d'organiser les élections. Un simple replâtrage (modification de 7 articles) a finalement été opéré, après consultation populaire par *referendum*, en mars 2011. Ceci était indispensable, car la Constitution avait été remaniée il y a quelques années par l'ancien Président pour verrouiller tout changement et garantir l'accession au pouvoir de son fils, Gamal.

Entre temps, l'économie était très secouée : chute modérée du tourisme, qui aura rapporté en 2011 un tiers de moins que l'an dernier ; quasi arrêt de l'investissement étranger, qui représentait des sommes considérables dans ce pays émergent où la main-d'œuvre est encore bon marché et la demande intérieure en croissance exponentielle ; nombreuses grèves, y compris de policiers mal payés, chacun voyant venue l'heure d'exprimer des revendications trop longtemps contenues ; désordre au quotidien, la police n'osant plus réapparaître face à une population qu'elle a humiliée et rackettée en toute impunité pendant des décennies ; mauvaise gestion de certaines manifestations comme celle des Coptes le 6 octobre et qui finit par un bain de sang, car les militaires n'ont pas su remplacer au pied levé la police anti-émeute. Refus enfin du Conseil supérieur des forces armées d'emprunter les capitaux dont le pays a un besoin urgent, par crainte sans doute de se le voir ensuite reprocher. En attendant, le pays s'approche de la banqueroute. Cette trop longue transition conduit à un pourrissement de la situation : il y aura eu un an complet entre la chute de Moubarak et la fin des élections d'un nouveau Parlement. S'y ajoutent des doutes sur les intentions de l'armée : veut-elle garder le pouvoir ou, plus simplement, sauvegarder ses privilèges ? Elle a ses hommes dans les sphères du pouvoir depuis le coup d'État des Officiers libres en 1952.

2. Akram BELKAÏD, *Être arabe aujourd'hui*, Carnets Nord, 2011, 298 p.

3. Par contraste, voir le sombre tableau de l'ancien régime dressé par Alaa AL-ASWAN : *L'immeuble Yakoubian*, Actes Sud, 2002.

————— *Brèves réflexions sur le printemps arabe vu du Caire*

Le politologue Bertrand Badie fait observer, à juste titre, qu'il pouvait difficilement en être autrement : « Comment peut-on, à partir de mouvements sociaux sans expérience, ni slogan ni orientation politique, faire naître des formes de gouvernement, ou d'expression programmatique ? Personne ne le sait. On est immédiatement confronté à un défaut de personnel politique, d'organisation, d'idéologie. Dans notre histoire, nous n'avons pas de précédent de ce type⁴ ». Ce cafouillage est donc aussi le temps des apprentissages, et le peuple égyptien ne s'en est pas privé : création de partis politiques, débats quotidiens dans tous les médias, libre expression sur la place publique. L'Égypte est entrée dans le temps du politique.

Quelles sont les conditions d'une issue positive ?

Il est convenu de répéter qu'il y a une constante dans toutes les Révolutions : elles sont tôt ou tard récupérées par les tenants du pouvoir passé. C'est la crainte explicite de cet éditorialiste marocain : « Comment accepter que cette rude bataille pour la liberté, la dignité et la pluralité, concepts déclencheurs du « 2011 arabe » et matriciels pour instaurer une culture démocratique, profite à des courants politiques qui n'y adhèrent qu'à moitié, quand ils ne s'y opposent ?⁵ ». On pourrait lui donner raison au vu de la nette majorité islamiste qui sort des urnes, de la Tunisie à l'Égypte. Les jeunes de la place Tahrir semblent déjà balayés. La cause est-elle entendue ? Ce n'est pas si sûr.

- Un premier acquis, indéniable, est celui d'une avancée de la citoyenneté. Les peuples qui ne votaient pas, car leur vote ne servait à rien dans des élections truquées, votent aujourd'hui massivement. Ceci malgré l'illettrisme, le manque d'expérience politique, la possibilité d'être manipulés. La citoyenneté est un acquis d'une dignité retrouvée. Les chrétiens égyptiens, si souvent tentés par le passé par un retrait du politique, une sorte d'exil intérieur, se sont lancés dans la bataille. Cette volonté de participer à leur destin est un acquis de ce printemps arabe.

- Une autre révolution urgente est à faire : remettre d'aplomb un système éducatif naufragé. Les causes en sont multiples : raz de marée démographique, étatisation du système scolaire et universitaire, modes de pensée hérités du passé (répétition, apprentissage par cœur, manque d'esprit critique), peur devant une modernité qui balaie tout sur son passage. Il faudra plus d'une génération pour que cela change vraiment et profite à tous et pas seulement aux privilégiés qui se sont déjà organisés des circuits

4. Bertrand BADIE, « Le printemps arabe : un commencement », *Études*, juillet-août 2011, p. 15.

5. Dris KSIKES, « Il faut que le printemps arabe retrouve d'urgence un second souffle », *Le Monde*, 26 novembre 2011.

de formation privés parallèles. En réalité, comme le souligne Belkaïd, «il faudra tôt ou tard, pour qu'une démocratie juste s'installe et perdure, que les musulmans acceptent de s'investir dans une nouvelle exégèse des textes coraniques par le biais d'une renaissance de la pensée islamique⁶». Ce n'est pas là un vœu pieux, car d'aucuns s'y sont déjà lancé (Arkoun, Abou Zeid, Abdul Karim Soroush, Fazlur Rahman, etc.), mais le contexte non démocratique de leurs pays et le poids des conformismes les a poussés et maintenus dans les marges.

• Un autre front peut avancer plus vite, celui des réformes économiques et sociales. L'Égypte avait atteint au cours des années passées un taux de croissance de son PIB supérieur à 6% par an, mais cette croissance était loin de bénéficier à l'ensemble de la population. Le manque de démocratie politique favorise l'accaparement de la richesse par l'oligarchie et les bourgeoisies d'affaire avec qui elle partage la rente. Le droit du travail, un salaire minimum décent, les lois sociales, la protection du travailleur, des transports publics acceptables, etc. sont autant de chantiers urgents auxquels devront s'attaquer les dirigeants de demain. S'ils n'y répondent pas, la rue sera à nouveau là pour leur rappeler leurs promesses.

Il est donc clair que les slogans ne suffiront plus. Les majorités islamistes vont se trouver confrontées aux dures réalités de l'économie et du social. Des alliances politiques vont être nécessaires, ne serait-ce que pour se concilier des partenaires occidentaux qui veulent des garanties. Les idéaux islamistes de Justice et de Liberté (nom actuel du parti des Frères musulmans égyptiens) et de retour aux origines de l'islam (slogan des Salafistes) survivront-ils à l'épreuve implacable de l'exercice du pouvoir ? Ce n'est pas si sûr. Enfin, les choses intéressantes commencent. Il est prématuré de conclure, comme le font certains commentateurs, que le printemps arabe a déjà tourné à l'hiver. L'Histoire continue de s'écrire, dans un contexte de plus en plus mondialisé. Ce sera long, chaotique, douloureux, mais l'enjeu en vaut la peine : les pays du monde arabe ont encore beaucoup à faire pour entrer vraiment dans la modernité.

Jean-Jacques Pérennès, o.p., directeur de l'Institut dominicain d'Études orientales (Idéo) est Français et vit au Caire. Il. Après quinze ans d'enseignement de l'économie du développement à l'Université d'Alger (1978-1985) puis à l'Université catholique de Lyon et à IEP de Lyon (1985-1992), il a été assistant du Maître de l'Ordre des Dominicains à Rome de 1992 à 1998. Au Caire depuis mai 2000, il a été successivement prier du couvent, secrétaire général puis directeur de l'Idéo. De 2002 à 2010, il a également exercé la charge de Vicaire provincial pour les communautés dominicaines du monde arabe.

6. A. BELKAÏD, *op. cit.*, p. 151.

La VII^e rencontre mondiale des familles se tiendra à Milan (28 mai-3 juin 2012), sous la présidence du pape Benoît XVI. C'est l'occasion pour notre revue de proposer une réflexion de fond sur le statut du couple homme-femme, sa dimension familiale et son enracinement dans la vie trinitaire.

Antonio Maria SICARI

Fonder une famille chrétienne

Le 17 avril 1994, Jean-Paul II, en visite dans une paroisse romaine, lançait à la face du monde une protestation véhémement : « Je repars au Vatican pour y prêcher, surtout pour y réciter la prière du *Regina Coeli*. Et puis aussi pour combattre un programme, un programme élaboré par les Nations Unies, qui veulent la destruction de la famille. Mon Dieu ! Nations Unies ! Je vous le dis en toute simplicité : revenez en vous-mêmes ! Réfléchissez et convertissez-vous ! Si vous êtes des Nations Unies, vous ne pouvez diviser, détruire ! ».

Peu après, au moment justement du *Regina Coeli*, le pape expliquait et motivait son accusation : « *La famille n'est pas une institution que l'on puisse modifier à loisir : la famille appartient au patrimoine le plus originel et sacré de l'humanité ! Elle vient avant même l'État, qui est tenu de la reconnaître et a le devoir de la protéger sur la base d'évidences éthiques et sociales que l'on peut aisément comprendre, et qu'il ne faut jamais négliger. Ce qui menace la famille en réalité est une menace pour l'homme... Il est urgent, aujourd'hui plus que jamais, de réagir contre des modèles de comportement qui sont le fruit d'une culture hédoniste et permissive, culture qui voit dans le don désintéressé de soi, le contrôle des instincts, le sens de la responsabilité, des notions relevant d'une époque désormais révolue. Je me pose la question : vers quel type de société va porter ce laxisme éthique ? N'y a-t-il pas déjà des symptômes préoccupants qui font craindre pour l'avenir de l'humanité ?* »

Dix sept ans ont passé depuis : on ne peut dire que la situation se soit améliorée.

Mais ce n'est point sur le plan social et politique que nous voulons insister ici. Nous voulons plutôt nous poser cette question : la faiblesse de beaucoup de chrétiens qui assistent sans trop réagir à la désagrégation

de leur propre famille n'a-t-elle pas également des motivations internes à l'Église elle-même, à la catéchèse ecclésiale telle qu'elle est transmise habituellement? Nous visons ici en particulier deux faiblesses, ou carences pédagogiques, dans la manière de comprendre le sacrement du mariage (et la vie familiale qui s'ensuit).

La question de l'« amour filial »

Nous n'entendons pas par là l'amour qui unit parents et enfants : ce que nous voulons, c'est repenser la nature même de l'amour, sur le fondement du mystère trinitaire. Tout homme est enclin à défendre la dignité et le caractère unique de sa personne, sans trop considérer le fait qu'il a reçu naturellement un « moi » en grande partie préfabriqué, prédéterminé, possessif, passionnel, enclin au mal. Le chrétien sait qu'il a droit à la liberté, à la dignité, à l'inviolabilité de sa personne, mais il sait aussi (ou du moins devrait savoir) que ce qui prime tout, c'est la nécessité d'une conversion de son « moi ». Il sait, ou devrait savoir, que le Fils de Dieu est venu sur la terre – provenant de son beau monde trinitaire, et de la communion d'amour trinitaire – pour reconstruire de façon divine notre « moi » très personnel. Sa foi, son adoration de la très Sainte Trinité, devraient inciter le chrétien à commencer au moins à revoir les concepts fondamentaux : ce qu'est la « personne », ce que sont les « relations », ce qu'est la « communion entre les personnes ». Nous, les hommes, nous *avons* des relations, les Personnes divines, elles, *sont* des relations. Instinctivement, pour nous, dire « moi » signifie se préserver et se protéger. Pour les Personnes Divines, dire « moi » signifie se donner de façon totale, sans rien se réserver. Pour nous, hommes, l'amour est un sentiment qui s'écoule. En Dieu, l'Amour est une nature que toutes les Personnes Divines partagent totalement.

Rien ne peut être construit *chrétiennement* sans un fondement trinitaire, d'autant plus (ou d'autant moins) s'il s'agit d'amour entre les personnes et de communion familiale. Si le pape Jean-Paul II insistait pour que l'on reconnaisse les « origines trinitaires de l'Europe », du fait que « bien des grands paradigmes de référence qui sont à la base de la civilisation européenne ont leurs racines les plus profondes dans la foi trinitaire¹ », comment ne pas saisir que ceci vaut surtout pour les personnes qui doivent établir entre elles des relations indissolubles? Combien en a-t-il coûté, combien en coûte-t-il encore aujourd'hui à la famille chrétienne, le fait que, pour la quasi-totalité des fidèles, la Trinité soit restée un dogme difficile à expliquer, une « dévotion élevée », ou tout au plus un vague idéal de communion? Combien en a-t-il coûté, et continue à en coûter, à la famille chrétienne, le fait que ses thèmes fondamentaux (personne, relations, unité,

1. *Ecclesia in Europa*, n. 19.

Fonder une famille chrétienne

amour, fidélité, indissolubilité, fécondité) ne soient presque jamais pensés et savourés et « crus » en termes trinitaires ?

Mais il y a davantage. Si « *Dieu est Amour* » (1 Jean 4,8), et si nous, les hommes, devons « *rester dans l'Amour pour rester en Dieu* » et « *rester en Dieu pour rester dans l'amour* » (1 Jean 4,15-16), la première conclusion, évidente, c'est que nous avons besoin que l'Amour nous soit révélé et donné, nous avons même besoin qu'il soit « *répandu dans nos cœurs* » (Romains 5,5). Nous ne pouvons espérer le tirer uniquement de nos réserves propres, de nos réserves naturelles, et le gérer à notre guise et volonté. Nous devons « *l'apprendre* » et c'est pour nous le *révéler* que Jésus a assumé notre chair. Jésus est l'Amour de Dieu qui s'est fait chair. Mais il s'agit là également d'une affirmation que nous ne pouvons nous contenter d'assumer dans la seule dévotion.

Provenant du monde trinitaire, l'amour de Jésus a une nature divine, mais, de façon plus précise – du point de vue de la Personne – il est l'amour du Fils de Dieu.

La première conséquence, inévitable, est que notre amour humain, de quelque manière qu'on le décline, est toujours, en son *origine*, un *amour filial*. Et ce n'est pas là une mince découverte. Nous aurions dû le savoir depuis toujours, du simple fait que nous venons au monde en tant qu'enfants, que fils : la filialité est la seule condition que nous partageons tous. S'il n'y avait pas le Christ, si le Fils de Dieu n'était pas l'amour qui s'est fait chair, nous percevrions la filialité comme une saison de notre vie qu'il nous faut abandonner en toute hâte : nous irions vers notre propre sponsalité et notre propre paternité/maternité, nous éloignant ainsi irrémédiablement de notre filialité. S'il n'y avait pas le Christ, notre être fils resterait un souvenir nostalgique, enfermé, enseveli dans nos cœurs : une soif désormais inextinguible. Mais si, en revanche, nous prenons au sérieux le fait que le Fils – le Fils éternel de Dieu ! – s'est révélé comme le Sauveur de tout être humain, il s'ensuit que la filialité est notre condition permanente : la plus originelle et la plus nécessaire. Aucune avancée dans l'âge mûr, dans la vieillesse, ne peut nous l'ôter. Et notre mourir lui-même doit coïncider avec la vérité avérée de notre filialité : une nouvelle naissance, justement !

Notre moi, une fois pris dans l'étreinte du Christ, ne peut jamais s'éloigner de sa filialité radicale : est fils l'homme qui avance en âge jusqu'à toucher la mort ; est fils le conjoint qui nous accueille dans son intimité amoureuse ; est fils ce prodige de la chair engendré par la fécondité du couple humain ; sont fils les frères qui viennent enrichir l'histoire de chaque famille ; sont fils les amis, les collaborateurs, les étrangers... et jusqu'aux ennemis.

Quelle que soit notre position sur le plan humain, ou le rôle que nous jouons dans l'histoire, nous ne pouvons expérimenter l'amour à la racine de notre être que toujours et uniquement comme fils : tous rangés familièrement, avec le Christ, devant le Père ; tous désireux d'apprendre et de savourer Sa Paternité. Deux époux ont un amour conjugal si l'un aime la

filialité de l'autre et la protège. Le fait même que le mariage soit un sacrement signifie que les deux époux ont la vocation et la mission de se conduire l'un l'autre, réciproquement, au Père, et s'aident mutuellement à marcher vers Lui. Si un mariage échoue, l'origine de cet échec ne réside pas dans la relation de couple (comme nous tendons aussitôt à le penser), mais dans le manque de respect et l'oubli prolongé (et dans l'absence de protection) de la filialité réciproque. Si on parvient à reconstruire un mariage, ce ne sera pas uniquement en le nettoyant des incrustations qui ont faussé le rapport entre les deux ou en se pardonnant les offenses réciproques, mais en redécouvrant cette pureté qui est toujours possible aux enfants (parce que tous deux reçoivent l'héritage reçu de la parabole de l'«*enfant prodigue*»).

Lorsque l'un des époux voit mourir l'autre, ce n'est pas le lien du mariage qui se brise alors, mais, au contraire, c'est le moment précis où il se réalise dans la perfection, si l'un a su aider l'autre à se jeter dans les bras du Père céleste.

Un père et une mère vivent un véritable amour parental s'ils élèvent leurs enfants en aimant, dans leur caractère filial, leur propre filialité. Frères et sœurs ne parviennent pas à s'aimer véritablement comme des membres d'une même famille s'ils ne se sentent pas tout d'abord fils et filles de l'unique famille de Dieu.

Un fils ne peut aimer avec tendresse et respect son vieux père malade (surtout lorsque celui-ci régresse douloureusement vers l'enfance) que s'il le voit comme «*l'enfant du bon Dieu*» (comme Thérèse de Lisieux désignait son propre père atteint d'Alzheimer). Et *les autres* ne pourront être accueillis comme le prochain qu'il faut aimer si on ne les inscrit pas dans la proximité filiale que chacun d'eux a avec le Père céleste.

Sans le Christ – l'amour du Fils de Dieu fait chair – tous nos amours porteraient au fur et à mesure des noms différents, une qualité différente, mais resteraient tous inaccomplis. Avec le Christ, tout amour suppose une relation originelle filiale, et un accomplissement filial : chez celui qui aime, et chez celui qui est aimé. Chez qui *doit* aimer et chez qui *doit être aimé*.

Mais s'il est vrai que chacun de nos amours humains doit revêtir une connotation *filiale*, il est bon ici de préciser ses caractéristiques essentielles.

L'amour filial se signale toujours par le fait qu'il s'exprime comme «*gratitude et accueil*» (c'est, si l'on peut dire, un amour qui remercie à l'avance la personne aimée). C'est un amour qui «*acquiesce*», qui dit «*oui*» rapidement, qui obéit librement, qui exécute dans la joie et la fidélité, qui construit avec une invention attentive. Il apparaît aussi partout où l'homme met en jeu une investigation attentive et profonde de la réalité ; c'est l'amour qui sait se consacrer à un travail patient et méthodique ; à une organisation utile et bien ordonnée des dons reçus «*de Celui qui est Père de tous les dons*» (voir *Jacques* 1,17). Et il va jusqu'à être, exactement, l'amour qui devrait habiter aussi le cœur des savants, des artistes, des

poètes, des travailleurs. Faute d'un regard, d'un cœur filial, ils seront tentés de dominer la création de Dieu : ils ne sauront pas la recevoir comme un don, ils ne sauront pas la destiner à leurs frères. « *Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, et nous le sommes réellement !* » (1 Jean 3,1).

La question de l'« amour virginal »

On avait l'habitude, dans la pensée chrétienne, de joindre le thème du mariage et celui de la virginité, mais pour déboucher presque aussitôt sur la distinction entre les deux vocations. Tout au plus s'attardait-on sur une confrontation pédagogique. Parfois aussi dans la perspective d'une situation de communion et de synergie entre les deux états de vie.

Mais dès que l'on s'avance sur le terrain de la conjugalité et de la famille, le thème de la virginité disparaissait pratiquement, ou laissait place à des indications d'ordre ascétique et moral sur les devoirs de la chasteté.

Il y avait là un double appauvrissement. *En tout premier lieu*, on avait tendance à oublier cette *virginité originelle* de l'être humain (ou « solitude originelle » ou « solitude transcendantale », comme on l'a parfois appelée) que l'on ne peut éliminer, et que les membres d'une famille, à commencer par le couple, devraient savoir respecter et protéger². Là aussi, nous devons nous poser la question : quel est le prix qu'a payé, et que continue à payer, l'Église, du fait que les chrétiens ne savent presque rien de leur droit et de leur besoin de solitude virginale, du fait qu'on les invite, au mieux, à chercher quelques « moments de solitude » pour échapper au fracas du monde, ou comme thérapie face à une proximité réciproque excessive ? Et ils en savent encore moins en ce qui concerne l'aide qu'ils devraient se prêter mutuellement à cette fin³.

En second lieu, cette carence se répercute inévitablement en une manière limitée de percevoir et de vivre le sacrement du mariage. Il se passe pratiquement ceci : les deux époux chrétiens ont tendance à concevoir comme don

2. Dans la « *communion interpersonnelle, physique et spirituelle, entre homme et femme* », devra se réaliser une expérience paradoxale : ils se donneront, ils échangeront, leur propre *compagnie* affectueuse, mais ce faisant, chacun d'une certaine manière assume la solitude du corps du second « moi ». « Dans cette communion de personnes se trouve parfaitement assurée toute la profondeur de la solitude de l'homme (du premier homme, et de tous les hommes) et, en même temps, cette solitude se trouve d'une manière merveilleuse pénétrée et élargie par le don de l'autre » (JEAN-PAUL II, Catéchèses du 21 octobre 1979 et du 12 février 1980).

3. « L'amour véritable – a écrit Olivier Clément – exige toujours que chacun puisse conserver d'une certaine manière une expérience de solitude, une solitude bonne. Il faut que chacun préserve en soi une sorte de cellule, une cellule de moine, pour y vivre son propre rapport, unique, avec l'Absolu » (voir *Il Sabato*, 2/1980).

et fruit du sacrement tous les aspects beaux et positifs de la vie conjugale et familiale, et à considérer au contraire comme scories et faillites toutes leurs erreurs, les incompréhensions et manques réciproques. Et quand ils parviennent à se pardonner, ils le font comme on jette par la fenêtre des ordures immondes. De même pour les souffrances, les épreuves de la vie, avec les expériences inévitables de solitude ou de trouble, le poids inhérent à l'éducation des enfants, la fatigue du travail, des relations sociales.

Ainsi une grande partie du drame familial n'est pas vécu sacramentellement, mais comme une accumulation d'obstacles qui contredisent l'idéal offert par le sacrement. Mais la réalité, en fait, est toute autre : si le sacrement est un *signe* qui nous indique le Christ, ce signe peut et doit être toujours efficace. La vie conjugale et familiale devrait être tout entière sacrement : parfois parce qu'il nous est accordé d'embrasser le Christ par le moyen de ses créatures, parfois parce que les créatures nous abandonnent et, ce faisant, nous jettent *directement et immédiatement* dans les bras du Christ.

Pour être encore plus clair : il faut éduquer les époux et les familles à percevoir comme *éducation à la virginité* (au rapport intime et immédiat avec le Christ) tout ce qu'ils sont tentés de refuser et de mépriser comme si ce n'était que scorie, qu'*obstacle* au sacrement lui-même. Nos familles elles aussi, en somme, ont besoin d'une vie mystique analogue à celle que l'on propose d'habitude aux personnes consacrées. Si, dans les couvents et dans les monastères, on parle volontiers de « mariage spirituel » (et cela déjà devrait devenir un patrimoine appartenant aussi aux époux⁴), pourquoi ne pas parler à nos familles de la beauté de la vocation « virginale » que la vie, inévitablement, propose de nouveau à chacun de ses membres : non contre, ou à côté du drame familial, mais en son cœur même. L'hagiographie chrétienne propose des récits splendides de mariages chrétiens marqués par une faillite initiale, qui se trouvent ensuite rachetés par la force virginale d'un seul des époux : lequel « honore » de façon virginale le sacrement conjugal même pour le compte du partenaire infidèle : les exemples de la bienheureuse Elisabetta Canori Mora, ou celui de la princesse malgache Victoire Rasoamanarivo⁵ (mais aussi bien l'histoire plus ancienne de sainte Rita de Cascia ou de sainte Catherine de Gênes) sont particulièrement fascinants.

En conclusion, s'il faut certes réagir à l'agression du monde dans sa tentative de détruire la famille, il n'en est pas moins indispensable que l'Église elle-même prenne conscience que ce combat doit être combattu

4. N'oublions pas que sainte Thérèse d'Avila a écrit pour tous les croyants son *Château intérieur*, et que saint Jean de la Croix a dédié à une veuve avec enfants la *Vive flamme d'amour*, son poème mystique le plus élevé.

5. Pour une première approche de ces deux figures de chrétiennes, nous renvoyons à notre série *Ritratti di santi*, vol. VII et V.

Fonder une famille chrétienne

également en son sein, de l'intérieur : un combat pour apprendre le véritable amour chrétien dans sa nature trinitaire et filiale, et un combat pour éduquer tout chrétien à la virginité nécessaire à chaque état de vie, et surtout à la vie conjugale.

En ce sens, Dietrich Bonhöffer dans son admirable *Lettre à deux époux* en offrait un beau programme, en écrivant déjà – en mai 1943 : « Ainsi ce n'est pas l'envie de vous aimer qui vous établit comme instrument de la vie. C'est le mariage qui vous en donne l'aptitude. Ce n'est pas votre amour qui soutient le mariage : c'est le mariage qui, désormais, va porter sur ses épaules votre amour. Dieu vous unit en mariage : ce n'est pas vous qui le faites, c'est Dieu qui le fait. Dieu protège votre unité indissoluble face à tout danger qui la menace du dedans et du dehors. Dieu est le garant de l'indissolubilité. C'est une certitude joyeuse de savoir qu'aucune puissance terrestre, aucune tentation, aucune faiblesse, ne pourront dénouer ce que Dieu a uni ».

Cette certitude joyeuse ne saurait être uniquement une ressource psychologique. Elle est le fruit d'une éducation quotidienne à la vocation originelle de tout homme et de toute femme et, par conséquent, des époux.

*(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli.
Titre original : È davvero cristiana la famiglia?)*

Antonio Maria Sicari, né en 1943, appartient à l'ordre des Carmes Déchaux. Il a fondé le Movimento Ecclesiale Carmelitano (Mouvement Ecclésial Carmélitain) qui se propose de transmettre aux laïques les richesses mystiques (doctrine et expérience) du charisme de l'ordre. Il a publié chez Jaca Book 12 volumes de portraits de saints (*Ritratti di santi*, 1988-2009) et plusieurs ouvrages sur les mystiques du Carmel : *L'itinerario di santa Teresa d'Avila. La contemplazione nella Chiesa* (1994); *La teologia di santa Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa* (1997); *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica* (2000); *Nel "Castello interiore" di santa Teresa d'Avila, introdotto da L'inaccessibile Castello. Da Franz Kafka a santa Teresa* (2006); *Il Divino Cantico di san Giovanni della Croce* (2011).

Giorgio MASCHIO

Homme, femme et mariage dans la pensée de saint Ambroise

On accusait Ambroise, évêque de Milan, d'exagérer dans ses homé-
lies les éloges de la virginité en détournant ainsi les jeunes filles du
mariage. Il voyait cela, pour sa part, comme un éloge plutôt qu'une
accusation ; et étant donnés les maigres résultats de ses exhortations, un
éloge qu'il ne méritait pas. Il tient de toute façon à dire qu'il ne déconseille
pas le mariage et en parle de la manière suivante :

*«Ils sont bons, certes, les liens du mariage, mais ce sont des liens ;
et même si ce sont des liens, ce sont toutefois les liens de la charité.¹»*

Il ne s'agit pas d'une appréciation sans réserve, on le voit bien, et
pourtant elle contient une affirmation de la bonté de cette institution : son
lien implique un poids qui n'est pas léger, mais c'est un lien qui appar-
tient au domaine de la charité. On parle ici du mariage en tant qu'union
de l'homme et de la femme telle que l'a voulue le Créateur à l'origine
et dont le lien est indissoluble. L'autodéfense même d'Ambroise confirme
que ses exhortations à préférer la virginité suscitaient des réactions, elles
étaient perçues comme nouvelles : quelque chose d'alternatif, de peu usuel
jusqu'alors. Mais l'évêque affirme ne rien inventer : le Christ lui-même a
parlé de la virginité quand, en conclusion du discours sur la répudiation, il
faisait allusion aux eunuques qui se sont faits tels volontairement en vue
du royaume des cieux. Ce n'est pas un ordre mais une grâce et ce n'est pas
pour tout le monde, mais «que celui qui peut comprendre, comprenne»
(*Matthieu* 19,12). En déclarant que la virginité n'est pas pour tous, le Christ
attestait par là-même la bonté du mariage qui est le choix le plus commun :

1. *La virginité* 6, 33.

«Il nous a enseigné que les noces ne sont pas à condamner mais à approuver, et cependant que l'amour de l'intégrité est à préférer encore aux nocés²». L'opinion soutenue ici par Ambroise est partagée par beaucoup d'autres Pères de l'Église avant et après lui. Pour autant, eux-mêmes furent aussi, en leur temps, les défenseurs du mariage et cela grâce aux mots de Jésus.

Jésus, en effet, non seulement n'a pas condamné le mariage mais en a mis en évidence l'institution divine : c'est Dieu qui a créé l'être humain homme et femme (*Genèse* 1,27) et qui a commandé à l'homme de s'attacher à sa femme pour devenir une seule chair (*Genèse* 2,24). En remontant avant Moïse, Jésus montre qu'on ne peut pas disposer comme on veut du mariage en raison de son statut originaire : « Que l'homme n'ose pas séparer ce que Dieu a uni ». En aucun cas il n'y a de place pour la répudiation ou le divorce : celui qui divorce ou se remarie est adultère (*Matthieu* 19,3-9). Le texte fondamental de l'Évangile selon Matthieu demeure le bastion, à l'époque des Pères, contre tous les détracteurs du mariage en soi mais aussi contre ceux qui voudraient en alléger le poids par le biais du concubinage ou du divorce.

La dissuasion des noces

Au temps d'Ambroise, en effet, le mariage n'était pas soutenu unanimement au sein de l'Église. Des courants *encratites* de diverses natures, réunis par le rigorisme en matière de sexualité, traversent tous les premiers siècles du christianisme. Ils ont en commun une vision de la femme comme source de tentation et péché, et des noces comme impureté. Il faut y ajouter la vaste diffusion des théories gnostiques dont beaucoup estimaient le mariage comme l'instrument principal de l'œuvre démiurgique propagatrice de corruption et mort, tandis que l'appellation de noces reviendrait seulement aux noces spirituelles qui ne concernent pas la chair mais la lumière emprisonnée dans la matière corporelle. Il s'agit de montanistes, manichéens, marcionites, aussi bien que de courants judaïsants. L'évêque de Milan le rappelle dans son homélie : l'Église a depuis longtemps condamné ceux qui voudraient exclure le mariage de la vie chrétienne. Et il oppose à ces franges rigoristes la vision équilibrée de l'Église qui accueille dans son champ la fleur de la virginité mais aussi celle du veuvage et du mariage, et qui est enrichie par chacune d'entre elles³.

L'institution du mariage toutefois n'était pas non plus en bonne santé dans le milieu païen. On le sait, par exemple, par les normes du droit qui, depuis l'époque de l'empereur Auguste, cherchaient à contenir les dommages dérivant de certains comportements qui affaiblissaient la société : l'adultère en premier lieu, puis le célibat masculin. Mais les poètes et les philosophes

2. *Ibidem*, 6, 31.

3. *Ibidem*, 6, 34.

— Homme, femme et mariage dans la pensée de saint Ambroise

aussi témoignent, chacun à leur façon, du déclin des noces qui avaient rendu solide la société ancienne – pour Rome, l'époque républicaine. Les auteurs de l'époque impériale écrivent encore des épithalames, on fait encore la louange du *bonus amor*, de la fonction sociale des noces, de leurs chastes joies. Mais le cadre d'ensemble qui ressort chez les différents chanteurs de l'amour est celui d'une coutume dégradée. Ce n'est pas à l'amour entre époux qu'ils s'intéressent mais aux diverses formes, pleines de fantaisie, de transgression de la fidélité conjugale : *lascivus amor*, comme le dirait Ovide. L'amour est une source inévitable de douleurs et il est nécessaire d'écrire une œuvre sur la manière de les soulager, d'enseigner les *remedia amoris*. Juvénal, peut-être le plus indigné parmi les satiriques, va jusqu'à composer un long « épithalame à l'envers » pour dissuader un ami de se marier. Il s'agit d'un tableau bien amer des femmes de l'époque puisque la femme vertueuse est *rara avis in terris, nigroque simillima cygno* (« un oiseau rare sur la terre et très semblable à un cygne noir »). Et il conseille à son ami, étant donné les temps, d'avoir recours plutôt à un jeune garçon, qui posera sûrement moins de problèmes en matière d'amour⁴.

C'est plutôt parmi les philosophes que se lèvent des voix pour montrer la bonté du mariage : Musonius Rufus et Plutarque, par exemple, dénoncent la dérive de l'amour non finalisé à la procréation et recherché par pur plaisir en dehors des noces légitimes. L'égalité de dignité de la femme par rapport à l'homme, ainsi que ses droits, sont reconnus. Mais ces voix sont peu de chose. Selon l'usage officiel à l'époque, la conception du mariage reste qu'il doit avoir pour fin non pas de créer une nouvelle famille mais de perpétuer celle du mari. L'amour des conjoints ne reçoit qu'une importance secondaire voire nulle. On ne parle pas d'amour par rapport à la femme : pour cela il y a les hétaires et les concubines. La femme est surtout un événement officiel. Elle a été choisie par les parents selon les lois en vigueur, donnée comme épouse avant même ses quinze ans, laissée sans instruction, à la garde de sa mère jusqu'au jour des noces. Dans un tel climat, on comprend comment non seulement le sage mais aussi le citoyen moyen étaient prévenus contre le mariage, et comment s'était développé le lieu commun des *molestiae nuptiarum*, les peines du mariage. Pour la jeune femme, trouver un mari signifiait souvent trouver un maître de son corps⁵.

4. Voir sur ce point F. BELLANDI, *Eros e matrimonio romano*. Étude sur la satire VI de Juvénal. Pàtron, Bologna 2003, p. 1-56. La citation part du vers 165 de la Satire.

5. P. BROWN fait la liste d'une série de données sur la nécessité de la procréation dans la société de l'empire romain : voir *Il corpo e la società*. «Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani», Einaudi, Torino 1992, p. 6-7.

Un difficile équilibre

Comment se positionnent les prédicateurs et écrivains chrétiens face à cette situation⁶? Ici aussi le tableau est très complexe, étant donné la variété des sujets et des différents talents mis en jeu, sans compter l'influence de milieux culturels divers. En effet, les Pères doivent veiller à éviter aussi bien l'extrémisme de l'*enkrateia* (continence) que le libertinisme païen et la relative fuite devant le lien conjugal. Si leurs positions ne sont pas divergentes, elles sont du moins contrastées. Par exemple, si Clément d'Alexandrie affirme que, chez les chrétiens, la vie conjugale n'est plus aussi triste que le regrettent les païens et au contraire qu'elle « mène à la concorde suivant le logos », car elle peut devenir un excellent exercice de tempérance⁷, au contraire la position adoptée par Origène et tous ceux qui le suivirent tant en Occident qu'en Orient est assez différente. Dans sa conception, c'est seulement après le péché originel qu'intervient le mariage et c'est une concession que Dieu a faite à la faiblesse humaine. Au péché succède la reproduction physique selon les modalités actuelles et par conséquent la mort; cependant au début il y avait la virginité, qui revêtait les parents au Paradis même s'ils avaient des sexes différents. Avec les « tuniques de peau » et l'expulsion du paradis, la reproduction charnelle se met en place telle que nous la connaissons : comme toute autre réalité du monde sensible, elle contient le risque de détacher des réalités invisibles et d'emprisonner les esprits humains. Cette idée que le mariage est accordé « par indulgence » ou par « condescendance » envers la faiblesse de la chair deviendra par la suite l'interprétation la plus répandue de *1 Corinthiens 7,6*⁸ : il ne s'agit plus d'une continence temporaire qui se fait au bénéfice de la prière, comme l'entendait l'apôtre, mais de l'état matrimonial lui-même.

Nous disposons aujourd'hui de plus d'une analyse sur ces sujets dans les écrits des Pères et l'on peut dégager deux éléments fondamentaux : tout d'abord une certaine concordance avec les opinions de l'époque, dans le fait qu'un jugement problématique est porté sur le mariage et en tout cas dans l'idée qu'il est d'un grade inférieur à la virginité. L'autre élément est l'affirmation nette de son caractère positif et de sa provenance divine⁹. Ici

6. Voir le recueil *Mariage et virginité dans l'église ancienne*, Ed. Migne, Paris, 1990, qui contient en particulier Ambroise, *De l'instruction d'une vierge* (NdE).

7. Voir *Stromates* II, 23, 143, 1.

8. Paul parle de l'abstinence temporaire de rapports conjugaux « pour se consacrer à la prière » (v. 5). « En parlant ainsi je vous fais une concession, je ne vous donne pas d'ordre » (v. 6).

9. Je citerai ici seulement quelques-unes des études consacrées au sujet : G. SFAMENI GASPARRO, Introduction à *La Coppia nei Padri*, Paoline, Milan, 1991, 13-170 (avec une riche bibliographie) et C. MAZZUCCO : *Dignità del matrimonio e della famiglia nella riflessione patristica*. In *Matrimonio e famiglia*. Témoignages des premiers siècles. Lectures patristiques, 3. Nardini, Fiesole 1996, p. 9-61.

On pourra s'y référer pour des références bibliographiques supplémentaires.

— *Homme, femme et mariage dans la pensée de saint Ambroise*

on se contentera de livrer à la réflexion quelques passages d'Ambroise de Milan qui pourront permettre de saisir ses idées et son enseignement en la matière. Ambroise vit à la fin du IV^e siècle, époque où l'empire est devenu officiellement un empire chrétien. Les lois promues sous Constantin, puis sous Théodose, marquent un accroissement des garanties du mariage, afin de renforcer la solidité de la famille. Il faut avouer que l'Église était devenue inspiratrice de la législation dans ce domaine, même si c'était seulement de façon partielle et indirecte¹⁰. Toutefois il ne semble pas que la coutume se soit pliée docilement à ces changements. Il ne faut donc pas s'étonner si la prédication chrétienne insiste encore beaucoup à cette époque sur les vertus de la chasteté, qui était probablement considérée alors comme une bouée de sauvetage pour une société moralement et politiquement en voie d'affaiblissement et de décomposition.

La prédication sur la bonté du mariage fait également partie de cette tentative d'endiguer les maux de la société. L'évêque de Milan ne semble pas avoir écrit de traités ni prononcé d'homélie spécifiquement sur cette question – et d'ailleurs on en trouve rarement à l'époque patristique. Cependant nous trouverons matière à discussion dans ses commentaires sur le passage 19,2-12 de l'évangile de Matthieu (à propos de la répudiation), dans d'autres commentaires bibliques (sur le texte de *Genèse*, 1-2, par exemple) et dans les écrits sur la virginité.

Homme et femme dans le dessein de Dieu

Commençons par le récit des origines de l'homme et de la femme, auquel Ambroise se confronta au tout début de son épiscopat. Ses réflexions sont conservées dans l'ouvrage sur le paradis terrestre (*De paradiso*). Ces réflexions se présentent sous la forme de questions-réponses à un problème soulevé par le texte. La bonté de la Création, comme nous l'avons suggéré plus haut, avait été mise en question par divers secteurs de la culture hellénistique. Le récit de la création fait dans le livre de la Genèse dépeindrait ainsi l'œuvre intéressée d'un Démonstrateur qui crée le monde et les hommes pour les garder sous sa domination. Le Dieu bon – pur esprit – n'est pas dans la création, il est ailleurs ; et il doit lutter pour arracher au Démonstrateur sa libération des prisons du corps, dans lesquelles il est disséminé et caché. On entend ici la voix de ceux qui, dans la communauté chrétienne, refusaient non seulement le premier livre de la Bible, mais l'Ancien Testament dans son ensemble, en niant qu'il s'agissait d'une Écriture inspirée. Au contraire Ambroise, avec toute la tradition de l'exégèse chrétienne, y voit que la création est bonne. Quand l'homme apparaît sur terre, il est l'unique

10. Voir à ce sujet FALCHI, *L'influenza della patristica sulla politica legislativa de nuptiis degli imperatori romani dei secoli IV e V*. In «Augustinianum» 50 (2010), p. 372-373.

créature que Dieu ait faite à sa propre image et ressemblance, «homme et femme» (*Genèse* 1,27). Au terme du récit, quand le premier couple a été formé et a reçu le commandement de peupler la terre, Dieu affirme que tout cela «est bon» (*Genèse* 1,31). Les sexes différents et leur union en vue de la propagation de l'humanité ne sont pas l'œuvre d'un Dieu qui veut alimenter le cycle de la mortalité mais répondent à un dessein, mystérieux mais sûr, du Créateur¹¹.

On objectait alors à l'évêque que la femme, donnée par Dieu à l'homme pour l'aider, l'avait en fait entraîné dans la chute et par conséquent dans les souffrances du péché. Ambroise répond que le péché de l'homme n'a pas pris Dieu par surprise. En créant l'homme, Il savait qu'il était susceptible de pécher, mais Il considérait l'ensemble de l'humanité qui devait naître de lui et c'est pour cela qu'il place à ses côtés la femme, comme aide à la génération :

«Si l'on considère que Dieu se soucie de la totalité des choses, l'on comprendra que le Seigneur a dû préférer ce qui pouvait servir à l'ensemble plutôt que condamner ce qui était la cause du péché. [...] Dieu préféra en effet que les hommes qu'il pouvait sauver par le pardon du péché soient nombreux, plutôt que d'avoir un seul Adam libre du péché¹²».

Il y a en outre une raison pour laquelle la bonté de la procréation et son caractère providentiel sont affirmés :

«La femme fut placée aux côtés de l'homme pour la raison suivante : pour que la génération des hommes à venir soit assurée. [...] En effet, s'il est vrai que la femme pécherait en premier, étant donné qu'elle donnerait ensuite naissance à son rédempteur, on ne pouvait l'exclure des projets de Dieu. [...] L'Écriture nous dit : "Elle sera sauvée grâce à la génération de fils" (*1 Timothée* 2,15), dont fait aussi partie le Christ.¹³»

Notons que, si l'homme est «la plus belle des créations», comme dira Ambroise dans l'*Hexaméron*, il ne s'agit pas d'Adam seul sans Ève. La nature humaine (*substantia naturae*) est constituée des deux sexes, inséparables. L'homme et la femme sont donc de même nature, ils participent à part égale de la dignité d'image de Dieu : voilà le véritable sens du récit de la création d'Ève tirée de la côte d'Adam¹⁴. En second lieu on peut observer à quel point Ambroise est sensible à la valeur déterminante de la rédemption dans le dessein divin : à un homme parfait mais seul, à un «juste» qui n'a aucunement besoin de lui, Dieu préfère une multitude de pécheurs à pardonner. Leur libre arbitre est voulu par Dieu et du même coup la chute est prévue. Cela n'arrête pas cependant le plan divin : en effet celui-ci doit trouver son point culminant dans le pardon que Dieu accordera au genre humain tout entier quand une femme «donnera naissance à son rédempteur».

11. *Le paradis terrestre*, 10, 46.

12. *Ibidem*, 10, 47.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*, 10, 48-49.

— Homme, femme et mariage dans la pensée de saint Ambroise

Ces prémices sont destinées à apporter des innovations profondes dans la société antique – d’ailleurs plusieurs autres Pères seront du même avis. Tout d’abord par l’affirmation de l’égale dignité de l’homme et de la femme, qui sous-entend de reconnaître que la relation de la femme à Dieu est absolument nécessaire et identique à celle de l’homme quant aux moyens à mettre en œuvre. Ces moyens sont la lecture de la Parole de Dieu, la formation intellectuelle que cela nécessite et la responsabilité qui en découle. En second lieu, la femme n’est plus limitée à la sphère du mariage et de la procréation : au premier elle peut préférer une autre condition, si elle y est appelée ; et même dans le mariage elle peut établir avec son mari la continence. Ce dernier cas restera toujours rare¹⁵, mais la question de principe a une valeur de bouleversement d’une contrainte de fait. Notons cependant, en défense du droit romain, qu’il affirmait une vérité fondamentale : ce qui détermine le mariage est le libre consentement des époux et non la *copula*¹⁶. La procréation vient donc ensuite et ne constitue pas l’élément déterminant de l’union. Même pour l’Église, la procréation représente plutôt le but principal que l’acte déterminant, le propre du mariage.

Ne pas séparer ce que Dieu unit

Dans le *Commentaire à l’Évangile de Luc*, Ambroise s’occupe de la question de la répudiation, qui à son époque renvoyait à celle du divorce¹⁷. Bien que les lois – celles de Moïse et celles de l’Empire – le permettent, le Christ se réfère à l’ordre de nature qui précède toute loi humaine, et affirme qu’à l’origine il n’en était pas ainsi : « Celui qui renvoie sa femme et en épouse une autre est un adultère » (*Luc*, 16,18). L’évêque prend en considération les unions entre chrétiens, celles qui devraient avoir l’harmonie de la foi en leur sein, et se fait le défenseur de la fidélité conjugale. Divorcer équivaut à ne plus reconnaître Dieu à l’origine de l’union. Il voit les prémices pour un adultère également dans celui qui a été renvoyé, dans la mesure où il se trouve exposé à la tentation. L’évêque pense aux jeunes femmes abandonnées par un mari fatigué d’elles, mais aussi aux épouses plus anciennes laissées « après que tu as cueilli la fleur de sa jeunesse¹⁸ ».

15. Voir le cas de Paulin et de Tarasia. Après la mort prématurée de leur premier enfant, Paulin et sa femme choisirent de vivre leur mariage dans la chasteté en donnant leurs biens aux pauvres. Ce geste suscita l’émotion des contemporains mais aussi le scandale. Paulin fut également ordonné prêtre et comme tel vint, avec sa femme, à Nole, en Campanie, où il vécut dans une communauté monastique. L’admiration générale qu’il suscitait fit qu’on le nomma évêque de Nole. L’épisode atteste en tout cas de l’estime dont jouissait, en cette fin de siècle en Italie, la pratique de la continence.

16. On doit à Ulpien la définition suivante : “*Non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio*” (Dig. 24, I, 32,13).

17. *Commentaire à l’Évangile de Luc*, VIII, 2-8.

18. *Ibidem*, VIII, 4.

«Toi tu répudies ton épouse comme si tu en avais le droit, sans même te sentir en faute ; au contraire tu considères que cela est licite parce que la loi humaine ne te l'interdit pas. Mais la loi divine l'interdit. Respecte Dieu, toi qui prêtes hommage aux lois humaines. Écoute la loi de Dieu, à laquelle obéissent aussi ceux qui font les lois [...] Qu'importe que tu te rendes coupable d'adultère si tu confesses ouvertement ta faute [devant Dieu] ou en sauvant ton image de bon mari [devant les lois]. Mais c'est plus grave d'avoir donné un vernis de légalité à son péché au lieu de le considérer comme une action illégitime.¹⁹»

La loi humaine peut «sauver l'image» et «donner un vernis de légalité au péché». En ce qui concerne le mariage, Dieu a fixé sa loi dans la nature même de l'homme et de la femme. Le discours ici est toujours tourné vers l'homme, reflétant ainsi l'usage prédominant dans la société de l'époque qui le favorisait. Ce qui ne signifie pas toutefois, comme nous le verrons, que la femme soit la seule à subir le refus : cela arrive aussi aux maris, déjà à l'époque.

L'avertissement de ne pas prendre pour bouclier les lois civiles se rencontre aussi dans l'ouvrage consacré à Abraham (*De Abraham*)²⁰, quand Ambroise réfléchit sur une exigence fondamentale pour la bonne réussite du mariage : celle de la foi commune. Dans la société du bas Empire, la polygamie n'est pas admise ; les relations extra conjugales en revanche, au moins dans certaines sphères, sont un fait habituel. Cela se vérifie également parmi les chrétiens, et quelques-uns essayent de s'en prévaloir. Mais Ambroise répond d'une façon tranchante que, à ce sujet, il est même plus compréhensible (*tolerabilior*) de pécher en cachette pour ne pas être vu, qu'avoir la hardiesse de défendre son péché publiquement en donnant des raisons. Et il exclut qu'en de telles conditions on puisse maintenir la participation à l'eucharistie²¹. Il faut cependant aller à la racine du mal, qui tient dans l'entente manquée entre les conjoints au niveau spirituel, ce que les philosophes païens appelaient «l'harmonie» entre deux sujets différents. La première chose à chercher dans le mariage est l'entente au niveau de la foi, de façon à affronter la vie commune avec une solide base en commun²². Il y a par exemple une vertu indispensable entre les époux, celle de la chasteté matrimoniale. Mais comment serait-elle possible sans une même reconnaissance que l'union vient de Dieu ? Et comment penser que le mariage vienne, en tant que grâce, de Dieu, pour qui n'adore pas ce Dieu²³ ? Quant à l'harmonie entre les conjoints, il ne suffit pas même, pour

19. *Ibidem*, VIII, 5-6.

20. Le texte français est publié aux Éd. Migne (Les Pères dans la foi, 74), 1999 (NdE).

21. *Abraham* I, 7,59.

22. *Abraham* I, 9,84 : “*Primum in coniugio religio quaeritur*”. Voir sur ce point la contribution de D. TETTAMANZI, «Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di S. Ambrogio». *La Scuola Cattolica* CII (1974), 451-474, réimprimé dans “*Studia Ambrosiana*” I (2007), 161-193. En particulier, sur les mariages mystiques, 171 sv.

23. *Abraham* I, 9,84.

— *Homme, femme et mariage dans la pensée de saint Ambroise*

Ambroise, qu'il y ait entre eux la foi chrétienne, il suggère que tous deux soient aussi baptisés²⁴.

« Prudents comme les serpents »

Dans son œuvre sur les six jours de la Création (*Hexameron*), Ambroise offre aux époux une exhortation passionnée à la fidélité, coûte que coûte. Nous savons qu'un motif de divorce pouvait être la fréquente absence du conjoint pour des motifs de travail, par exemple dans le commerce, l'armée ou la navigation. Ambroise trouve dans la nature un exemple à imiter et s'inspire d'une légende fantaisiste de son temps, celle de la murène qui s'accouple à la vipère sur la plage²⁵. L'Évangile ne dit-il pas : «soyez prudents comme les serpents»? (*Matthieu* 10, 16). Il y a donc aussi quelque chose à apprendre de la vipère. Le plus rusé des animaux, quand vient sa saison, cherche toujours à s'accoupler avec la même murène de mer, qu'il va attendre sur le littoral et appelle des eaux, en sifflant. La murène ne se soustrait pas au serpent venimeux, mais s'unit à lui sans aucune peur en cédant à son désir. Pour le rapport conjugal, la même vipère vomit d'abord son venin, qu'elle reprendra ensuite, une fois l'accouplement advenu.

Cette prudence, Ambroise la recommande pour contracter les mariages et les préserver. Le comportement de la murène, qui «ne craint pas le venin du conjoint» mais l'embrasse, doit enseigner quelque chose à la femme mal disposée envers le mari qui revient de loin :

«Ton mari supporte tes défauts et la superficialité de la légèreté féminine ; et toi tu ne peux pas supporter ton mari ? Adam a été trompé par la faute d'Ève, et non Ève par la faute d'Adam. Il est juste que la femme ait comme guide celui qu'elle a poussé à la faute, pour ne pas tomber une seconde fois à cause de la légèreté féminine. – “Mais il est fruste, négligé dans sa personne”. Il t'a plu une fois pour toutes : peut-être qu'il faut souvent choisir son mari ?²⁶»

La vipère, qui se prive de son venin avant l'accouplement, peut encore être un exemple pour l'épouse qui serait pleine de soupçons sans fondements envers le mari absent : si elle ne l'imité il arrive que : « au moment du rapport conjugal jaillisse de tous ses pores un venin mortel, sans éprouver de honte pour le mariage²⁷ ».

Mais la même vipère a quelque chose à enseigner également au mari, qui fera bien d'expulser de son âme la dureté quand son épouse vient vers lui, prévenante.

24. *Ibidem*. Les mêmes motifs reviennent dans les lettres à l'évêque de Trente, Vigilio : voir *Epistola* 62, 7.

25. *Hexameron*, V, VII, 18–20.

26. *Ibidem*, V, VII, 18.

27. *Ibidem*.

« Tu n'es pas un maître mais un mari ; tu ne t'es pas pris une esclave mais une épouse. Dieu a voulu que tu sois le guide du sexe plus faible, non son tyran. Réponds à sa prévenance, montre-toi reconnaissant de son amour.²⁸ »

Légende fantaisiste certes, mais d'un effet incontestable par ses images. Nous sentons la prévenance de l'évêque qui enseigne de cette façon aux époux que la *coniugalis caritas* les unit tous les deux sous le même « joug béni », « le joug de la grâce » : le terme même *con-jugum* y fait allusion. Le lien n'est pas dans le corps, comme chez les animaux, mais dans l'âme : *amoris vincula*. Ce qui prend toute sa force également dans la parole « *consortium* », qui dit la profonde union de toute la vie, allant bien au-delà d'un contrat commun²⁹.

« Le mystère céleste de l'Église »

Où se trouve la raison de cette nouveauté profonde, qui parcourt toute la prédication des Pères au-delà même des incrustations qui les rapprochent d'idées et postulats de leur temps ? D'où vient cette façon de concevoir l'égalité de dignité de la femme, cette manière inflexible d'affirmer le lien indissoluble du mariage, en faisant appel pour cela au Dieu créateur lui-même et à l'ordre naturel qu'il a fixé ? Les raisons de fond doivent se chercher dans la totalité du dessein divin, duquel proviennent le mariage et toute la création. La création de l'homme et de la femme, et leur union pour peupler la terre renvoient à ce dessein comme le signe visible renvoie à la réalité invisible.

Ambroise y revient de nombreuses fois, dans son commentaire du passage de la lettre aux Éphésiens dans lequel l'apôtre parle du mariage en terme de « grand mystère », parce qu'« il se rapporte au Christ et à l'Église » (*Éphésiens* 5, 31-32). Le mystère nuptial du Fils de Dieu, dont le mariage avec l'Église a été voulu comme signe visible, apparaît avec une grande clarté dans les écrits ambrosiens sur la virginité. Dans ces derniers, la réflexion sur la femme et son rôle dans le dessein divin s'approfondit également. La vraie grandeur de la créature que Dieu a mise à côté de l'homme, enseigne Ambroise, se tient dans ce dont elle est la préfiguration.

« Remarquons donc que c'est par la femme que s'est accompli le mystère céleste de l'Église, qu'en elle a été préfigurée la grâce par laquelle le Christ descendit et accomplit l'œuvre éternelle de la rédemption humaine. C'est pourquoi Adam appela sa femme "Vie" : en effet, de même que c'est par la femme que la descendance de la lignée humaine se répand parmi les peuples, de même c'est par l'Église qu'est transmise la vie éternelle³⁰. »

Est intéressant à ce propos un passage de son commentaire de l'Évangile de Luc, qui traite du baptême du Christ. Cette immersion du Fils de Dieu

28. *Ibidem*, V, VII, 19.

29. *Ibidem*, V, VII, 18.

30. *L'éducation des vierges* 3, 24.

— *Homme, femme et mariage dans la pensée de saint Ambroise*

dans les eaux du Jourdain est le signe de la réelle assumption de toute la chair humaine, marquée par le péché, pour la purifier. Dans cet acte s'accomplit un dessein divin qui n'appartient pas au temps mais le précède : le mystère des noces entre le Christ et l'Église. Jésus est le vrai Adam qui devient avec notre humanité « une seule chair ». Cette chair ne porte plus l'ancien péché, elle est sainte et immaculée. Jésus accomplit ainsi « toute justice » suivant la parole qu'il a dite au Baptiste. Il fait descendre avec lui dans les eaux l'humanité pécheresse qui, purifiée, devient l'Église. Celle-ci sera la véritable mère de tous les vivants, c'est par elle que trouve son sens aussi la première mère, Ève³¹.

Le mystère sera accompli définitivement sur le Calvaire, quand le sang et l'eau jaillissent du côté du Crucifié. Alors, avec les sacrements de la passion et de la mort, Dieu édifie véritablement cette « côte » qui est l'aide et l'achèvement du Rédempteur, cette femme qui est sa puissance (*virtus*) pour la vie du monde. « La côte du Christ est la vie de l'Église » ; et le nouvel Adam, grâce à elle, n'est plus seulement « un être qui vit », mais « un esprit qui donne la vie ». Ève a donné naissance physiquement à l'humanité, mais l'humanité reçoit son sens seulement du Christ rédempteur. Son destin est d'en être l'épouse immaculée. C'est pourquoi la création de la femme, observe Ambroise, est, dans le plan divin, toujours en acte : elle est la construction de l'Église, pour laquelle ce dernier fait monter vers Dieu une supplique fervente :

« Que vienne alors Dieu et qu'il édifie la femme : la première comme collaboratrice d'Adam, la seconde du Christ. Non parce que le Christ cherche de l'aide, mais parce que nous, nous cherchons et désirons parvenir à la grâce du Christ par l'Église. Maintenant encore, elle est en train d'être édifiée, en train d'être formée, maintenant encore la femme est en train d'être modelée et en train d'être créée. C'est pour cela que l'Écriture a forgé cette parole nouvelle, disant que nous sommes édifiés par-dessus, sur le fondement des apôtres et des prophètes. Et c'est maintenant encore que l'édifice s'élève en un sacrifice saint. Viens, Seigneur Dieu, construis cette femme, construis la cité³². »

La grâce du Christ, nouvel Adam et « chair immaculée », se répand sans interruption sur l'humanité et la renouvelle. Mais non sans l'aide de son épouse : « c'est à travers l'Église qu'est transmise la vie éternelle³³ ».

31. *Expositio de l'Évangile de Luc*, II, 86.

32. *Ibidem*, II, 87.

33. Selon P. Brown, *Le corps et la société*, *op. cit.*, p. 311-333, la *caro immaculata* du Christ est telle parce qu'elle ne provient pas d'une conception humaine, qui serait toujours impure et source de sensualité. C'est de là que viendrait, entre autre, « l'intransigeance stricte » de l'Église romaine qui veut le célibat pour le clergé et privilégie la virginité pour les femmes, laissant dans l'ombre la valeur du mariage. Cependant il faut remarquer que la conception immaculée du Christ n'est pas tant le fait de préserver Marie de la concupiscence de l'acte sexuel que le signe de la divinité

Conclusion

La pensée d'Ambroise se révèle toujours christocentrique. Même sa vision du mariage, et avant encore de l'homme et de la femme, s'expliquent en dernier lieu avec la venue du Christ dans le monde pour racheter l'homme. À partir du projet insondable de Dieu, qui prévoit le salut en Christ de chaque créature, l'existence du couple humain s'éclaire aussi. Le mariage prend sens seulement s'il est placé dans le dessein divin de la rédemption, en tant qu'instrument efficace de celui-ci. Il y participe comme «mystère», dans le sens avec lequel Saint Paul utilise ce terme : «*mysterion mega*», participation réelle de ce qui est visible et corporel à la sphère de l'action divine invisible. À cette fin, le mariage doit être le reflet fidèle de l'amour dont il naît, et réaliser son statut originel, en dépassant les déformations des lois humaines.

C'est par le mariage que la vie terrestre des hommes apparaît dans le monde, une vie encore marquée par le péché et la mort, mais que le Christ a rachetée et à laquelle il a ouvert la voie de l'éternité. Les noces représentent d'une façon visible, ici, sur terre, le lien d'amour avec lequel le Christ s'est attaché à l'humanité, et elles préparent la famille de Dieu qui peuplera le ciel. En tant que signe, elles signifient une relation nécessaire avec la vie présente, les choses de ce monde et leur usage qui n'est pas exempt d'ambiguïté. Ce sont «un lien, oui, mais le lien de la charité» entre l'homme et la femme. Il y a cependant un autre lien – lien d'amour également – qui unit l'homme ou la femme directement à Dieu, toujours sans les soustraire à ce monde et à son ambiguïté : c'est l'amour qui garde «le cœur entier» et se vit dans le signe de la virginité. Il est le signe de ce que tous les hommes vivront dans l'éternité, non plus dans ce monde qui passe. C'est le même amour qui unit depuis l'éternité l'Église au Christ, lui dont l'épouse dans le Cantique dit : «je suis blessée d'amour» (*Cantique 2,5*). C'est aussi de cette singulière blessure (*vulnera caritatis*³⁴) que l'amour unissant les époux doit être un signe visible.

On peut regretter qu'Ambroise, et de nombreux Pères avec lui, aient moins développé cet aspect essentiel du mariage – *vincula caritatis* –, particulièrement décisif pour mettre en lumière la valeur chrétienne du mariage, et également le garder comme un fondement de la société civile.

de celui qu'elle conçoit : le Fils de Dieu vient de Marie, lui, le nouvel Adam qui ne provient pas de l'union d'un homme et d'une femme mais seulement de Dieu, comme le premier Adam. La *caro immaculata* du Christ est toujours vue par Ambroise dans son sens théologique avant son sens moral : d'un côté c'est le signe de son mystère, qui a porté la nature divine à s'unir à une vraie nature humaine ; de l'autre c'est le gage donné à l'homme de sa libération définitive du péché, libération qui atteindra aussi la chair et la rendra glorieuse comme celle du Christ. Il semble que cet aspect fondamental pour comprendre Ambroise ne soit pas saisi dans les pages de Brown.

34. *La virginité*, 6, 33.

— *Homme, femme et mariage dans la pensée de saint Ambroise*

Mais c'est peut-être juger avec les critères de notre époque, et il ne faudrait pas, de toute façon, en faire une excuse pour ne pas voir ce qu'eux, en allant aux racines de la question, ont au contraire très bien vu.

(Traduit de l'italien par Alexandra Fricker. Titre original : Uomo, donna e matrimonio nel pensiero di Sant'Ambrogio)

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).

Cardinal Angelo SCOLA

Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?

*D*ans sa dernière leçon magistrale à l'Université du Latran (décembre 2002), le cardinal Scola a donné une large et claire synthèse de son enseignement sur le couple, la famille et la sexualité et a expliqué le rôle central du mystère nuptial pour la construction d'une théologie systématique. Malgré sa longueur, ce texte essentiel nous a semblé devoir être présenté dans son intégralité aux lecteurs francophones¹.

1. Pour passer outre à une « interdiction » classique

« L'Esprit saint ne peut être abordé que de deux manières : ou bien comme la quintessence de l'amour réciproque du Père et du Fils (leur lien fondamental), ou bien comme le fruit qui témoigne de cet amour : ce sont les deux pôles qui s'opposent dans un commun mouvement. Si l'on pouvait retrancher de l'acte d'amour entre l'homme et la femme les neuf mois de grossesse, c'est-à-dire la durée, l'enfant serait déjà présent dans l'étreinte conjugale : l'amour réciproque dans son accomplissement et le fruit qui le dépasse seraient contemporains (...). C'est en ce sens que l'amour charnel des créatures est une authentique *imago Trinitatis*². »

En tenant ces propos, Hans Urs von Balthasar ose dépasser les objections radicales des deux plus hautes *auctoritates* de la théologie catholique,

1. *Communio* remercie *Marcianum Press* pour son aimable autorisation à traduire et publier ce texte.

2. BALTHASAR, 1996, 151 (traduction modifiée). Bibliographie à la fin.

Augustin et Thomas³ : il nous fait pénétrer à la fois dans la nature du mystère des noces et dans son éventuelle capacité à fonder une théologie systématique⁴. Ces deux lieux théologiques situent immédiatement le thème du mariage et de la famille, qui souffrirent pendant des siècles, et aujourd'hui encore, d'un isolement théologique profond, au cœur de la connaissance de la foi en tant que telle⁵. Grâce à l'analogie, le théologien suisse met en perspective le mystère trinitaire et le mystère nuptial, dépassant ainsi ce qui interdisait de reconnaître dans la triade père – mère – enfant une image de la Trinité, *imago Trinitatis*. Ce choix est capital pour que le mystère des noces soit impliqué de façon objective dans la compréhension de l'intelligence de la foi révélée (ce qu'on appelle la théologie). Mais pour justifier cette prétention à *faire système*, il est d'abord nécessaire de dire dans les grandes lignes en quoi consiste ce *mystère des noces*.

2. Quand la théologie accueille le mystère des noces

C'est à Vatican II et à la Constitution *Gaudium et Spes* (47-52) que l'on doit d'avoir approfondi le caractère anthropologique du mariage, en ayant évité le risque d'un accent excessif sur le facteur subjectif de la réflexion chrétienne sur le mariage et la famille⁶. Le Concile a ainsi permis de dépasser la mise à l'écart de cette thématique, qui était jusqu'alors l'apanage du Droit canon (en termes de consentement et de contrat), de la théologie morale (les sixième et neuvième commandements), du discours spirituel (mise en valeur du couple) et de la théologie pastorale (qui la comprenait comme un secteur particulièrement important pour la communauté chrétienne).

Il faut convenir d'autre part que la réflexion théologique sur le sacrement du mariage est peut-être maintenant seulement en train de sortir de l'impasse où elle s'est longtemps trouvée en raison d'une théologie sacramentelle à courte vue⁷. Quant à la théologie de la famille, qui apparaissait comme un appendice de la théologie du mariage, les critiques en ont souligné la sécheresse objective⁸.

3. Voir AUGUSTIN, *De Trinitate* 12, 5, 5 ; Thomas d'AQUIN, *Somme Théologique* I, q. 93, a. 6.

4. Étant donné la nature spécifique de cette leçon, les notes renverront pour la plupart à d'autres de mes écrits. On y trouvera les références bibliographiques nécessaires.

5. A. SCOLA, 2012, 220-247.

6. Voir DELHAYE, 1967, 157-173 ; FAGIOLO, 1967, 137-186 ; GIL HELLIN, 1980, 1-35 ; MIRALLES, 1982, 295-354 ; KACZYNSKI, 1982, 317-331 ; TETTAMANZI, 1986, 103-121 ; MATTHEUWS, 1996, 136-150, 260-263, 352-354, 465-468.

7. Voir O'NEILL, 1972, 295 ; PALMER, 1974, 1000-1009 ; TETTAMANZI, 1986b, 585 ; MARENGO, 1992, 27-39.

8. On a même pu affirmer que « dans la tradition chrétienne s'est constitué un discours sur le mariage sans qu'on ressente la nécessité de le prolonger sous la forme

—— *Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?*

C'est au magistère de Jean-Paul II, reprenant la réflexion de Karol Wojtyła⁹, que nous devons d'avoir vu le langage nuptial (et non pas seulement le « vocabulaire sponsal¹⁰ ») s'imposer à l'attention générale¹¹. Sans prétendre vouloir résumer, fût-ce de manière synthétique, l'enseignement détaillé du magistère de Jean-Paul II à cet égard¹², nous devons souligner deux éléments significatifs de ce langage.

Le premier élément, inscrit de manière expresse dans le chapitre 3 de *Mulieris dignitatem*¹³ (désormais *MD*), consiste dans l'approfondissement de la notion d'image de Dieu, *imago Dei*. Jean-Paul II ne se contente pas de l'identifier avec l'être rationnel et libre de l'homme, conformément à la tradition juive et chrétienne qui continue de marquer la pensée occidentale même sécularisée, mais il en révèle la qualité de communion¹⁴. L'homme

d'une théorie de la famille, mais au contraire sous des formes capables de représenter un réel empêchement à un tel développement.» ANGELINI, 1992, 467-468.

9. JEAN-PAUL II, 2004. Dans l'édition italienne, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova – Libreria Editrice Vaticana, Rome, 1987, les introductions aux différents cycles sont signées de CAFFARA, SCOLA, GRYGIEL, I. BIFFI, BUTTIGLIONE et SERRETI.

10. Pour plus de clarté, je distinguerai entre vocabulaire sponsal, langage nuptial et mystère nuptial. Par *vocabulaire sponsal*, j'entends les images sponsales matérielles (par exemple époux-épouse, banquet des noces, adultère...) dont l'Écriture offre d'abondants exemples. Par *langage nuptial*, j'indique la lecture herméneutique des catégories sponsales. L'auteur de la *Lettre aux Éphésiens*, dans la péricope d'*Éphésiens* 5, 21-33, en est un bon exemple : l'utilisation de la comparaison entre Christ-Église et mari-femme a conduit le concile de Trente à affirmer que, dans ce passage, l'auteur de la *Lettre innuit* (suggère) l'aspect sacramentel du mariage (voir *DS* 1799). Enfin l'expression *mystère nuptial* est employée pour indiquer une élaboration critique et organique du langage nuptial en vue de la compréhension de la foi (*l'intellectus fidei*).

11. Parmi les auteurs qui ont traité ces thématiques : SCHEEBEN, SOLOVIEV, FESSARD, BUBER, LÉVINAS et BALTHASAR.

12. J'ai essayé d'approfondir l'originalité du magistère de Jean-Paul II dans la première partie du volume, Scola, 2012 paru en français : *Le Mystère des noces*, où l'on peut trouver la bibliographie nécessaire.

13. *MD* 6-8. Le pape avait particulièrement approfondi le thème de l'*imago* dans les catéchèses VIII et IX du premier cycle : *L'unité originelle de l'homme et de la femme* (JEAN-PAUL II, 2004, 45-50) et *Par la communion des personnes, l'homme devient image de Dieu* (51-56).

14. Il faudrait citer en entier tout le chapitre 7 de *Mulieris dignitatem*. Mais on peut se limiter à l'affirmation centrale : « *Le fait que l'homme, créé comme homme et femme, soit l'image de Dieu ne signifie pas seulement que chacun d'eux individuellement est semblable à Dieu, comme être raisonnable et libre. Il signifie aussi que l'homme et la femme, créés comme « unité des deux » dans leur commune humanité, sont appelés à vivre une communion d'amour et à refléter ainsi dans le monde la communion d'amour qui est en Dieu, par laquelle les trois personnes s'aiment dans le mystère intime de l'unique vie divine. Le Père, le Fils et l'Esprit Saint, un seul Dieu par l'unité de la divinité, existent comme Personnes par les insondables relations*

et la femme sont à l'image de Dieu non seulement en tant qu'individus, mais aussi en tant que capables d'une communion interpersonnelle. Il s'agit d'un approfondissement de génie, qui reprend, de façon neuve, l'important passage de *Gaudium et Spes* 24 (désormais *GS*)¹⁵, qui rend possible l'extension de la notion de *communio* en termes anthropologiques. À la suite d'un courant de pensée phénoménologique (Scheler, Ingarden) – sans oublier le personnalisme¹⁶ –, la notion théologique de *communio* a pu être tirée de la situation marginale où elle était reléguée dans quelques chapitres de théologie eucharistique, d'ecclésiologie et d'eschatologie, pour devenir une catégorie anthropologique intégrale, en mesure de répondre à la question fondamentale sur l'homme à partir d'une donnée élémentaire : le créateur a décidé « que l'être humain existe toujours et seulement comme femme et comme homme » (*MD* 1).

C'est dans le cadre de cette dualité singulière – unité des deux (*MD* 7) – que prend forme le deuxième élément de nouveauté apporté par Jean-Paul II : la théologie du corps – du corps qui ne se donne que dans la différence sexuelle – comme sacrement de toute la personne¹⁷. C'est sur cet élément décisif que repose toute l'argumentation de l'instruction *Donum vitae*¹⁸.

divines. C'est seulement de cette façon que devient compréhensible la vérité selon laquelle Dieu lui-même est amour (voir I Jean 4, 16). L'image et la ressemblance de Dieu dans l'homme créé comme homme et femme (par l'analogie que l'on peut présumer entre le Créateur et la créature), expriment donc aussi « l'unité des deux » dans leur humanité commune. Cette « unité des deux », qui est signe de la communion interpersonnelle, montre que dans la création de l'homme a été inscrite aussi une certaine ressemblance de la communion divine (« communio »). Cette ressemblance a été inscrite comme une qualité de l'être personnel de tous les deux, de l'homme et de la femme, et en même temps comme un appel et une tâche ».

15. « *Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que « tous soient un..., comme nous nous sommes un » (Jean 17,21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même.* » *GS* 24.

16. Voir WIERZBICKI, 2002, 7-16 ; JOBERT, 1984, 47-52 ; POLTAWSKI, 1984, 79-91 ; STYCZEN, 1984, 107-127.

17. La Catéchèse XIX du premier cycle est particulièrement significative à ce propos : *Le sacrement du mystère de la vérité et de l'amour*, en JEAN-PAUL II, 2004, 103-106.

18. « *Les époux s'expriment réciproquement leur amour personnel dans le « langage du corps », qui comporte clairement des « significations sponsales » en même temps que parentales. L'acte conjugal, par lequel les époux se manifestent réciproquement leur don mutuel, exprime aussi l'ouverture au don de la vie : il est un acte inséparablement corporel et spirituel. C'est dans leur corps et par leur corps que les époux consomment leur mariage et peuvent devenir père et mère* ». Congrégation pour la Doctrine de la foi, *Donum Vitae*, II, B 4b. À ce propos voir SCOLA, 1998b, 171-176.

3. Langage nuptial et anthropologie dramatique

Ce double approfondissement dont je viens de parler – comme *qualitas* de communion de l'*imago* et comme corps sexué sacrement de toute la personne – a profité des meilleurs développements du traité sur l'*Anthropologie théologique*. Malgré sa naissance tardive – on s'en rend compte aujourd'hui encore dans la difficulté à l'imposer comme un traité autonome dans beaucoup de séminaires¹⁹ – l'Anthropologie Théologique a atteint des résultats hautement significatifs, de sorte qu'elle échappe désormais au double danger : une mauvaise interprétation du virage anthropologique d'une part²⁰ et la chute dans un système de type hégélien de l'autre²¹. L'épithète de *dramatique* qui qualifie l'anthropologie établie par Balthasar doit être comprise comme le *chiffre* permettant de décrypter un processus de maturation de l'intelligence de la foi dans l'homme, fruit d'un grand nombre de données qu'il n'est pas possible de prendre en compte ici²². Il est cependant assuré que la référence au *drame* s'adresse au cœur de la nature excentrée de l'homme : l'homme est une énigme (« il est, mais il ne tire pas de lui-même le fondement de son être ») qui rencontre en Christ son explication, mais non pas la décision préalable de son propre drame (en d'autres termes, la *christologie* n'absorbe pas l'*anthropologie*)²³.

Chacun expérimente alors le caractère énigmatique – dramatique de l'homme à partir d'*homme – et – femme* : tout enfant qui naît à la vie par la rencontre du père et de la mère peut faire l'expérience sur lui-même et en profondeur, de ce que signifie ne pas être sa propre origine (énigme), surtout en devant tenir compte, pendant tout la durée de sa vie, de la différence des sexes (drame)²⁴.

19. Voir SCOLA – MARENGO, Prades, 2000, 26-37.

20. *Ibid.*, 34-36 ; 48-49.

21. Voir à ce propos, COLOMBO, 1995, 223-260.

22. Il faut citer ici quelques-uns des principaux apports de l'après Concile dans le domaine de l'Anthropologie Théologique : FLICK – ALSZEGHY, 1970 ; K. RAHNER, 1970 ; ALFARO, 1973 ; PESCH, 1988.

23. Voir SCOLA, 1999, 150-170, SCOLA, 1997a, 29-41.

24. Dans mes écrits, j'ai généralement cherché à éviter d'employer le terme plus abstrait de *sexualité*, en le remplaçant toujours par le terme *différence sexuelle*, justement pour indiquer qu'il n'est pas possible de parler de sexualité sans parler concrètement de différence sexuelle. Il serait encore plus exact de dire que l'individu est toujours dans la différence sexuelle. Le néologisme *sexualisation*, utilisé par la psychologie des profondeurs, exprimerait mieux le fait que la *différence sexuelle* possède un caractère dynamique qui met en jeu l'individu dans le noyau constitutif de sa personnalité (y compris les profonds dynamismes de l'inconscient), du début jusqu'à la fin de sa vie. Contrairement à ce qu'une mentalité superficielle assez répandue a tendance à penser, ce caractère ouvert qui est propre à la sexualisation exprime parfaitement le fait que l'individu, en chacun de ses actes, est concerné par

4. Vocabulaire sponsal, langage nuptial et mystère nuptial

L'intelligence de la foi est nécessaire, de façon critique et organique, pour utiliser le langage nuptial – qui se présente lui-même déjà comme une élaboration théologique des catégories sponsales²⁵. Nous proposons – avec prudence et de façon provisoire – d'appeler ce travail le *mystère nuptial*.

Pourquoi parler de mystère (au sens, bien évidemment, où l'entendait Scheeben²⁶) ? À cause de son lien objectif avec le fondement qui le rend partie prenante du caractère insaisissable de celui-ci, auquel se peut appliquer la formule de facture augustinienne : *incomprehensibiliter comprehendere incomprehensibile*²⁷. En d'autres termes : le caractère originaire de la différence sexuelle ravive sans cesse en chacun l'expérience – pensée de la nuptialité. C'est ici qu'apparaît de manière éminente le caractère dramatique de l'existence humaine. En n'existant par nécessité que dans la différence sexuelle, chacun de nous est poussé sur le chemin de l'amour, dont la tension unité-procréation – précisément parce que l'homme est un composé (*synolon*) de corps et d'âme (GS 14) – tend de manière objective au fruit de la vie. La nuptialité révèle à chacun l'impossibilité ontologique de se réaliser dans la différence sexuelle en faisant abstraction de l'amour comme capacité de procréation.

L'exercice de la sexualité peut se produire sans entrevoir aucun acte d'amour authentique ; depuis quelques décennies, la contraception la prive d'une ouverture objective à la procréation, et enfin la technique, dans un avenir toujours plus proche, pourra rendre évidente la séparation entre la sexualité et la procréation : cela ne doit pas nous troubler²⁸. L'impératif technologique trompeur (« on peut le faire, donc on doit le faire ! ») qui, selon la mentalité dominante, provient de cet état de choses, n'a aucun fondement scientifique. Il s'agit seulement d'une expression d'idolâtrie devant le délire utopique auquel les sciences et les techniques (surtout dans la vulgate commune) restent exposées. Pour dévoiler la nature

l'insurmontable et incontournable différence sexuelle. Voir à ce propos BINASCO, 1993, 9-22.

25. Sur le vocabulaire sponsal, on peut voir les ouvrages de OGNIBENI, 2002. Sur le mariage voir plus spécifiquement TOSATO, 1982. On trouve une étude détaillée sur l'élaboration des catégories sponsales dans le langage nuptial en SANZ, 2000. L'auteur, après avoir étudié les bases linguistiques et anthropologiques du langage nuptial (voir 27-96), en expose l'utilisation dans la tradition biblique (97-180) et dans la théologie patristique et médiévale (181-313).

26. SCHEEBEN, 1960, § 2-3.

27. Cette formule paradoxale a été citée par Jean-Luc MARION (MARION, 1999, 75) qui l'avait lui-même tirée d'un passage du *De Trinitate* d'AUGUSTIN (*De Trinitate* XV, II, 2), auquel font aussi écho ANSELME dans *Monologion* 64 et THOMAS dans la *Somme Théologique* I q. 12 a. 7.

28. SCOLA, 1998, 143-168, 368-380.

——— *Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?*

idéologique, c'est-à-dire mensongère, de l'impératif technologique, on trouve un précieux secours dans la vérité élémentaire du mystère nuptial, contenue dans une autre affirmation précieuse d'Hans Urs von Balthasar : « Voir ensemble l'acte de l'union de deux personnes en une seule chair et le résultat de cette union : l'enfant, en sautant l'intervalle temporel²⁹ ».

L'unité des trois composantes du *mystère nuptial* est, pour ainsi dire, ontologique, et la difficulté de la faire comprendre par nos contemporains est semblable à celle que rencontrent les autres composantes de l'expérience humaine la plus élémentaire. Il suffit de penser à la *connaissance*, et à la résistance obstinée que rencontre la conviction qu'on peut, sous certaines conditions, obtenir une connaissance certaine et véritable de réalités comme Dieu, le bien et le mal³⁰.

5. Mystère nuptial et événement fondateur

Comment devons-nous alors interpréter l'extension dans la durée (*diastasis*) de ce fruit conçu dans l'union amoureuse à la faveur de la différence des sexes ? C'est la nature *dramatique* de l'homme qui fournit la réponse. Le caractère originaire – et non second – de la différence sexuelle, de l'amour et de la procréation, en tant qu'exprimant cette même chair qui l'enracine au monde et l'ouvre à *l'autre*, conduit fatalement à la question : *et moi, qui suis-je ?*³¹ Puissant révélateur de la question anthropologique fondamentale, le *mystère nuptial* ouvre à l'événement fondateur. Si on refuse toute mise entre parenthèses (*epochè*) formelle qui exclut des *phénomènes* les données révélées (et en particulier celles de la révélation chrétienne), qu'il suffise de dire que le *mystère nuptial* dans sa triple composante, se trouve confirmé dans la donation (gratuite) du fondement trinitaire. On peut retrouver en Dieu lui-même ces composantes : différence, amour, fécondité³². La Trinité immanente, qui ne connaît ni durée (*diastasis*) ni corps sexué, n'ignore pas pour autant la dimension unitive et générative de l'amour que procure la différence parfaite entre les personnes dans l'identité absolue de substance³³. La Personne de l'Esprit Saint est très précisément le fruit du lien (*nexus*) fécond qui unit le Père et le Fils. L'étreinte qui procrée et unit, comme son fruit, est présente dans la forme supérieure (spirituelle) de l'amour³⁴. Cette vision intégrale du *mystère nuptial* – qui entraîne aussi d'autres termes de l'analogie (*analogués*) liés aux mystères centraux du

29. BALTHASAR, 1972, 69.

30. Ces difficultés ont été mises en évidence par l'encyclique *Fides et ratio* 5. Voir à ce propos SCOLA, 2002, 256-276.

31. LEOPARDI, *Chant nocturne d'un berger errant de l'Asie*, v. 89.

32. Voir SCOLA 2012, 118-127 et 277-350. Voir SCHINDLER, 1996, 237-274.

33. *Catéchisme de l'Église Catholique*, 252-255.

34. OUELLET, 1998, 73-96.

christianisme – découvre à l'expérience de chacun, dans des conditions précises, sa signification totale. Sans sous-évaluer la dimension temporelle (*diastasis*), sans préjuger de la séparation entre les trois composantes (différence, amour et procréation), elle exprime plutôt la modalité créée, inévitablement contingente, du passage à l'acte de l'*imago Trinitatis*. À la suite de Maurice Blondel, Balthasar affirme que «cette image de la Trinité démontre de manière éternelle la structure triadique de la logique créée concrète et du fait que si cette logique voulait introduire les principes de la logique abstraite – le principe du tiers exclu – dans la vie réelle (par la contraception), elle violerait la loi de la vie³⁵».

6. « Amour d'où tout amour... »

Si l'on accepte que *le mystère nuptial* permette de connaître la foi en tant que telle, il devient alors la clef d'interprétation de tout amour, fût-ce sous cette forme dégradée que C. S. Lewis appelle «Vénus»³⁶. Devant l'abolition de l'homme qui menace aujourd'hui notre société, maintenir une unité analogique entre toutes les formes de l'amour reçoit une importance décisive. Au devoir, qui s'impose à l'Église désormais sans délai, de régénérer le sujet (pastoral), s'ajoute plus que jamais celui de témoigner du *mystère nuptial*. C'est en lui qu'on saisit la profondeur de Guillaume de Saint-Thierry quand il s'écrie : «Ô amour, de qui tout amour, même le charnel, même le dégénéré, tient son nom!³⁷». Du reste, qu'il s'agisse d'un aspect tout à fait pertinent de la mission du christianisme, il suffit de constater que la culture dominante persiste à nommer «amour» toutes les manifestations (même les plus défigurées) du rapport je-tu. L'expérience personnelle du *mystère nuptial*, dépassant le débat sans fin entre amour physique et amour extatique³⁸, permet au chrétien d'identifier, même sous les formes les plus aberrantes, la demande d'amour que personne ne peut arracher du cœur de l'homme. Et, par la même occasion, de vérifier ce qui est véritablement en jeu ici : *qui dit «amour» doit toujours signifier différence sexuelle et fécondité*³⁹.

Il n'entre pas dans notre propos de montrer ici dans quelle mesure *le mystère nuptial* conçu dans son intégralité pourrait ouvrir des considérations intéressantes sur le rapport entre l'homme, tous les vivants et le cosmos, par l'emploi et le développement d'une notion scolastique extrêmement raffinée, celle d'*amor naturalis*⁴⁰.

35. BALTHASAR, 1995, 63.

36. LEWIS, 2005, 158.

37. *Exposé sur le Cantique des cantiques*, «Liminaires» § 25, Sources chrétiennes, Paris, Cerf, 1962, p. 103.

38. SCOLA, 2012, 84-92.

39. *Ibid.*, 133-163.

40. *Ibid.*, 78-84. SCOLA 1997b, 138-157.

7. Un essai de synthèse descriptive

Il semble utile de tenter maintenant une synthèse descriptive de ce que nous nommons *le mystère nuptial*. L'expression désigne l'unité organique des trois éléments : la différence sexuelle, l'amour (comme relation objective à l'autre) et la fécondité. À partir de la relation homme – femme (paternité, maternité, fraternité, sororité, etc...), cette expression désigne toutes les manifestations de l'amour. En identifiant une propriété essentielle de l'amour, le *mystère nuptial* se trouve dans l'amour sous toutes ses formes, tant humaines que divines : dans le rapport homme – femme, dans l'amitié, dans la charité, dans le sacrement, dans l'Église, dans Jésus Christ, dans la Trinité⁴¹.

8. Vers une théologie systématique ?

Est-il temps de retirer le point d'interrogation que nous avons mis au titre de ce texte et faut-il reconnaître la légitimité du *mystère nuptial* en tant que mise en forme de l'intelligence de la foi dans la Révélation ? Peut-on soutenir que le *mystère nuptial* permet de mettre en place une théologie systématique ? Avant de procéder de la sorte, il faut examiner de façon critique deux objections qui paraissent l'interdire, l'une par défaut, l'autre par excès : l'une et l'autre concernent l'usage de l'analogie, qui entre en jeu, comme dans toute construction théologique, dans cette proposition du *mystère nuptial*. Nous ne pouvons pas nous attarder sur cet aspect méthodologique délicat et complexe, qui a fait l'objet de tant de réflexions savantes et qui reste encore à approfondir et à examiner⁴². Nous nous contenterons d'affirmer que, à partir de ce que nous pouvons savoir du mystère trinitaire, le *mystère nuptial* s'appuie sur le double mouvement de l'analogie, entendue comme *analogia libertatis*⁴³, celui qui va de bas en haut (*ana*-logie) et celui qui va de haut en bas (*cata*-logie)⁴⁴.

9. Une interprétation maximaliste

Quant à une interprétation que j'appellerai « maximaliste » du *mystère nuptial*, je dirai tout de suite qu'elle court le risque de le transformer en un

41. Voir SCOLA, 2002b.

42. Je me contenterai de renvoyer aux notes synthétiques que l'on peut trouver in SCOLA, 2012, 269-276.

43. Voir BALTHASAR, 1988, 175-182 ; SCOLA, 1999b, 99-135.

44. L'expression a été reprise par Balthasar après Gerken ; GERKEN, 1963, 323. BALTHASAR, 1995. Sur l'analogie sponsale il faut citer le travail de Claudio GIULIODORI, 1991, en particulier 81-112.

système de type hégélien⁴⁵. En cherchant à fonder de façon conceptuelle le *mystère nuptial*, on finit par préjuger, à partir de la figure humaine, de la manière même de concevoir Dieu, jusqu'à introduire la sexualité en Dieu lui-même⁴⁶. Des réflexions théologiques récentes en ce domaine ont suscité de fortes perplexités. On en est venu, par exemple, à sexuer la Trinité pour trouver des arguments en faveur de l'homosexualité⁴⁷. Cette tentation maximaliste abandonne l'analogie pour la remplacer par l'univocité. Elle sous-entend une logique qui revient à affirmer que les catégories sponsales sont les seules aptes à rendre compte de l'intelligence de la foi des mystères du christianisme et donc les seules aptes à éclairer le dogme chrétien. S'engager dans de telles directions signifie faire de la mauvaise théologie. Comme tout langage théologique, le langage nuptial doit rester analogique, en se limitant donc à présenter un nouveau point de vue en mesure d'enrichir la grande tradition de la pensée chrétienne. À la suite du vocabulaire sponsal propre à la révélation biblique, le langage de l'être, de la substance, de la causalité, des transcendants en général – tout comme celui de la donation – peut être fort à propos intégré dans la perspective du *mystère nuptial*.

En tout cas, je me dois de préciser que la réflexion sur la possibilité d'un usage analogique rigoureux des catégories du masculin et du féminin – et des thèmes qui leur sont connexes d'époux-épouse et de mère-enfant – pour pénétrer les termes supérieurs de l'analogie (Trinité, Christ, Église) reste tout à fait ouverte : des auteurs aussi peu suspects d'une lecture superficielle, comme Scheeben⁴⁸ ou Balthasar⁴⁹, s'y sont risqués, tout en restant fort attentifs à affirmer le caractère que le IV^e concile du Latran attribue à l'analogie entre Dieu et l'homme, celui d'une dissemblance plus grande, *maior dissimilitudo*⁵⁰. C'est une des raisons pour lesquelles le *mystère nuptial* reste, aujourd'hui encore, un chantier de travail, qui n'en est d'ailleurs qu'à ses prémices.

45. BALTHASAR, 1977, 236-241.

46. BIFFI, 1989, 172-178, ici 176. Toute discutable qu'elle soit, la thèse de Balthasar qui parle de « suprasexualité » dans la Trinité et dans la génération de l'Église par le Christ n'a rien à voir avec cette position.

47. Voir par exemple « l'intégration théologique » de l'homosexualité que propose Gerard LOUGHLIN in Milbank-Pickstock-Ward (éd.), 1999, 143-162. Voir aussi LOUGHLIN, 1998, n° 923, 18-25 ; WILLIAMS, 1999, 173-179.

48. SCHEEBEN, 1960, § 56.

49. BALTHASAR, 1983, 129-134.

50. « *Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* » DS 806 (« On ne peut noter aucune ressemblance, quelque grande qu'elle soit, sans qu'il faille noter entre le Créateur et le créé une dissemblance plus grande encore »).

10. La dévalorisation de l'analogie

C'est peut-être pour éviter de tomber dans l'excès maximaliste que d'autres, plus ou moins consciemment, courent le risque contraire. Ils s'opposent à tout effort tendant à accorder une portée théologique au *mystère nuptial*. Les positions sur ce sujet sont assez différentes. Les uns ne veulent pas dépasser la pure exégèse biblique, pour qui le vocabulaire sponsal serait au maximum assimilable à celui des paraboles (il n'aurait donc même pas une portée symbolique) : les images nuptiales seraient donc semblables à tant d'autres images bibliques (par exemple, les images pastorales). D'autres nient, avec des arguments théoriques, toute portée systématique à la catégorie sponsale : ils invoquent l'impossibilité de ramener à des concepts rigoureux – surtout s'agissant des mystères fondateurs du christianisme – le langage nuptial, en soutenant qu'il ne peut conduire qu'à la confusion en conduisant à des impasses⁵¹.

11. Le témoignage nuptial

Est-il possible de passer entre Charybde et Scylla ? Peut-on revendiquer, de manière utile, grâce à l'analogie, l'appartenance de plein droit du *mystère nuptial* à l'intelligence de la foi en tant que telle, sans tomber dans des systèmes sentant le gnosticisme⁵², qui franchissent la barrière, infranchissable en théologie, de l'analogie ? Fait-on de la bonne théologie en n'acceptant pas les résultats de l'exégèse sur le vocabulaire sponsal comme nous interdisant d'aller plus loin ? Le « travail difficile du concept », inévitable même dans l'élaboration du *mystère nuptial* doit-il se plier au chantage conceptualiste⁵³ qui s'est révélé incapable de soustraire l'intelli-

51. BIFFI, 1989, 173.

52. « Si quelque chose de ce mystère vertical devait se manifester au cours de l'histoire, cela ne pourrait avoir lieu que dans l'expérience toujours plus profonde de l'union, accompagnée de l'expérience toujours plus profonde et définitive de la différence. Si donc Paul dit que dans l'Église il n'y a plus ni homme ni femme, cela ne signifie pas un dépassement de la différence entre Dieu et la créature (dans le sens d'une interprétation panthéiste de la formule « Dieu tout en tous, » 1 Corinthiens 15,28) et cela ne veut pas dire non plus que la distinction terrestre des sexes soit rendue éternelle (plus ou moins comme dans la doctrine gnostique des Sigizes). » BALTHASAR, 1990², 273.

53. Pour le conceptualisme, « l'acte par lequel la conscience donne son sens à la res, c'est-à-dire l'affirmation de la vérité, est le fruit du caractère représentatif d'une pure opération conceptuelle et l'action est sa mise en pratique, c'est-à-dire l'exécution d'un idéal préalablement connu ». SCOLA, 2002c, n. 4. Une grande partie de la théologie moderne a opéré une réduction doctrinale de la révélation, liée à une conception intellectualiste de la foi et à une vision conceptualiste de la théologie. Voir à ce propos, COLOMBO, 1995b, 3ss.

gence de la foi à la prétention (qui, depuis la modernité, n'est plus naïve) de s'emparer du fondement ?

Pour répondre à ces questions, nous devons avec humilité nous tourner vers le passage à l'acte du *mystère nuptial* dans l'expérience de chacun.

Quel langage parle, dans les faits, le *mystère nuptial* ? Il impose à chacun, surtout, le déplacement exigé par la différence sexuelle (*dif-ferre* : se déplacer⁵⁴). Pour se réaliser dans la différence sexuelle, le *moi* est constamment appelé à *se déporter* (*differre*) vers le *tu* du sexe qui est autre par rapport au *sien*. La différence sexuelle est un écho direct de la différence ontologique où tout être humain se trouve de manière constitutive (*Dasein*). Irréductible, insaisissable, indéfinissable, la différence sexuelle se révèle comme le lieu originaire de la modalité singulière par laquelle la vérité transcendante se communique à la liberté humaine. C'est au moyen de l'existence de chacun dans la différence sexuelle que la vérité vient transmettre sa promesse à l'acte libre d'une manière (symboliquement) évidente. La différence sexuelle représente concrètement un symbole privilégié par lequel l'Absolu transcendant (le fondement), en se donnant à la liberté humaine, l'appelle à la décision. C'est ainsi, à ce niveau décisif de l'expérience élémentaire, que se confirme la dynamique qui constitue l'acte libre. Tout acte de la liberté humaine est tout à la fois nécessaire et irréductible à lui-même : pour se réaliser, il doit sortir de lui-même. Il concerne de toute nécessité le moi, mais tout aussi nécessairement il renvoie à la donation de l'Absolu transcendantal qui permet le passage à l'acte de la liberté⁵⁵. C'est pour cette raison que nous avons par ailleurs défini l'acte libre comme un acte essentiellement de témoignage⁵⁶. Sans être le fruit de la décision de l'acte libre, la vérité a cependant voulu passer par lui pour se donner, de façon que tout acte libre puisse constituer pour l'homme le lieu où se communique le fondement transcendant lui-même. En témoignant de l'acte de liberté, le fondement appelle l'homme à s'exposer à son tour, dans la décision, en le poussant cependant, au témoignage.

L'entrecroisement de transcendance, de liberté et de témoignage que l'acte libre lui-même réalise concrètement nous permet d'affirmer que le langage du *mystère nuptial* ne peut être que celui du *témoignage nuptial*.

12. La dynamique du désir

En quoi consiste donc, pratiquement, ce *témoignage nuptial* ? La différence sexuelle pousse l'être humain à s'unir pour procréer : cette pulsion a toujours été tenue pour correspondre exactement au désir de bonheur qui

54. SCOLA, 2012, 253-257.

55. Voir SCOLA, 2001, n. 6, 23.

56. Voir *ibid.*, 14-28. Voir aussi à ce propos MARTINELLI, 2002, avec une abondante bibliographie.

——— *Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?*

habite le cœur de l'homme⁵⁷. Les relations primaires (maternité, paternité, sponsalité, fraternité, sororité...) le prouvent abondamment : aimer pour toujours et être aimé de manière définitive sont la forme que revêt pour l'individu le besoin – désir de « l'être – ensemble – avec »⁵⁸. Malgré la grande variété des traditions et des cultures, une grande convergence apparaît dans l'histoire de l'humanité vers une telle conception du besoin – désir qui constitue l'être humain. De la pulsion amoureuse et tout à la fois égoïste par laquelle le nouveau-né cherche le sein de sa mère jusqu'au pur don de soi-même – celui que Jésus, l'innocent suprême, fait sur la croix –, c'est le désir d'aimer pour toujours et d'être pour toujours aimé qui se manifeste. C'est cela le premier mot de la langue nuptiale.

Le *pour – toujours* de l'amour – désir n'est cependant pas évident. Dans notre société, il a, du reste, été tellement nié qu'il a pratiquement disparu, la raison se trouvant cachée dans l'incapacité de la culture actuelle à écouter tout ce qu'a à dire le témoignage nuptial. Que dit en effet le *pour – toujours* ? Il fait écho à la promesse, sans cesse renouvelée, que le fondement fait à l'acte libre, en exigeant de lui la décision. Il lui propose sans cesse l'indéracinable racine de la fidélité.

Le deuxième mot du langage nuptial est précisément le mot *fidélité*. Et même, pour parler en rigueur de termes, puisque nous parlons de mystère nuptial, nous devons introduire la catégorie d'*indissolubilité*. Car l'indissolubilité, qui marque chacun dans sa chair, exprime, mieux que tout, le paradoxe de la liberté humaine. De fait, dans le rapport homme – femme, la fidélité – indissolubilité est une promesse réciproque pour que mon *moi* se donne à *toi* pour devenir, en quelque sorte, *tien*. Pour s'en tenir à l'élément temporel, essentiel à l'idée de fidélité, ce don réciproque se révèle paradoxal : je peux, moi, décider *pour moi seul* (et non pour toi) de n'avoir plus d'autre temporalité que la tienne. Aucun des deux époux ne peut savoir combien durera ce temps, qui leur échappe. La fidélité – indissolubilité demande à chacun un engagement définitif dans quelque chose, le temps, qui, qualitativement et quantitativement, n'est pas à la portée exclusive du moi. Dans cet écart, la différence occupe, une nouvelle fois, tout son espace, en révélant comment cet irrépressible désir d'aimer et d'être aimé pour toujours passe objectivement, pour être comblé, par l'étrange nécessité du sacrifice⁵⁹ : « Qui voudra sauver sa vie, la perdra ; mais qui perdra sa vie à cause de moi, la trouvera » (*Matthieu 16,25*). Le désir d'aimer pour toujours et d'être définitivement aimé, dont le moi est *capable*, redisons-le, ne se trouve pas à la portée exclusive du moi. La différence sexuelle qui le porte vers l'autre est toujours là pour le lui re – proposer de façon inexorable. L'autre m'est, précisément, toujours *autre*. C'est en ce sens que le désir rencontre le sacrifice comme nécessaire. Car la différence sexuelle n'est

57. ZUANAZZI, 1991, 86-97 ; MELINA, 2001, 19-35.

58. GRYGIEL, 2002.

59. GIUSSANI, 1999, 29.

pas complémentaire de façon symétrique : la différence insurmontable, qui s'exprime jusque dans l'*une seule chair (una caro)* de l'acte conjugal, tient lieu du tiers⁶⁰, c'est-à-dire de l'enfant ; nous retrouvons ici le lien indissociable des trois dimensions du *mystère nuptial* : il n'y a pas d'amour entre homme et femme, au titre de la différence sexuelle, sans ouverture à la procréation⁶¹. La *parentalité* est coessentielle à *homme* – et – *femme*, qui ne peut donc pas se refermer sur la seule *sponsalité*. C'est pour cela que le *langage nuptial* – en tant qu'il implique l'un, l'autre, l'unité des deux, le fruit de leur union et, par l'indissolubilité, introduit le sacrifice comme partie essentielle de l'amour-désir – est plus étendu et plus complet que le *vocabulaire sponsal* et peut donc en représenter un développement fécond.

Comme symbole privilégié de la donation du fondement transcendant (tout à la fois par son universalité et par sa singularité), le *mystère nuptial* est le chemin qui va permettre à la liberté de s'accomplir dans l'amour. Elle doit pour cela s'exposer et prononcer un « oui » renouvelé tout au long de l'axe du temps. Ce « oui » pourra revêtir le caractère de l'élan fascinant et riche d'aventure, ou bien une abnégation louable, ou encore la lassitude due au poids des habitudes. Il sera contredit en apparence par la fragilité et peut-être la trahison. Il pourra demander, recevoir et donner le pardon⁶². Il fera l'expérience de la force reconstituante du recommencement. Il s'étonnera devant la merveille de la naissance. Il portera le regard intense et affectueux de la durée. Il exprimera l'abandon déchirant de l'aimé dans la mort et la certitude, dans l'espérance, de retrouvailles dans la résurrection de la chair. Dans tous les cas, ce « oui », se dilatant dans toute la vie humaine, devient la forme achevée d'aimer et être aimé *pour toujours*. Il n'y a donc pas lieu d'être surpris de trouver toujours devant nous ce « oui », comme tous les autres actes de liberté que nous accomplissons chaque jour, comme une tâche ou, mieux, comme un devoir à décider. Un devoir que je veux : le devoir exaltant du témoignage.

13. Destin fatal ou projet de bonté ?

Qu'est-ce qui peut rendre ce témoignage toujours léger, et réellement vivifiant, en faisant de la fidélité le point fort d'un amour qui se réalise en tenant la promesse *pour toujours* qui est inscrite dans son noyau d'origine ? Ce témoignage peut devenir tel parce qu'il m'est proposé par le fondement absolu et transcendant qui se donne à moi dans l'acte même de ma liberté, en me faisant partie prenante de la bonté de son projet qui concerne mon propre bien. L'indissolubilité est demandée par cette proposition positive, qui ouvre l'espace de différence dans lequel chacun construit le rapport

60. SCOLA, 2012, 111-127 ; 139-145.

61. SCOLA, 2000, 171-188.

62. LAFFITTE, 1995.

——— *Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?*

liberté – vérité. Le liberté humaine serait de fait par elle-même impuissante et inapte à l'indissolubilité (l'espace de la différence) – et ne pourrait donc pas se réaliser et devenir « vraiment libre » (voir *Jean* 8,36) – si elle n'assumait pas comme un *devoir* le *pouvoir* que lui accorde la transcendance absolue de se décider pour l'indissolubilité en chaque acte, l'un après l'autre, pendant tout le chemin de sa vie.

La *vie comme la réponse attendue par la vocation* : voilà le secret qui meut tout acte libre, et qui rend la liberté à soi-même dans son intégrité. Il devient alors possible pour chacun de poursuivre son propre *bien – être*. Par le *mystère nuptial* – et surtout par lui – sa liberté est invitée à s'engager sur le chemin où il n'existe plus d'opposition entre le *pouvoir* et le *devoir*⁶³. Le témoignage nuptial, qui exprime de manière aiguë la *vie comme vocation*, apparaît alors comme le lieu où la réalité même – et non pas d'abord les raisonnements ou les discours sur la réalité – est accueillie pour ce qu'elle est, sans avoir besoin d'être justifiée par aucun système.

L'alternative à cette expérience exaltante de liberté est la condamnation à un destin tyrannique (*anankè*), un fatalisme qui peut être tout de suite isolé, et qui oblige à saisir le fondement pour construire un système afin de justifier ce qui arrive. Poursuivre un projet revient au contraire à rester ouvert et à accueillir tout ce qui arrive, dans la fidélité à ce qui nous est accordé. En fait, ce qui nous est accordé, en tant que cela nous est amoureuxment donné par l'insaisissable fondement transcendant, nous correspond avec exactitude, fût-ce au prix d'un sacrifice à la limite de l'impossible (ainsi quand le conjoint abandonne). Shakespeare l'a justement signalé : « l'amour n'est pas amour s'il change quand l'autre subit des changements, / ou s'il faiblit quand l'autre prend distance⁶⁴ ». Et de manière peut-être encore plus pertinente, Balthasar a relevé dans un aphorisme génial : « Là où se trouve l'infidélité, il n'y avait pas d'amour. Là où se trouve la fidélité, il peut tout aussi bien ne plus y avoir d'amour. Le cœur peut dire : "même si je ne peux plus t'aimer, je peux du moins te rester fidèle". Mais le lien de la fidélité porte sans cesse vers l'amour ou, du moins, contient au fond de soi, à l'insu du cœur, le nœud de l'amour qui a été noué au-delà du temps⁶⁵ ».

L'eucharistie, où le fondement (la Trinité) sans cesse élargi dans l'offrande de l'Agneau immolé se donne à la liberté en l'appelant à une rencontre physique, jette une vive lumière sur la logique sacramentelle qu'implique le témoignage nuptial, normalement mis en acte dans le sacrement du mariage⁶⁶.

C'est dans la différence radicale entre Jésus mort et ressuscité et les espèces du pain et du vin – différence qui reproduit la *diastasis* entre le

63. REALI, 2003.

64. SHAKESPEARE, *Sonnet 116*, 2-4.

65. BALTHASAR, 2004, 63.

66. MARTINELLI, 2001, et l'intégration du mariage proposée par Richi ALBERTI, 2001, 369-378.

Père et le Fils crucifié qui s'ouvre, à son tour, dans l'espace de la différence parfaite entre les Trois qui sont l'Unique Dieu – que l'amour pur et offert appelle l'acte libre de la foi du croyant à un échange lourd de fécondité. La venue de Jésus Christ dans l'Eucharistie interpelle de manière aiguë l'acte de ma liberté. Les trois dimensions du *mystère nuptial* à l'œuvre dans l'événement eucharistique jettent une lumière *catalogique* sur le *mystère nuptial* en montrant que le témoignage nuptial est toujours sacramentel. Ainsi l'Eucharistie aide les époux à comprendre que leur rapport et les circonstances où il s'exprime leur sont propres parce qu'ils leur sont donnés – et non l'inverse. À cet aspect délicatement *cata* – logique (de haut en bas) fait pendant un apport *ana* – logique (de bas en haut) tout aussi significatif: celui par lequel l'acte de foi, assumant librement toutes les circonstances et tous les rapports dans le témoignage nuptial, permet de comprendre en profondeur comment la Vérité vivante et personnelle se donne dans l'Eucharistie, rencontre et échange merveilleux (*admirabile commercium*) entre la liberté de Dieu et la liberté de l'homme.

Le génie des écrivains peut suggérer à notre imagination l'alternative radicale que le *mystère nuptial* propose à chaque homme, quel que soit son état de vie: subir un destin ou achever un projet. Ainsi dans les *Buddenbrook* de Thomas Mann, lorsque Tony Buddenbrook, défenseur intrépide de la fidélité au nom et à l'honneur de la famille, doit faire face à la ruine de toute la maison, qui vient d'atteindre son comble dans la mort du petit héritier Hanno: «Ah! il y a des heures», dit-elle, «où il n'y a aucune consolation! où, Dieu me pardonne, l'on doute de la justice, de la bonté... de tout. La vie, voyez-vous, brise tant de choses en nous, détruit tant de croyances. Se revoir là-haut... Si c'était vrai...!» À ce moment, la vieille préceptrice de la maison Buddenbrook se lève d'un coup, tape du poing sur la table, avec un regard de défi à la ronde, et s'écrie: «C'est la vérité!⁶⁷». Cette fin du roman nous laisse un goût d'amertume, parce que nous la percevons comme l'affirmation pure d'un principe, crié de manière volontariste, par quelqu'un qui dit le contraire de ce qu'il pense: «Il n'est pas vrai que nous nous reverrons, mais pour nous consoler, nous devons dire que c'est vrai». Comme si l'homme, de toutes les forces de sa volonté, devait tenir tête à un implacable destin de disparition.

Tout autre est le climat de *l'Annonce faite à Marie* de Paul Claudel, lorsqu'Anne, le père, de retour de Terre sainte, trouve le cadavre de sa fille Violaine et apprend la mort de sa femme: «Mais ma petite fille Violaine a été la plus sage!

Est-ce que le but de la vie est de vivre? Est-ce que les pieds des enfants de Dieu seront attachés à cette terre misérable?

Il n'est pas de vivre, mais de mourir! et non point de charpenter la croix, mais d'y monter, et de donner ce que nous avons en riant!

Là est la joie, là est la liberté, là la grâce, là la jeunesse éternelle! (...)

67. Thomas MANN, *Les Buddenbrook*, 1965, 757-758.

—— *Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?*

De quel prix est le monde auprès de la vie ? Et de quel prix la vie, sinon pour la donner ?

Et pourquoi se tourmenter quand il est si simple d'obéir ?⁶⁸ ».

Lorsqu'on adopte un projet, même la mort n'est pas une défaite. Elle devient elle aussi un appel à la liberté.

14. Témoignage nuptial et théologie

Dans le passage à l'acte de la foi de tout chrétien, le témoignage nuptial brille avec force comme l'un des principaux facteurs de cette régénération du sujet qui est au cœur de la nouvelle évangélisation appelée par Jean-Paul II. Notre liberté de chrétiens, fragile et blessée, est-elle en mesure de le proposer de manière attrayante et convaincante à un monde confus, qui, avec une effrayante rapidité, au cours des trente dernières années, non seulement a brisé l'unité des trois composantes du *mystère nuptial*, mais tend à abolir la différence sexuelle elle-même, dans une sorte d'androgynisme culturel et d'érotisme envahissant⁶⁹ ?

C'est pour cela que le Christ, en mourant sur la croix, a engendré l'Église. Dans le « oui » fidèle du plus extrême abandon au Père (la *dias-tasis*, la différence), il a atteint le sommet de l'amour en engendrant, en chaste époux, sa sainte épouse. Les trois panneaux du tryptique nuptial expriment ici, de manière *cata*-logique, tout le sens de la famille comme Église domestique⁷⁰. Et celle-ci, à son tour, permet de mieux comprendre de manière *ana*-logique, le commandement de Jésus à Marie et Jean au pied de la Croix (*Jean* 19,26-27), la nature de la *parenté nouvelle*, qui appartient en propre à la communauté ecclésiale⁷¹.

Mais quand on parle du Christ Époux qui engendre l'Église son Épouse et s'unit à elle (*Éphésiens* 5, 21-33), si l'on veut éviter de tomber dans un paroxysme stérile sur la dynamique érotique du couple⁷², il faut garder présent la singularité de l'événement Jésus Christ⁷³. Les deux natures vivent en Lui dans l'unique Personne comme l'a enseigné le concile de Chalcédoine : *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* (« sans confusion ni changement, sans division ni séparation »), les quatre adverbies de la définition de Chalcédoine éclairent, de façon *cata*-logique, l'*una caro*,

68. CLAUDEL, 1965, Acte IV, scène 5, p. 105-106.

69. SCOLA, 2000b, 36-39.

70. Voir *LG* 11 ; *Familiaris consortio* 21, 38, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 61, 65 et 86 ; *Ecclesia in Africa* 63. À ce propos voir SCOLA, 2012, 307-309, TETTAMANZI, 1991², 70-91.

71. SCOLA, 2012, 130-132.

72. BATAILLE, 1957.

73. GIULIODORI, 1991, 163-174.

l'une seule chair *d'homme-et-femme*, comme celle-ci – du moins selon Scheeben⁷⁴ – éclairerait, de manière *ana*-logique, l'union hypostatique des deux natures dans l'unique Personne de l'Homme – Dieu⁷⁵. Sans compter le poids des catégories *père-fils*, dont nous avons tous l'expérience directe, pour tenter de comprendre le mystère de la paternité-filiation dans l'*économie* comme dans l'immanence⁷⁶. Et comment ignorer la maternité de Marie, et sa fonction d'éveil, qui est le propre de tout rapport mère-enfant, afin d'essayer de balbutier quelque chose sur la conscience (ou conscience de soi) de Jésus Christ⁷⁷ ?

Le *mystère nuptial* permet donc de mieux comprendre l'Eucharistie, le Christ-Église, l'Homme-Dieu, l'Un-Trine et, réciproquement, ces mystères sacrés illuminent le *mystère nuptial* dans ses trois dimensions. Tout cela reste à l'abri d'une interprétation de type hégélien, précisément parce que dans le double mouvement de l'analogie – vers le haut et vers le bas – tout ce que dit le langage nuptial doit passer à chaque reprise par un acte inédit de témoignage de chacun, à cause de son impossibilité objective de saisir *a priori* l'acte de sa liberté. Le témoignage nuptial remet ainsi toujours en mouvement la pensée, parce qu'il n'a de cesse de lui demander qu'elle fasse l'expérience du témoignage. Avoir affaire au mystère fait à la pensée un devoir de se décider : aucun projet de théologie systématique ne peut saisir le fondement, qui se donne sans cesse en poussant instamment la liberté au témoignage. Mais d'autre part, si le témoignage nuptial est possible (et il l'est) pour tant d'hommes, de femmes et de familles, c'est par la grâce de Celui qui, *source de toute paternité* (voir *Éphésiens* 3,15), révèle pas à pas,

74. SCHEEBEN, 1960, § 56. D'autres auteurs, toutefois, critiquent l'utilisation de la métaphore nuptiale appliquée à l'union hypostatique en la jugeant impropre, voir MAZZANTI, 2001, 44-45.

75. Un autre exemple d'utilisation analogique du langage nuptial pour parler de l'Incarnation du verbe nous est offert par le premier Patriarche de Venise, saint Laurent JUSTINIEN : « *Sub hoc quidam sponsi ac sponsae vocabolo sanctus Spiritus, divinum ad hominum genus voluit commandare charitatem, et Verbi ad animam spiritus unitatem. Si enim relinquens homo patrem et matrem, et uxori adhaerens fit unum cum ea, et sic efficiuntur duo in carne una, quanto magis humana divinae adhaerendo naturae in unitate personali, unum fient? Sed et si quis adhaerens meretrici unum efficitur corpus, nonne amplius, si Ecclesia adhaeret Christo, unum corpus sunt? Sacramenta magna haec sunt, profunda mysteria, spirituales nuptiae et spiritualiter perscrutandae. Sponsus namque Verbum est, sponsa humana natura; sponsa sancta Ecclesia; sponsa fidelis anima: non qualisunque, sed talis, quae meritis et dilectione sponsae vocabulo digna sit. Ut autem Verbum, Deique sapientia suas cum filiis hominum delicias esse notificaret, humanam, homo factus, assumpsit naturam, sibi que copulavit Ecclesiam: atque in fide et charitate desponsavit, et quotidie desponsat devotum sibi animam semper caste, semper misericorditer.* » Laurent JUSTINIEN, *De spirituali et casto Verbi animaeque connubio, caput IX, De unione in Christo celebrata divinae et humanae naturae in unitate personali.*

76. SCOLA, 2012, 277-298.

77. BALTHASAR, 1988, 140-141.

—— *Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?*

à la liberté humble et obéissante, son dessein d'amour. C'est alors que l'on peut comprendre comment le *mystère nuptial* peut conduire à une théologie systématique, toujours ouverte à l'imprévu, pour l'intelligence de la foi.

15. En conclusion

Au moment de quitter cette chaire d'enseignement⁷⁸, la conférence rhapsodique sur le *mystère nuptial* que je viens de donner me fait souvenir des escalades qu'enfant je faisais sur la Grigna. Il n'y avait pas alors de *via ferrata*, mais on trouvait de temps en temps, sur la paroi, quelque piton, laissé par des randonneurs précédents, pour faciliter l'ascension. Ces pitons n'étaient en vérité pas très nombreux, parce qu'une règle impérieuse voulait qu'on arrachât les pitons qu'on posait au fur et à mesure qu'on montait, pour montrer son habileté et pour laisser les suivants déployer la leur ; de surcroît il fallait soigneusement vérifier chaque piton, qui pouvait se trouver là depuis longtemps, avant d'y accrocher le mousqueton. Il en sera ainsi pour ceux de vous, enseignants et étudiants, qui voudront poursuivre l'ascension, le long de la paroi, plutôt escarpée, du *mystère nuptial*. Mais c'est bien là l'attrait des sciences religieuses et la raison d'être d'une Université.

Approfondir le *mystère nuptial*, comme tout autre aspect du mystère chrétien, par la recherche, l'enseignement et l'étude des sciences sacrées, est une manière éminemment pastorale de porter le témoignage de la foi, qui consiste à s'appuyer vigoureusement sur Celui qui nous a ouvert la voie, en ne conservant pas jalousement son égalité avec Dieu (*Philippiens 2,5*), mais en acceptant de passer par le trou d'aiguille de la croix pour rendre manifeste dans son humanité glorieuse la gloire du Père céleste. Comment marcher à sa suite dans le travail universitaire ?

L'Esprit du Ressuscité nous donne, dans le baptême et l'eucharistie, la grâce d'appartenir à l'Église qui guide, encourage et corrige notre liberté dans le devoir irremplaçable de prendre, dans chaque acte, toujours et à nouveau, le parti de la vérité.

Dans le *Soulier de satin*, Camille s'adresse à doña Prouhèze en lui disant : « Si je suis vide de tout, c'est afin de mieux vous attendre », et, à la réponse parfaite, mais trop doctrinale, qu'elle lui fait : « Dieu seul remplit », Camille oppose la logique du témoignage : « Et qui sait, ce Dieu, si vous seule n'étiez pas capable de me l'apporter ?⁷⁹ »

Peut-on communiquer l'amour sans se livrer à lui ?

(Traduit de l'italien par J.-R. Armogathe.

Titre original : « Il mistero nuziale : una prospettiva di teologia sistematica ? »)

78. La chaire d'anthropologie théologique de l'*Institut Jean-Paul II* à l'Université du Latran, Rome.

79. CLAUDEL, 1965b, Première journée, scène 3, p. 676.

Notes bibliographiques

- ALFARO, 1973, *Cristologia e antropologia*, Assise, Citadella.
- ANGELINI, 1992, «La Chiesa e la Famiglia» in *La Scuola Cattolica* 120.
- BALTHASAR, 1972, *La prière contemplative*, Paris, Fayard.
- BALTHASAR, 1977, *La teologia di Karl Barth*, Milan, Jaca Book ; trad.fr., Karl Barth, Paris, Cerf, 2008.
- BALTHASAR, 1983, *Teodrammatica*, t. 3, Milan, Jaca Book.
- BALTHASAR, 1988, *la dramatique divine* II/2, Paris-Namur.
- BALTHASAR, 1990², *Il tutto nel frammento*, Milan ; trad.fr., *De l'intégration*, Paris, DDB, 1969.
- BALTHASAR, 1995, *La Théologique* t. 2, Bruxelles, éd. Culture et vérité.
- BALTHASAR, 1996, *La Théologique* t. 3, Bruxelles, éd. Culture et vérité.
- BALTHASAR, 2004, *Grains de blé. Aphorismes*, t. 2, Paris, Arfuyen.
- BATAILLE, 1957, *L'érotisme*, Paris, Éd. de Minuit.
- BIFFI, 1989, «Per una teologia dell'uomo-donna: metodologia e linguaggio. Appunti di metodologia», in *Teologia* 14.
- BINASCO, 1993, «Sulla sessualità femminile», in *SCUOLA EUROPEA DI PSICOANALISI, Madre donna*, Rome, GISEP.
- CLAUDEL, 1965, *L'Annonce faite à Marie*, [1^{re} version], Théâtre, II, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard.
- CLAUDEL, 1965b, *Le soulier de satin*, [version intégrale], Théâtre, II, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard.
- COLOMBO, 1995, «Sull'antropologia teologica», in *Teologia* 20.
- COLOMBO, 1995b, *La ragione teologica*, Milan.
- DELHAYE, 1967, *La communauté conjugale et familiale* d'après Vatican II, in GIBLET-ÉTIENNE, *Aux sources de la morale conjugale*, Duculot, Gembloux-Paris.
- FAGIOLO, 1967, «Essenza e fini del matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II», in *Ephemerides Iuris Canonici* 23.
- FLICK-ALSZEGHY, 1970, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florence, Libreria Ed. Fiorentina.
- GERKEN, 1963, *Theologie des Wortes, das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf, Patmos.
- GIL Hellin, 1980, «El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la *Gaudium et Spes*», in *Anales Valentinus* 6.
- GIULIODORI, 1991, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Rome, Città Nuova.
- GIUSSANI, 1999, *L'attrattiva Gesu*, Milan, BUR.
- GRYGIEL, 2002, *Extra Comunionem Personarum nulla Philosophia*, Rome, Lateran University Press.
- JEAN-PAUL II, 2004, *Homme et femme il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf.

——— *Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?*

- JOBERT, 1984, «Jean-Paul II. Philosophe de la transition de l'anthropologie classique à l'anthropologie moderne», in AA. VV., *Karol Wojtyła Filosofo, Teologo, Poeta*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vatican.
- KACZYNSKI, 1982, «Le mariage et la famille. La communion des personnes», in *Divinitas* 26.
- LAFFITTE, 1995, *Le pardon transfiguré*, Paris, Éditions Desclée-L'Emmanuel.
- LEWIS, 2005, *Les quatre amours*, Éditions Raphaël.
- LOUGHLIN, 1998, «Sexing in the Trinity», in *New Blackfriars* 79.
- LOUGHLIN, 1999, in Milbank-Pickstock-Ward (éd.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, Routledge, London-New-York.
- MANN, 1965, *Les Buddenbrook*, Livre de poche, Points (1932, Fayard).
- MARENGO, 1992, «Creazione, alleanza, sacramentalità del matrimonio. Spunti di riflessione», in *Anthropotes* 8.
- MARION, 1999, *A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in CAPUTO-SCANLON (edd.) *God, Gift and Post-modernism*, Birmingham-Indianapolis, Indiana University Press; trad.fr., en préparation, chez Vrin.
- MARTINELLI, 2001, *Vocazione e stati di vita del cristiano*, Rome, Laurentianum.
- MARTINELLI, 2002, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milan, Paoline.
- MATTHEEUWS, 1996, *Les «dons» du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles.
- MAZZANTI, 2001, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze*, Bologna, EDB.
- MELINA, 2001, «Amore, desiderio e azione», in *Id.*, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Rome, Pul-Mursia.
- MILBANK-PICKSTOCK-WARD (éd.), 1999, *Radical Orthodoxy. A new Theology*, Routledge, Londres-New York.
- MIRALLES, 1982, «Amor y matrimonio en la *Gaudium et spes*», in *Lateranum* 48.
- OGNIBENI, 2002, *Il matrimonio nell'Antico Testamento et Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, Pro manuscripto, Rome.
- O'NEILL, 1972, «I sacramenti», in Vander Gucht-Vorgrimmler, *Bilancio della teologia del XX secolo*, t. 3, Città Nuova.
- OUELLET, 1998, «Lo Spirito Santo sigillo dell'alleanza coniugale», in BONETTI (éd.), *Il Matrimonio in Cristo è Matrimonio nello Spirito*, Rome, Città nuova.
- PALMER, 1974, «Necessità di una teologia del matrimonio», in *Communio italien* 16.
- PESCH, 1988, *Liberi per grazia*, Queriniana, Brescia.
- POLTAWSKI, 1984, «The epistemological Basis of Karol Wojtyła's Philosophy», in AA. VV., *Karol Wojtyła Filosofo, Teologo, Poeta*, Libreria Editrice Vatican.
- RAHNER, 1970, *La grazia come libertà*, Rome, Paoline.
- REALI, 2003, «L'erede e i suoi beni. Note teologiche sulla libertà in *Galati* 4, 1-7», in BOTTURI (éd.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milan.

- RICHI Alberti, 2001, «Lógica sacramental y estados de vida. A propósito de una obra reciente», in *Anthropotes* 17.
- SANZ, 2000, *La simbologia sponsal como clave hermenéutica del carisma de santa Clara de Asís*, Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum.
- SCHEEBEN, 1960, *I misteri del cristianesimo*, Brescia; trad.fr., 1958, *Les mystères du christianisme*, Payot.
- SCHINDLER, 1996, «Catholic Theology, Gender, and the Future of Western Civilization», in SCHINDLER, *Heart of the World, Center of the Church*, Grand Rapids-Edimbourg, William B. Eerdmans T&T Clark.
- SCOLA, 1997a, *Questioni di Antropologia Teologica*, 2° éd. augmentée, Rome.
- SCOLA, 1997b, «Libertà, grazia, destino», in *Communio* italien, 154-155.
- SCOLA, 1998, «Differenza sessuale e procreazione», en Scola (éd.), *Quale vita? La bioetica in questione*, Milan.
- SCOLA, 1998b, *Il mistero nuziale 1 Uomo-donna*, Rome, PUL-Mursia; trad. fr. : *Le Mystère des noces*, vient de paraître dans la collection *Communio*, Parole et Silence, 2012.
- SCOLA 1999, *Hans Urs von Balthasar, un grand théologien de notre siècle*, Paris, Mame.
- SCOLA, 1999b, «La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale : avvenimento ecclesiale e libertà,» in AA. VV. *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10 Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln.
- SCOLA, 2000, *Il mistero nuziale 2 Matrimonio-famiglia*, Rome, PUL-Mursia; trad.fr., *Le Mystère des noces*, vient de paraître dans la collection *Communio*, Parole et Silence, 2012.
- SCOLA, 2000b, *Chi è il cristiano? Duemila anni, un ideale senza fine*, Sienne, Edizioni Cantagalli.
- SCOLA-MARENGO-PRADES, 2000, *La persona umana. Manuale di Antropologia Teologica*, Milan, Jaca Book.
- SCOLA, 2001, «Quale fondamento? Notte introduttive», in *Communio* italien 180.
- SCOLA, 2002, «The Integrity of Human Experience. Cultural Dimensions and Implications of the Encyclical *Fides et ratio*», in HEMMING-PARSONS, *Restoring Faith in Reason*, Londres, SCM Press.
- SCOLA, 2002b, *Uomo-donna. Il « caso serio » dell'amore*, Gênes, Marietti.
- SCOLA, 2002c, «Ecclesiologia in prospettiva ecumenica : qualche linea di metodo», in *Studi Ecumenici* 20.
- SCOLA, 2012, *Le Mystère des noces*, collection *Communio*, Parole et Silence.
- STYCZEN, 1984, «Responsabilità dell'uomo nei confronti di sé e dell'altro», in AA. VV., *Karol Wojtyła Filosofo, Teologo, Poeta*, Libreria Editrice Vatican.
- TETTAMANZI, 1986, *I due saranno una carne sola. Saggi teologici su matrimonio e famiglia*, Elle Di Ci, Leumann-Torino.
- TETTAMANZI, 1986 b, «Matrimonio», in *La Scuola Cattolica* 114.
- TETTAMANZI, 1991², *La famiglia via della chiesa*, Milan, Massimo.
- TOSATO, 1982, *Il matrimonio israelitico*, Rome, Biblical Institute Press.

——— *Le mystère des noces : pour une théologie systématique ?*

- WIERZBICKI, 2002, «La persona e la morale. Presentazione», in Karol Wojtyła, *L'uomo nel campo della responsabilità*, Milan, Bompiani.
- WILLIAMS, 1999, «Afterword: Making Differences», in GARDNER-MOSS-QUASH-WARD, *Balthasar at the End of Modernity*, Édimburgh, T&T Clark.
- ZUANAZZI, 1991, *Temi e simboli dell'eros*, Rome, Città Nuova.

Né en 1941, prêtre en 1970, Angelo Scola a été professeur à l'Université de Fribourg, puis à celle du Latran (1992) dont il fut le Président de 1995 à 2002. Évêque de Grosseto en 1991, il devint en 2002 patriarche de Venise et cardinal (2003). Depuis juin 2011, il est archevêque de Milan. Un des fondateurs de l'édition italienne de *Communio*, le cardinal Scola a succédé à Mgr Henrici comme coordinateur international des revues. Ce texte, qui propose une synthèse de son enseignement à l'Institut Jean-Paul II pour la famille, a été prononcé le 10 décembre 2002 comme leçon conclusive de son enseignement au Latran. Vient de paraître en 2012 dans la collection *Communio* (Parole & Silence, Paris), avec une préface du cardinal Vingt-Trois : *Le mystère des noces*. Le lecteur y trouvera le développement des thèses avancées de manière synthétique dans cet article.

Prochain numéro
mai-juin 2012
Le Canon des Écritures

**Vient de paraître dans
la collection *Communio* :**

Cardinal Angelo SCOLA

Le mystère des noces

I. Homme-Femme

II. Mariage-Famille

Le mystère des noces, ou le mystère nuptial. Cette expression désigne une dimension essentielle de l'amour. L'adjectif *nuptial* insiste plus particulièrement sur le caractère *relationnel*. Dans la suite du thème biblique des *noces* de l'Agneau (voir *Apocalypse* 19,7-9), le mot *nuptial* dévoile la capacité de l'amour de mettre en jeu l'*un*, l'*autre* et l'*unité des deux*. L'amour garde toujours un aspect de mystère insondable (c'est pourquoi nous parlons de *mystère*), non qu'il s'agisse d'une réalité inconnue – en tant que constitutif de l'expérience humaine élémentaire, il est, au contraire, bien connu de chacun ! – mais parce que, s'agissant du mode essentiel selon lequel la liberté personnelle de chacun entre en relation avec le fondement, l'amour participe de la nature mystérieuse propre à celui-ci. Le fondement nous échappe et demeure toujours insaisissable. Son visage est à la fin celui du Mystère trinitaire lui-même. Pour dire brièvement ce qu'est le mystère des noces, il convient de partir de l'*expérience humaine élémentaire*, propre à chacun: l'aspect nuptial est inscrit en elle comme l'entrecroisement indissoluble de trois facteurs : la différence sexuelle, l'amour au sens propre (relation à l'autre, don) et la fécondité. Cette réflexion se propose de repérer, par analogie, dans l'*unique concept d'amour* ses différentes manières de s'exprimer, pour qu'en s'éclairant réciproquement, elles permettent de pénétrer plus profondément et plus efficacement dans le phénomène amoureux lui-même.

Tables du tome XXXVI (2011)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine; AU : Autriche; B : Belgique; CAM : Cameroun; CAN : Canada; CH : Suisse; CZ : Tchécoslovaquie; D : Allemagne; E : Espagne; F : France; G-B : Grande-Bretagne; I : Italie; L : Liban; P : Portugal; PL : Pologne; SL : Slovénie; USA : États-Unis); Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres A, E, I, P, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Attestation », « Editorial », « Intégration », « Problématique », « Signet », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ALEXANDRE	Jérôme	L'atelier du contemporain	T	4	55-68
ALFERI	Thomas	*S'ouvrir/s'offrir: Benoît XVI invite le monde de la culture au dialogue aux Bernardins	S	1-2	171-177
ARMOGATHE	Jean-Robert	Sept pièces autour du Pater noster	S	5	102-112
ARMOGATHE	Jean-Robert	L'Eglise catholique et la démocratie	T	6	65-72
BALTHASAR	Hans Urs von	*Dieu et le drame du monde	S	1-2	159-170
BARBI	Augusto	*Ascension & Pentecôte. Etapes significatives de l'histoire du Salut	P	1-2	11-30
BATUT	Jean-Pierre	Apprendre à vivre les vertus théologiques dans la Pâque du Christ, Ascension-Pentecôte	P	1-2	41-50
BEDOUELLE	Guy	Sur la terre comme au ciel	E	1-2	7-10
BEDOUELLE	Guy	Le manteau de l'ironie. Pour la 5e centenaire de l'Éloge de la Folie d'Érasme	S	3	96-100
BENOÎT XVI	Guy	* Qu'est-ce que la théologie ?	S	5	97-101
BERRANGER de	Olivier	La question du développement dogmatique chez Newman	S	4	109-124
BERTHOD	Bernard	Les Rogations	I	1-2	129-133
BOULNOIS	Olivier	Au-delà de la créativité	T	4	15-26
BRAGUE	Rémi	L'homme peut-il survivre à la démocratie ?	T	6	15-29
CAZZAGO	Aldino	*Les « notes » de l'Eglise en chaque chrétien	T	5	77-96
CHASSEY de	Éric	Art spirituel, art spiritualisant aujourd'hui	T	4	69-78
CHENO	Rémi	L'Eglise naît de la prédication du Royaume	P	1-2	51-65
COLLIN	Thibaud	Genre: les enjeux d'une polémique	D	6	116-125
COSTANTINI	Michel	Petit abécédaire de la Sainte Face – Modernités, et d'un pays sans Véronique	T	4	94-108
CRNCEVIC	Ante	*Le souffle hymnique de l'Eglise	I	1-2	85-104
DELMAS-GOYON	François	L'histoire au service de l'esprit: les « Sources franciscaines »	D	1-2	145-155
DOCKWILLER	Philippe	Sur la terre comme au ciel	E	1-2	7-10
DOCKWILLER	Philippe	Editorial	E	3	7-9
DOCKWILLER	Philippe	Analogia entis et « analogie théâtrale » à l'épreuve de la <i>Dramatique divine</i>	T	3	61-74

DUPONT-FAUVILLE	Denis	F	Éditorial	7-10
DUPONT-FAUVILLE	Denis	F	Les Douze et la succession collégiale. Une lecture de <i>Lumen gentium</i>	11-26
GOLAY	Didier-Marie	F	Edith Stein : « Le Carmel du Prophète Elie »	101-111
HENRICI	Peter	CH	Hans Balthasar et Hans Küng : deux interlocuteurs de Karl Barth	47-59
HOLZER	Vincent	F	Possibilités et limites d'une christologie « <i>a priori</i> » – Hans Urs von Balthasar	75-88
HUMBRECHT	T-Dominique	F	L'analogie au travail – Son importance en théologie, lorsqu'elle est présente	11-22
KOCH	Kurt	D	*La dimension apostolique de l'Eglise dans le dialogue œcuménique	55-75
LANDES	Serge	F	Éditorial	7-9
LANDES	Serge	F	L'art entre beauté et vérité	5-14
LANDES	Serge	F	La tentation de l'idolâtrie – sur Moïse et Aaron d'Arnold Schoenberg	85-93
LAROQUE	Didier	F	L'atelier du contemporain	55-68
LAROQUE	Didier	F	L'art martyr de l'art	79-83
LOCHBRUNNER	Manfred	D	*L'incroyable histoire de la genèse du livre de H.U. von Balthasar sur Karl Barth	23-36
MERKT	Andreas	D	*« Ministère de la tradition » et « charisme de la vérité ».	27-42
MESNARD	Jean	F	Démocratie, humanisme et spiritualité	43-50
MOULINS-BEAUFORT de	Éric	F	Vie chrétienne et régimes démocratiques	89-99
MÜLLER	Denis	CH	« Forme de pensée protestante » et « forme de pensée catholique »	37-46
POIROT Sr	Eliane	F	Enlèvement d'Élie & Ascension du Christ à l'époque patristique & au Moyen Âge	113-128
POTTMEYER	Hermann J.	D	*Le Magistère au service de l'apostolicité de l'Eglise	43-53
RAGUZ	Ivica	CR	*L'amour où reposent les âmes – l'Ascension & la Pentecôte iconographie orthodoxe	105-111
REGUZZONI	Guiseppe	I	*La religion civile entre nationalismes et globalisation	6
ROULLEAUX DUGAGE	Étienne	F	L'école catholique en débat	51-63
SAINT-MARTIN	Isabelle	F	Quelle place pour l'art contemporain dans les églises ?	113-124
SCHLÖGEL	Herbert	D	*La démocratie vit par et avec les vertus	27-41
SCHÖNBORN	Christoph	AU	*Corps étranger ou racine ? Le christianisme et ce qu'il signifie pour l'Europe	31-41
SHOMALI	William	PAL	L'expérience de l'Assemblée Spéciale du Synode des évêques pour le Moyen-Orient	179-184
THELOT	Jerôme	F	La vérité selon la photographie	42-54
TÜCK	Jan-Heiner	D	*La présence de l'Absent	67-72
TÜCK	Jan-Heiner	D	*Passion de l'Amour – À propos du livre du pape, <i>Jésus de Nazareth</i>	112-123
VAN DEN HEEDE	Philippe	B	*S' en aller, pour venir de nouveau	73-83
VAUCHEZ	André	F	Hagiographie et biographie : le cas de Saint François d'Assise	137-144
VILLEFRANCHE de	Henry	F	Le double récit lucanien une théologie de l'accomplissement	31-39
VINCENT	Denise	F	Cana Samarie : une pastorale pour couples engagés dans une nouvelle union	89-95
VIOLET	Camille	F	La théorie des genres est-elle au programme de première ?	101-115
WEBER	Dominique	F	L'avenir de la démocratie	5-14

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)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)

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)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)

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)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (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)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)

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)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

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 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)
Barth-Balthasar (2011/3)

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 droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)

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. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Guy Bedouelle (Angers), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, 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), Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Pigué, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, Dominique Weber, 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 : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal : février 2012 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-41-5 – 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 : 12529
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®