

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LA CATHOLIQUE ÉGLISE

De même que la volonté de Dieu est un acte et s'appelle le monde, ainsi son intention est le salut des hommes, et elle s'appelle l'Église.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, l. 1, c. 6.
(PG 8, 281-282)

Le catholicisme [...] est la forme que doit revêtir l'humanité pour être enfin elle-même.

Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p. 256.

Couverture :

Pour l'illustration de couverture de ce Cahier, la rédaction de *Communio* a choisi le Christ dit du Corcovado, qui sert de logo aux 28^e Journées mondiales de la jeunesse (Rio, 23-28 juillet 2013). Cette statue du Rédempteur est l'œuvre du sculpteur français Paul Landowski (1875-1961). Haute de 30 mètres, sur un piédestal de 8 mètres, elle domine la baie de Rio de Janeiro.

Les bras étendus sont ceux du Crucifié, désormais investi de la puissance de la Résurrection. En un sens, il accueille tous ceux qui l'approchent, les rassemblant en les attirant vers son cœur ; mais puisqu'il ne cesse jamais de tendre ses mains ouvertes, ce geste d'accueil est aussi geste d'envoi, celui-là même que le Christ eut à l'Ascension : « Allez, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit [...]. Et moi, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à l'accomplissement des temps ».

Sommaire

ÉDITORIAL

Peter HENRICI : **Sommes-nous assez catholiques ?**

5

THÈME

Walter KASPER : **La catholicité - Une unité dans la diversité fondée sur le Christ dans l'Esprit**

9

L'Église ne peut recevoir sa catholicité que du Christ Lui-même. Mais dès les premiers siècles, des séparations se sont produites en son sein au nom de ce même Jésus Christ. Comment travailler à l'entente avec les Églises séparées sans se diluer dans une catholicité aux contours trop vagues pour rester vraiment catholique ? Pour devenir catholique, l'Église doit accepter d'être, comme le Christ, incarnée dans une époque concrète, inscrite dans une dynamique constante vers la véritable catholicité à la suite des Apôtres et recevoir des autres Églises ce qui peut lui manquer.

Elio GUERRIERO : **La catholicité de l'Église chez Hans Urs von Balthasar**

23

Une Église ne peut être « catholique » que parce que Dieu l'est – Il est Seigneur de l'Univers – et parce qu'en Jésus et dans l'Esprit Saint – les deux mains du Père – cette catholicité de Dieu s'est révélée et donnée au monde. Don de Dieu à l'Église effectué sur la Croix, cette catholicité est à réaliser dans le temps et dans l'espace, en dépit des carences dans le témoignage des chrétiens.

Michael FIGURA : **L'extension catholique selon le premier ouvrage de Henri de Lubac, *Catholicisme***

33

Catholicisme d'Henri de Lubac s'attache à montrer le caractère social, historique et intérieur du christianisme. La catholicité est solidarité universelle de salut et permet à l'Église d'achever l'œuvre de réunion spirituelle poursuivie par Dieu. Celle-ci concerne même ceux qui, hors de l'Église, ne seront pas sauvés sans elle. Tous les sacrements y participent, de même que l'acte ecclésial d'interprétation de l'Écriture.

Jean-Philippe GOUDOT : **La catholicité par la primauté**

49

Signe d'identité de l'Église aux multiples dimensions, la catholicité a trouvé dans l'histoire une mise en œuvre institutionnelle à travers la conciliarité, la collégialité et la primauté. Clef de voûte de ces institutions, relié sacramentellement (par l'Eucharistie et l'ordination) à chaque Église locale dont il constitue une donnée interne, le ministère pétrinien porte le souci du tout et de tous. Pour les catholiques, une Église particulière, l'Église dirigée par le Successeur de

3

SOMMAIRE

Pierre, a reçu mission de faire exister l'unité catholique en étant le garant de la catholicité de l'ensemble. Au final, la papauté assume toutes les dimensions de la note de catholicité, non de façon exclusive mais capitale, fontale et originelle.

Roch KERESZTY : **Catholicité et Mission de l'Église**

61 Le concile Vatican II, en assumant les diverses dimensions de la catholicité reçues de la Tradition, permet de mieux en percevoir les fondements trinitaire et anthropologique. Ces deux aspects, qui recourent la conception de l'Église comme sacrement, sont intimement liés à sa nature missionnaire. Au total, la catholicité de l'Église se manifestera pleinement dans la transformation eschatologique du monde.

Olivier de BERRANGER : **Devenir catholique : Newman**

77 Comment John Henry Newman, pétri d'une foi évangélique, demanda-t-il à être reçu dans l'Église catholique, le 9 octobre 1845? Mené par une exigence intellectuelle rigoureuse dans la recherche de la Vérité et habité par un profond désir de sainteté, il approfondit, par ses lectures et les rencontres qu'il fit à Oxford, sa compréhension de l'Église une, sainte, catholique et apostolique jusqu'à entrer dans la « plénitude catholique » de l'Église romaine.

Pierluigi FIORINI : **L'Église, peuple du pardon. Remarques sur la catholicité de Manzoni**

87 Alessandro Manzoni (1785-1873) aspirait à créer un genre littéraire où le peuple aurait la parole. Pour lui, l'Église, qui accueille des justes et des pécheurs, est le lieu où s'exprime la pleine humanité de l'homme. Son roman *Les Fiancés* illustre particulièrement sa vision de l'Église : au rebours du monde qui exige un dévouement absolu à la logique de force et de pouvoir, l'Église invite au pardon, à la suite du Christ. Elle se présente comme lieu de l'attention réciproque, où chacun est gardien de son frère.

SIGNETS

Jan-Heiner TÜCK : **Au lieu de perdition**

95 L'affirmation de foi selon laquelle le Christ a été crucifié et a connu la mort pour nous et nos péchés n'a pas bonne presse aujourd'hui. L'auteur examine les griefs portés : le soupçon de sadisme, la remise en cause du principe même de substitution et donc de tout sacrifice, la désaffection vis-à-vis d'un discours qui décrit la faiblesse de l'humanité pécheresse. Il propose enfin une réflexion sur le choix de la croix par lequel Dieu vient se placer aux côtés du pécheur, dans les vicissitudes de l'histoire, jusqu'*au lieu de perdition*.

Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ : **À Dieu. Une vision inhabituelle des post-modernes**

107 Dans le désert postmoderne de l'absence de Dieu, que peut apporter la phénoménologie? Interrogeant Derrida, Marion et Levinas, l'A. dégage un ailleurs, précise le concept d'événement qui bouleverse et transforme en témoin celui qui l'a vécu, le déposédant de toute « maîtrise », et s'interroge sur les conséquences de la *kénose*, du vide de la « mort de Dieu » aussi bien pour la théologie que pour la philosophie.

Éditorial

Peter HENRICI¹

Sommes-nous assez catholiques ?

La troisième note de l'Église – « catholique » – n'est certes pas la plus aisément compréhensible. Celui qui se professe, comme catholique, membre de la « sainte Église catholique » met dans cette profession à la fois trop et trop peu. Trop dans la mesure où il a l'intention de professer une identité confessionnelle particulière, en se démarquant des autres Églises chrétiennes ; trop peu dans la mesure où il ne se rend pas compte que tous les chrétiens, quelle que soit leur confession, professent dans leur Credo la catholicité de l'Église (donc de leur Église). C'est pourquoi le titre de notre Cahier fait figurer l'adjectif « catholique » avant le substantif « Église », au rebours de l'habitude : non que l'Église soit plus ou moins catholique de ce fait, mais pour donner à sentir que la catholicité concerne toute l'Église et, en un sens, tous les chrétiens. Toujours est-il que ce constat, qu'une confession singulière revendique comme signe distinctif une note de l'Église que doivent professer toutes les Églises chrétiennes, constitue peut-être le problème ecclésiologique le plus difficile.

Il est vrai que deux autres communautés ecclésiales se caractérisent elles-mêmes avec un attribut que toutes les Églises chrétiennes professent. Toute Église ou communauté ecclésiale, en effet, se caractérisera elle-même comme « orthodoxe », porteuse d'une foi authentique, et également comme très « évangélique », centrée sur l'Évangile et engagée envers lui. Pourtant ces deux attributs, contrairement à « catholique », ne sont pas entrés dans la profession de foi commune.

1. Traduction et adaptation pour l'édition francophone : Denis DUPONT-FAUVILLE.

Ici intervient une nouvelle pierre d'achoppement. Des quatre notes de l'Église énumérées dans le Credo – «l'Église une, sainte, catholique et apostolique» –, «catholique» est la seule à ne pas avoir de fondement biblique. Elle est certes très ancienne et se trouve déjà dans les premiers écrits qui suivent la génération apostolique, comme le rappellent plusieurs des contributions de ce cahier. Pourtant la question se pose de savoir ce qui a pu conduire ces écrivains ecclésiastiques à utiliser ce mot non biblique. Car ils caractérisent comme «catholique», c'est-à-dire comme «englobant tout», des communautés particulières qui, à l'époque, étaient encore, précisément, très petites. Cette observation nous conduit au cœur de l'ecclésiologie : ce qui contient tout se trouve dans ce qui est dispersé, «l'unité universelle dans une diversité liée à la variété des lieux²».

Comme les contributions de ce numéro le soulignent, le paradoxe ne se laisse expliquer et élucider que de façon christologique. De même que Dieu s'est fait homme en tant qu'homme singulier, déterminé par l'histoire et la géographie, l'unique Église «catholique» qui embrasse tout, en tant que fruit et prolongement de l'incarnation de Dieu, ne se réalise que dans une multitude d'Églises locales limitées par l'histoire et la géographie. Que, dans l'histoire, cette multitude ait conduit à des tensions et à des divisions, c'est la dimension tragique de l'ecclésiologie ; que dans la diversité de l'unique Église «catholique» cette unité continue pourtant, c'est le grand signe d'espérance. Le très discuté «*subsistit*» exprime cette continuité ; car en bon latin et dans les langues latines modernes, «*subsistere*» signifie simplement «continuer à exister»³. Que la vraie catholicité, au sens de la continuité, ne se trouve que dans l'Église catholique romaine, c'est bien le discernement qui conduira John Henry Newman à devenir catholique⁴.

La catholicité ainsi comprise n'oblige cependant pas seulement les fidèles individuellement. Plus fondamentalement encore, l'Église elle-même se voit soumise à une quadruple obligation, non négociable. Tout d'abord, elle doit prendre soin de ce qui garantit son unité dans sa diversité et sa diversité dans son unité : le ministère de l'évêque, qui garantit à la fois l'autonomie des Églises locales et l'unité de l'Église universelle, à travers la communauté collégiale des évêques les uns avec les autres et avec l'évêque de Rome. Le ministère de Pierre est le garant propre de la catholicité de l'Église,

2. Voir les articles de W. KASPER, p. 11 et J.-Ph. GOUDOT, p. 50-51.

3. Voir W. KASPER, p. 15-16 ; 20.

4. Voir O. de BERRANGER, p. 77 et suivantes.

Sommes-nous assez catholiques ?

en même temps qu'il est la garantie de son apostolicité⁵. Plus fondamentalement encore, l'unité de l'Église dans la diversité de ses rites et de ses charismes est garantie par les sacrements, spécialement par le baptême et l'eucharistie ainsi que par le ministère ordonné sans quoi ils n'existeraient pas. Les sacrements unissent l'Église comme « Corps du Christ » de plus en plus directement avec le Christ – perspective que Henri de Lubac n'a pas peu contribué à ramener dans le débat théologique⁶.

De cette façon, « l'Église est donc le contraire d'une "société close" ». En un sens – et c'est ici la deuxième tâche que la catholicité assigne à l'Église – la diversité est non seulement possible, mais doit être promue à l'intérieur de son unité collégiale et sacramentelle. Aucune construction culturelle ne peut adéquatement exprimer dans l'histoire toute la plénitude, le *pleroma* du Christ. C'est pourquoi la diversité des rites et des charismes à l'intérieur de l'Église une doit être non seulement tolérée, mais protégée et encouragée (voir *I Corinthiens* 12,4-31)⁷. C'est ce qui se produit dans la diversité des communautés religieuses et des mouvements ecclésiaux, aux côtés de et sous l'autorité du ministère chargé de l'unité, de même que dans la diversité des rites à l'intérieur de l'Église une. Vatican II essaya de rendre les évêques conscients de cette diversité en célébrant chaque jour dans un rite différent l'eucharistie dans l'*aula* conciliaire. Les efforts vers l'unité du pape Benoît XVI suivent la même direction.

Du point de vue de l'histoire du Salut, la catholicité de l'Église vers l'extérieur, permise par cette catholicité « interne », est encore bien plus importante, à preuve son ouverture sur les autres Églises chrétiennes et communautés ecclésiales, mais aussi sur toute la réalité du monde⁸. L'obligation œcuménique est pour ainsi dire inscrite dans l'être de l'Église catholique et malheur à elle, si elle n'honore pas ce devoir. Son être comme porteur de la vie du Christ lui interdit pourtant de ne s'acquitter de ce devoir que de façon pragmatique et politique et de n'aspirer qu'à une « diversité réconciliée⁹ » : l'effort doit bien plus porter sur le fait de retrouver, grâce à un enracinement commun dans le Christ, une unité de l'Église qui soit véritablement catholique. Un premier pas dans cette direction consisterait à reconnaître que la diversité qui s'est développée historiquement n'a pas seulement conduit à des dissociations ecclésiales, mais aussi à un enrichissement

5. Voir J.-Ph. GOUDOT, p. 49.

6. Voir M. FIGURA, p. 33.

7. Voir W. KASPER, p. 9.

8. Voir R. KERESZTY, p. 61.

9. Selon la formule de la Convention de Leuenberg (1973).

«catholique». Cela est possible dans la mesure où les différences ne résultent pas d'une contestation envers la Tradition, mais d'un développement (peut-être unilatéral) de différents aspects de l'unique plénitude du Christ.

Au-delà de l'ouverture œcuménique, l'ouverture à toute réalité humaine est constitutive de la catholicité de l'Église¹⁰. En vertu de l'assomption de toutes les oppositions humaines (Juifs et Grecs, esclaves et hommes libres, hommes et femmes : voir *Galates* 3,27) dans la communauté de l'Église une, cette Église ne reste étrangère à rien de ce qui est humain.

L'ouverture à tout ce qui est humain implique notamment que le « discours » ecclésial ne soit pas cantonné au domaine des théologiens mais s'exprime aussi ailleurs, par exemple dans la littérature. Manzoni constitue à cet égard un cas intéressant de mise en abyme, puisque ses romans, qu'il voulait populaires, disent aussi de quelle réconciliation l'Église est mystérieusement porteuse¹¹.

Porteuse de la fécondité d'un Dieu qui s'est fait homme pour communiquer à l'humanité le Salut¹², l'Église catholique, parce qu'elle est « Sacrement du Christ », est du même coup sacrement universel du Salut et appelée à accueillir en elle et à rejoindre par sa grâce tout ce que Dieu veut sauver dans le monde¹³. Ultimement, la catholicité qui vient de Dieu revêt ainsi une dimension cosmique. Comme l'a formulé le P. Congar dans une étude de référence¹⁴, « c'est parce que Dieu est unique que son Dessein est universel [...]. Mais [puisque le salut, dont l'Église est le sacrement universel,] signifie l'aboutissement de la créature à ce pour quoi elle est faite, on ne peut séparer le salut surnaturel des fils de Dieu par grâce et l'achèvement du cosmos conformément à son souhait profond ».

Au vu des tâches multiples que la catholicité de l'Église engendre, la conclusion est inévitable : l'Église et nous-mêmes, catholiques, devons devenir « plus catholiques » pour être vraiment catholiques.

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, cardinal archevêque de Milan, dans sa tâche de coordinateur de la revue catholique internationale *Communio*.

10. Voir R. KERESZTY, p. 67.

11. Voir P. FIORINI, p. 87.

12. Voir E. GUERRIERO, p. 23.

13. Voir R. KERESZTY, p. 67.

14. Y. CONGAR, « L'Église est catholique », in *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, *Mysterium Salutis* 15, Paris, Cerf, 1970, p. 149-179.

Cardinal Walter KASPER

La catholicité – Une unité dans la diversité fondée sur le Christ dans l'Esprit

Quand on parle de l'Église catholique, on comprend l'adjectif catholique comme un signe distinctif de l'Église catholique romaine, ainsi que des Églises orientales vivant en union avec l'évêque de Rome. Mais cette vision des choses se heurte au fait que, les Églises orientales orthodoxes et les autres Églises orthodoxes, ainsi que toutes les Églises et les communautés protestantes confessent la profession de foi de l'Église primitive, une Église une, sainte, catholique et apostolique. Elles aussi revendiquent le fait d'être une Église catholique. Les Églises évangéliques le font aussi, dans leur traduction allemande, lorsqu'elles évoquent l'Église de tous ou l'Église chrétienne¹.

Fondements patristiques

D'après son sens originel, le mot « catholique » signifie un tout général et englobant, dépassant la somme de ses parties. Mais cette notion n'est pas présente dans le Nouveau Testament en tant qu'attribut de l'Église, à la différence des trois autres : l'unité, la

1. W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut*, 2 vol. Essen, 1964; Y. CONGAR *Mysterium salutis*; H.U.von BALTHASAR, *Catholique*, Paris, 1976; A. DULLES, *The catholicity of the Church*, Oxford, 1985; W. KASPER, *Katholische Kirche-Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg in Breisgau, 2011. Du côté protestant, P. STEINACKER, *Die Kennzeichen der Kirche : Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Berlin-New York, 1981.

sainteté et l'apostolicité². On la rencontre cependant dans des confessions de foi très anciennes (*Denzinger-Schönmetzer*, désormais DS, p. 2-5) et dans les canons du premier concile œcuménique de Nicée (325) (DS p. 127 et suivantes). À partir de là, elle est introduite dans la grande confession de foi de Nicée-Constantinople (381) (DS p. 150), qui est devenue un élément de la célébration liturgique en Orient comme en Occident. Le symbole des Apôtres aussi, à l'origine la confession de foi du baptême, confesse dans la version définitive commune à toutes les Églises occidentales sa foi en « l'Église sainte et catholique » (DS p. 30).

Toutes ces confessions de foi sont antérieures aux premières séparations intervenues plus tard : aussi bien celle des Églises orthodoxes orientales (V^e siècle), que celle des Églises orthodoxes (XI^e siècle) et *a fortiori* celle des Églises protestantes et des communautés ecclésiales. Après l'Écriture Sainte, elles sont le lien le plus fort qui unit et maintient ensemble les Églises séparées. Elles sont un résumé du message biblique et de son interprétation par l'Église qui fait autorité.

Si l'on se demande ce que veut dire l'adjectif « catholique » concernant l'Église, il faut commencer par Ignace d'Antioche, évêque martyr. C'est lui qui, s'adressant aux habitants de Smyrne (d'après la datation ancienne dès 117, d'après d'autres sources au milieu du deuxième siècle seulement), emploie ce mot pour la première fois. Il écrit : « Là où paraît l'évêque, là est la communauté (*plēthos*), de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique (*katholikē ekklēsia*) » (*Lettre aux Smyrniotes*, VIII,2). Ignace entend par là que l'Église locale particulière, dont l'évêque est la tête, représente l'Église catholique, qui se trouve partout où l'on écoute Jésus Christ (*Éphésiens* 6,2). En dernier ressort, la catholicité de l'Église lui vient du Christ. En Lui, Dieu est apparu dans toute sa plénitude (*plērōma*) (*Colossiens* 1,19 ; 2,9), concept qui peut être compris dans un certain sens comme un équivalent biblique du terme catholique. Cette plénitude christologique est présente dans l'Église locale conduite par l'évêque. Ainsi, dès le début, aussi bien la manière de fonder l'Église sur le Christ que celle de concevoir l'évêque, fait partie de la catholicité de l'Église.

Ces relations, qu'Ignace ne fait qu'évoquer, sont déjà exprimées vers 160 dans le récit du martyre de Polycarpe. Ce compte-rendu, comme l'indique l'en-tête, est une lettre adressée « en tous lieux, à

2. A. HAHN-G. L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (1897), Hildesheim, 1962 ; J.N.D. KELLY, *Altkirchliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen, 1972.

La catholicité – Une unité dans la diversité

toutes les communautés de la sainte Église catholique». Toutes les communautés dispersées sur la terre (8,1) sont catholiques, car elles ont Jésus Christ comme unique pasteur de l'Église (19,2). Polycarpe, évêque de l'Église catholique de Smyrne, est caractérisé de la même manière (16,2). Confesser l'Église catholique signifie donc originellement confesser la seule Église universelle du Christ, qui vit dans toutes les Églises locales dispersées à la surface du globe et qui, dès le début, est indissolublement liée à la manière dont elle conçoit le rôle de l'évêque. Catholicité signifie donc unité universelle dans une diversité liée à la variété des lieux.

Ainsi s'ébauchent déjà, dès le milieu du II^e siècle, les contours qu'Augustin n'aura plus qu'à préciser. D'après Augustin, († 430), l'expression catholique vient de *kath' holon* et signifie *secundum totum*, c'est-à-dire l'Église entière répandue sur toute la surface de la terre (*Épître à Petilianum*, 2,38-91). L'Église catholique signifie donc l'Église catholique du monde entier à la différence des communautés schismatiques, qui ne sont que des éléments séparés (*Épître* 93,23). Ainsi Augustin pouvait refuser le nom d'Église catholique aux Donatistes, Église africaine schismatique, qui ne se trouvait pas en communion avec tous. Mais il serait faux de croire qu'Augustin ne comprenait la catholicité que comme universalité géographique. On trouve chez lui derrière ces mots une signification qualitative plus profonde de cette notion. L'unité de l'Église réside pour lui dans l'amour; il est le cœur de sa compréhension de l'Église. Comme les séparations font sortir de l'amour, elles détruisent l'Église et ce qui la constitue. Peu de temps avant Augustin, Cyrille de Jérusalem (386/87), résume déjà ainsi cette signification à la fois qualitative et quantitative :

« L'Église s'appelle catholique parce qu'elle s'est répandue sur tout le globe, de l'orient à l'occident, du nord au midi; parce que sa doctrine contient universellement tous les dogmes sans exception, que doivent nécessairement connaître tous les hommes, parce que ses dogmes embrassent tous les objets visibles ou invisibles, et soumet à son culte tout le genre humain, les rois, les princes, les particuliers, les ignorants et les savants; enfin parce qu'elle porte avec elle des moyens universaux de conservation et de guérison contre toutes espèces de péchés dont le corps et l'âme peuvent être atteints. Cette même Église possède tous les genres de vertu, sous quelque dénomination que ce soit, en actions, en paroles, et en dons spirituels, de quelque espèce que vous puissiez les désirer » (Catéchèses baptismales, 18,23).

Après Augustin, Vincent de Lérins, non sans un regard critique vis-à-vis de cet enseignement sur la grâce qui lui paraissait très

nouveau, a posé l'axiome célèbre qui suit (et qui a d'ailleurs été cité à nouveau par le concile Vatican I) (*DS* 3020) : on doit considérer comme catholique ce qui a été cru depuis toujours, partout, et par tous, et continuera à l'être (*Commonitorium* 2,5). Pour Vincent de Lérins, la catholicité a donc une double signification : une signification diachronique, qui dépasse les époques et ne cesse de se tourner vers ses origines, et une signification synchronique qui décrit le consensus actuel sur ce qui concerne la foi. Elle signifie aussi bien la totalité de la foi véritable que l'universalité géographique. Cyrille a par ailleurs précisé, recoupant à l'avance Vincent de Lérins, que le critère « ce qui est cru par tous » englobe aussi une catholicité sociale, ethnique et culturelle et inclut toutes les catégories de la société : pauvres et riches, savants et incultes, ceux qui sont en haut tout comme ceux qui se trouvent en bas de l'échelle sociale.

Les rétrécissements confessionnels

Le sens littéral du concept de « catholique » contient déjà une signification universelle et englobante. Mais il devint rapidement clair, dès les Pères de l'Église eux-mêmes, que décrire l'Église dans son être comme catholique devenait rapidement un critère pour se séparer des communautés considérées comme schismatiques ou hérétiques. C'était déjà le cas chez Ignace d'Antioche qui, dans ses lettres, s'élevait contre des courants centrifuges et prenait parti avec insistance pour l'unité autour de l'évêque (*Lettre aux Éphésiens* 2,2 ; 4,1 et suivants ; *Lettre aux Magnésiens* 6,7 ; *Lettre aux Tralliens* 2 et suivants ; 7 ; 13,2, etc.). Cette tendance est devenue tout à fait nette chez Augustin.

La suite de cette histoire fut d'abord déterminée par deux évolutions, qui ont en même temps bouleversé leur époque³. Par l'édit de Théodose (438), l'Église a été formellement déclarée Église de l'Empire ; mais n'étaient reconnues juridiquement comme Églises d'empire que les Églises en communion avec Rome. Cette disposition a été reprise dans le code de Justinien (529-534) et, de là, a été introduite dans le droit du Saint Empire Romain Germanique médiéval. Ainsi hérésies et schismes n'étaient pas seulement une menace pour l'unité de l'Église ; ils remettaient encore plus celle de l'Empire en question. C'est pourquoi ils étaient poursuivis selon la juridiction de l'Empire et la plupart du temps réprimés dans le sang.

3. SECKLER, „Katholisch als Konfessionsbezeichnung“, dans : *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Friburg en Breggau, 1988, p. 178-197.

La catholicité – Une unité dans la diversité

La réforme grégorienne du XI^e siècle y a ajouté un autre élément déterminant. Elle a représenté « le plus grand tournant que l'ecclésiologie catholique ait jamais vécu⁴ ». Le lien communautaire avec les Églises d'Orient s'était distendu, et même rompu. C'était maintenant l'Église romaine que les papes caractérisaient comme *mater omnium catholicorum*. À l'entrée de la basilique romaine du Latran on trouve encore gravée en majuscules dans la pierre l'expression : « *Caput et mater omnium ecclesiarum* ». Dans le meilleur des cas, cette inscription peut être historiquement valable pour les Églises de la partie occidentale de l'Empire, mais cela montre aussi combien l'Orient avait déjà disparu du champ de vision occidental. Les papes purent ainsi, après la séparation d'avec l'Orient, caractériser l'*ecclesia catholica* comme étant une *ecclesia romana*. Cette tendance fut poussée à l'extrême avec Boniface VIII, qui déclara solennellement dans la bulle « *Unam sanctam* » de 1302 que le salut n'était possible qu'à l'intérieur de l'Église romaine et dans l'obéissance au pape (DS 870-872). Bien sûr, les Églises orientales n'avaient pas complètement disparu de la scène au Moyen-Âge. Il y eut toujours des tentatives pour parvenir à l'unité. Au concile de Florence (1439-1445), on parlait encore expressément de l'unité des Églises occidentales et orientales (COD p. 499 et suivantes).

Il a toujours été évident pour les Églises orientales séparées de Rome depuis le XI^e siècle qu'elles confessaient leur foi en l'Église une, sainte, catholique et apostolique avec le Credo de Nicée ; elles attachaient et attachent encore le plus grand prix à leur catholicité, gage pour elles de leur participation à la plénitude de la vie trinitaire en Dieu⁵. La tradition slavophile russe orthodoxe du XIX^e siècle y a introduit bien sûr un élément populaire et national. La catholicité y fut alors comprise comme « *sobornost* », terme difficile à traduire, qui signifie l'unité et la totalité supra-individuelle du peuple dans l'Église. Du point de vue catholique, les Églises orthodoxes furent perçues dans les temps modernes comme des Églises particulières, qui perdaient l'universalité catholique. La théologie orthodoxe renouée par le retour aux Pères de l'Église tente de se dégager de cette manière de voir nationale et sociologique. Elle lie la notion de catholicité à l'ecclésiologie de la communion eucharistique,

4. Y. CONGAR, dans : *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. III/3c, Freiburg in Br., 1971.

5. J. MEYENDORFF, *Orthodoxy and Catholicity*, New York, 1965, J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève, 1981 ; *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011 ; B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris, 2003, p. 151-158.

d'après laquelle les Églises orthodoxes sont rassemblées en une Église catholique unique par une seule foi et une seule eucharistie dans la communauté synodale.

Une nouvelle problématique a surgi avec la Réforme du XVI^e siècle. Les Réformateurs, comme on en prend actuellement de plus en plus conscience, ne cherchaient pas à créer une Église particulière ; ils se concevaient à l'intérieur de la tradition de l'Église ancienne ; ils voulaient une réforme de toute la chrétienté et tenaient, tout comme la chrétienté traditionnelle, à confesser l'Église une, sainte, catholique et apostolique⁶. Lorsqu'au cours de l'élaboration de la nouvelle confession, des Églises particulières se constituèrent, elles devaient veiller à être reconnues comme Églises catholiques pour des raisons de juridiction impériale. Ce qui se constituait alors était un autre type d'Église, dans laquelle, à la différence des Églises orthodoxes, non seulement la communauté avec Rome, mais aussi la manière de considérer les évêques avait disparu. La perte de l'unité avec l'épiscopat et avec le primat de Pierre a mené à un particularisme régional et à des séparations renouvelées. La catholicité fut comprise alors, grâce à la conception protestante de l'Église, comme une des qualités de l'Église à laquelle on croyait, qui demeurait cachée, voire invisible.

Face à cela, l'apologétique catholique a tenté de montrer que les quatre caractéristiques de l'Église nommées dans le Credo (unité, sainteté, catholicité et apostolicité) n'étaient réalisées que dans les Églises unies à Rome. En pratique, la catholicité équivalait à la romanité⁷. En parlant de la confession de la foi en l'Église sainte, catholique apostolique et romaine, la confession de foi tridentine (1564) a exprimé cette identification (*DS* 1868).

La sécularisation de 1803 a encore conduit à une situation nouvelle : elle a signé la fin de l'ancienne Église de l'Empire. Les Églises évangéliques n'eurent plus besoin d'affirmer vigoureusement leur catholicité pour des raisons de reconnaissance politiques et juridiques. À partir de ce moment seulement, le terme de catholique pouvait devenir la confession d'une foi particulière, qui se décrivait

6. On constate cela déjà dans le premier article de la Confession d'Augsbourg de 1530 et dans le premier paragraphe de la formule concordataire. Luther tenait à confesser son appartenance à l'Église catholique (*WA* 50,624 ; 51,479), mais il reprochait au pape de vouloir sacrifier l'Église catholique au profit de l'Église romaine et de la transformer ainsi en secte (*WA* 7, 753 ; 50, 626). Pour Calvin, « catholique » est un attribut de l'Église invisible (*Catéchisme de Genève de 1542* Question 93).

7. Y. CONGAR, « Romanité et Catholicité », dans *Église et Papauté*, Paris 2002, p. 31-64.

bien souvent de manière polémique, et était reçue la plupart du temps négativement du côté protestant. Le terme catholique était perçu comme représentant une conception ultramontaine, romaine, centralisée, institutionnelle de l'Église, briseuse de liberté, à la différence de l'Église évangélique soucieuse de la liberté du chrétien.

Dépassement du confessionnalisme

Mais dès le XIX^e siècle sont nés des mouvements inverses contre ce confessionnalisme étroit et rigide. Du côté catholique, des théologiens comme Johann Sebastian Drey ou Johann Adam Möhler, partant de l'esprit du romantisme et de sa manière de pensée globale et organique, ont essayé de sortir de ces impasses confessionnelles et, en s'appuyant sur ce qu'en disaient les textes patristiques, de renouveler la manière de comprendre l'Église⁸. Les représentants d'un luthéranisme renouvelé dans l'esprit de la haute Église (A.F.C. Vilmar, W. Löwe, entre autres) ont redécouvert à partir d'autres présupposés ce qui était catholique dans le protestantisme. Dans la communauté anglicane d'où venait J. H. Newman, on a redécouvert les Pères de l'Église. C'est lui qui, après sa conversion, a apporté cet héritage à l'Église catholique. Möhler et Newman ont été ainsi deux grands précurseurs dans le renouveau de l'Église catholique au XX^e siècle. Sous leur inspiration, Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Adam, Hans Urs von Balthasar et d'autres ont fait reprendre conscience, dès avant Vatican II, du sens très large du terme catholique à ses origines⁹.

Le concile Vatican II a pu se rapprocher de ces mouvements de renouveau et a redonné ses lettres de noblesse à cette dimension immense, universelle et totale du catholicisme, tant dans son unité que dans la variété des peuples, des cultures, des Églises locales et des charismes qui le composent (LG 13). S'en est suivie une ouverture œcuménique remarquable. On reconnaissait que de nombreux éléments de la catholicité se trouvaient aussi en dehors des frontières institutionnelles de l'Église catholique. Mais Vatican II a aussi tenu, à l'instar de l'Église primitive, à lier la notion de catholique à la fonction de l'évêque et de Pierre, et a même souligné le fait que la plénitude

8. J. S. DREY, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*; J.A.MÖHLER, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, (1825), Darmstadt, 1957.

9. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938; Y. CONGAR, «Catholicité», dans *Sainte Église, études et approches ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 1963, collection «Unam Sanctam», vol. 41; H. U. VON BALTHASAR, *Catholique*, Paris, 1976, collection «Communio», vol. I.

des moyens du salut n'était donnée que dans l'Église catholique, qui reste (*subsistit*) en communion avec le successeur de Pierre et dont les évêques restent en communion avec lui (LG 8; UR 3) Ce *subsistit in* a donné lieu à de grandes controverses sur lesquelles il n'y a pas lieu de revenir ici¹⁰. En fait, le Concile voulait par là garder le propre de ce qui était catholique et s'ouvrir en même temps à la question œcuménique. Il attachait avant tout de l'importance au fait que tout l'héritage spirituel, liturgique disciplinaire et théologique des Églises d'Orient, avec ses traditions différentes, appartient pleinement à la catholicité et à l'apostolicité de l'Église (UR 17).

Du côté évangélique, on a vécu un tournant œcuménique analogue. Dès le XIX^e siècle, furent créées des unions mondiales confessionnelles, après la Seconde Guerre mondiale fut fondé le Conseil Œcuménique des Églises. La première réunion plénière de ce Conseil à Amsterdam (1948) comprenait encore le mot catholique au sens d'un type d'Église sacramentel, épiscopal et centralisé et lui opposait un type protestant d'Église plus capable de nouveauté (créer l'événement), mais la séance plénière d'Uppsala (1968) a défini le terme de catholicité comme une qualité qui concerne l'être de l'Église. Des théologiens protestants comme Nathan Söderblom, Friedrich Heiler, Paul Tillich et d'autres avaient déjà travaillé en amont, redécouvert la catholicité pour l'Église protestante et parlé de catholicité évangélique. Aujourd'hui, tous les représentants importants de la théologie protestante travaillent sur le terme de catholique pour l'Église protestante aussi. Pour les théologiens sérieux au moins, la notion de «catholique» a perdu sa fonction limitative et rebutante.

Mais par là même se pose à nouveau la question de savoir ce qui est spécifique au catholicisme et au protestantisme dans leur manière de comprendre la catholicité. Il ne suffit pas de définir avec assurance ce qui est catholique dans le sens du «et» catholique (foi et amour, grâce et œuvres, Écriture et tradition) à la différence du «seul» protestant (*sola fides, sola gratia, sola scriptura*). Car même avec cette conception supposée englober la totalité du «catholique», on recommence à exprimer sans le vouloir une délimitation et une séparation de type confessionnel.

La catholicité comme concretum universale

Pour continuer à avancer, il faut partir de la conception en même temps trinitaire et christologique de la catholicité. Dans le Christ habite la divinité incarnée dans toute sa plénitude (*Colossiens, 2,9,1,19*).

10. KASPER, *op. cit.*, p. 234-238.

La catholicité – Une unité dans la diversité

Dans et par le Christ, Dieu veut tout rassembler (*Éphésiens*, 1,10). L'Église est Son corps. Elle est la plénitude de Celui qui, en Elle et par Elle, remplit le monde (*Éphésiens* 1,23). C'est l'Esprit Saint qui œuvre à rendre universel et concret ce que cette catholicité possède déjà dans son essence, lui qui conduit l'Église vers « la vérité tout entière » (*Jean* 16,13) et qui la pousse à la mission parmi tous les peuples et dans toutes les cultures, comme en témoignent les Actes des Apôtres.

C'est dans l'Esprit Saint que l'Église en mission doit aller puiser et monnayer concrètement la catholicité qui lui a été donnée. La catholicité possède ainsi dans son essence même une dimension eschatologique et une dynamique historique. L'Église se trouve entre le « déjà » et le « pas encore ». Dans sa catholicité elle est pour ainsi dire l'événement annonciateur de la plénitude eschatologique, elle qui chemine encore vers la pleine réalisation concrète de celle-ci¹¹. Elle doit grandir dans la connaissance de la plénitude des dons qu'elle a déjà reçus du Christ, essayer de les concrétiser dans toutes les dimensions de sa vie, et les rendre présents à tous les peuples et à toutes les cultures par la voie de la mission. Elle aura toujours à surmonter des séparations, des raidissements et des rigidités et à faire place aux richesses des charismes qui lui seront donnés.

On peut donc dire la chose suivante : l'Église catholique se trouve là où l'Évangile est annoncé tel qu'il est et sans idéologie partisane ; là où est proclamée la foi entière de tous les temps et de tous les lieux, sans que rien n'en soit retiré ; là où l'on témoigne de Jésus Christ chez tous les peuples et dans toutes les cultures et pour tous les hommes, sans attacher d'importance à leur situation sociale, à leur sexe, à leur appartenance ethnique et à leur culture ; là où la foi en Jésus christ essaie de pénétrer toutes les dimensions de l'homme dans sa totalité ; là où dans l'unité est préservé le plus possible d'espace à la diversité, et où, dans l'Esprit Saint, on est prêt à entendre et à se laisser enseigner la plénitude toujours plus vaste et toujours nouvelle révélée dans la personne humaine du Christ. Catholicité veut dire totalité, universalité et plénitude. Elle s'oppose à une étroitesse d'esprit bornée et à une mentalité qui prône l'exclusion. Elle n'est pas une réalité statique, mais bien au contraire dynamique.

11. W. PANNENBERG, „Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität“, dans : *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen, 1977, p. 219-240 ; J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, Munich, 1975 ; trad. fr., *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Paris, Cerf, 1980.

Cependant, *corruptio optimi pessima*, (meilleure est une chose, pire est sa corruption). On ne doit pas interpréter faussement cette manière ouverte, universelle et totale de comprendre l'Église dans le sens d'une généralité vague et d'une ouverture diffuse disparaissant dans l'indétermination. Le catholicisme ne signifie pas le syncrétisme des religions et des conceptions du monde dans lequel des éléments étrangers les uns aux autres, voire contradictoires, se trouveraient mélangés dans un amalgame indéfinissable, où se perdraient toute particularité et toute différenciation propres au christianisme.

La catholicité trouve son fondement en Jésus Christ. Le miracle christologique, on pourrait dire le paradoxe et le scandale christologique, consiste dans le fait que Dieu, cette réalité qui englobe et surpasse tout, n'a pas revêtu une humanité en général, mais qu'il est devenu cet homme concret à une époque concrète, dans un cadre concret, un peuple concret, une culture concrète. Jésus Christ est le *concretum universale*, le concret devenu universel. Par analogie avec le Christ, la catholicité de l'Église ne signifie pas une généralité vague et indéterminée, mais une universalité concrète, visible, aux contours précis dans l'espace et dans le temps. La plénitude du salut révélée en Jésus Christ doit être présente dans l'Église sous une forme concrète et visible. Il s'agit donc d'une catholicité aux contours définis¹². C'est pourquoi la détermination est un élément de la catholicité : c'est le contraire de l'absence d'engagement¹³.

Dans ce sens, l'Église catholique est persuadée qu'en elle, qui vit en communion avec le successeur de Pierre et avec les évêques en communion avec lui, l'Église de Jésus est historiquement réalisée et trouve sa forme d'existence historique concrète (LG 8). Pour l'Église catholique, la catholicité est fondée sur le Christ. Le lien historique établi par la succession apostolique rend clairement visible, et d'une manière sacramentelle, la revendication d'universalité de Jésus Christ. Par ce lien, l'Église englobe tout, dans sa forme actuelle (*synchron*) aussi bien que dans son lien avec l'Église de tous les temps (*diachron*).

La communion avec le successeur de Pierre lui donne une universalité englobant tous les peuples et toutes les cultures et en même temps une unité intérieure qu'aucune autre Église ne peut proposer.

12. W. KASPER, *op. cit.*, p. 144-148.

13. Voir en particulier H. SCHLIER, „das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen“, dans : *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg in Brisgau, 1971, p. 297-320.

La catholicité – Une unité dans la diversité

La communion avec le successeur de Pierre et avec les évêques en communion avec lui ne représente pas un rétrécissement institutionnel de la catholicité : elle est bien plutôt le signe et l'instrument de la catholicité fondée en Jésus Christ.

La catholicité œcuménique

Par cette manière de voir, l'Église catholique se trouve confrontée à l'opposition des Églises orientales et orthodoxes, ainsi qu'aux Églises et aux communautés ecclésiales issues de la Réforme. La désignation de catholique-romaine unissant particularité et universalité leur semble une contradiction en soi, et la communion avec l'évêque de Rome comme condition constitutive de la communion totale de l'Église, un rétrécissement confessionnel qui n'est reconnu par aucune autre Église et ne peut donc pas être reconnu comme catholique, c'est-à-dire embrassant toute la réalité. Le scandale du Christ, qui consiste à ce que Dieu apparaisse dans un être concret, se répète d'une certaine manière dans la manière dont l'Église se comprend elle-même.

Dès les XVI^e, XVII^e siècles, des théologiens aux idées humanistes ont cherché une issue. Le point de départ qui s'offrait à eux était l'axiome de Vincent de Lérins cité plus haut. Ils l'ont interprété dans le sens suivant : ne doit faire autorité et être obligatoire pour tous que ce qui est commun à toutes les Églises dans les confessions de foi. Ils parlaient de *consensus quinque-saecularis*. En se fondant sur ce consensus de base – les articles de foi fondamentaux des cinq premiers siècles –, ils proposèrent que toutes les Églises trouvent une unité à partir de ces fondements et que les articles de foi divergents, rajoutés plus tard, soient considérés comme *adiaphora (indifférents)*¹⁴. Ce concept se trouve aussi sous une autre forme dans le mouvement d'Oxford du XIX^e siècle qui tentait de trouver une voie médiane entre le catholicisme et le protestantisme¹⁵.

L'idée d'un consensus de base qui puisse résister à des enseignements différents, voire contradictoires, a pénétré sous une forme

14. Il faut nommer en premier lieu G. Calixt et Comenius, de la communauté des Frères moraves. Voir Ch. BOTTIGHEIMER, „Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt“, (*Studien zur systematischen Theologie und Ethik*, Bd. 7), Münster, 1996 ; M. RICHTER, „Comenius als ökumenischer Denker“, in *Comenius – Jahrbuch* 16/17 (2008/9).

15. J. H. NEWMAN avait aussi soutenu ce concept à son époque anglicane dans „*On the prophetic office of the Church*“ (1837).

nouvelle, dans des conceptions œcuméniques nouvelles de l'unité, dans le monde protestant.

Ainsi, dans l'accord de Leuenberg (1973), les Églises protestantes européennes partent de l'idée d'une unité réconciliant les différences, mais qui, pour certaines questions importantes portant sur l'enseignement (manière de concevoir l'Eucharistie ou les ministères) laisse subsister côte à côte des différences concrètes non conciliables¹⁶. Sous une autre forme, cette idée joue aussi un rôle dans le dialogue avec les Églises orthodoxes, lorsqu'on s'efforce de retrouver l'unité sur le fondement de la tradition commune des premiers siècles, en mettant entre parenthèses la longue période du deuxième millénaire¹⁷.

L'idée d'une telle unité reposant sur la reprise d'un âge d'or originel, considéré comme classique et qui engage toutes les Églises, dépasse la différenciation entre une variété légitime, et même souhaitable, expression de richesses et de plénitude, et les oppositions qui détruisent l'unité et qui, si on ne les résout pas, mènent à d'autres séparations. Mais une telle unité ne peut pas subsister ; elle mène finalement au relativisme et à l'indifférence vis-à-vis de la question de la vérité.

C'est pourquoi l'Église catholique, avec ses « principes catholiques de l'œcuménisme » (*Unitatis redintegratio* 2-4) a emprunté une autre voie. Elle ne part pas d'Églises distinctes qui ont pour ainsi dire toutes les mêmes droits, et font partie d'une Église catholique invisible, ne revêtant nulle part un caractère concret, qui se reconnaissent mutuellement sur une base commune et laissent par là subsister des différences instructives. L'Église catholique part de la catholicité qui « subsiste » en elle, même si, concrètement, elle n'est qu'en partie réalisée. Elle reconnaît en même temps que les autres Églises et les autres communautés ecclésiales ont part d'une manière plus ou moins proche et de façon variée à la réalité de l'Église. On peut y trouver des éléments qui ne manquent pas vraiment à l'Église catholique mais qui, chez elle, se sont moins déployés ou ont été perdus de vue, et se sont développés ou sont vécus plus intensément dans d'autres Églises.

16. H. MEYER, *Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens*, in: *Versöhnte Verschiedenheit*, vol. I, Frankfurt/Main – Paderborn, 1998, p. 101-119.

17. On se réfère pour cela à la thèse de J. Ratzinger en 1976 dans : *Theologische Prinzipienlehre* (1982), trad. fr. par Dom J. Maltier, *Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 2005.

La catholicité – Une unité dans la diversité

Le dialogue œcuménique n'est pas seulement un échange d'idées, mais aussi un échange de dons (*Ut Unum Sint* 28). Il doit recevoir les dons des autres Églises avec gratitude, ainsi que leurs intérêts légitimes qui peuvent être en contradiction avec l'enseignement de l'Église ; il doit retirer à ces intérêts leur caractère contradictoire, les débarrasser en même temps de leurs aspects parfois vénéneux et les intégrer, purifiés, dans la totalité du catholicisme. C'est ainsi que le dialogue peut enrichir les autres Églises dans leur catholicité, tout comme l'Église catholique elle-même en tirer une compréhension plus profonde de ce qu'elle est, et trouver une manière plus large et plus concrète de réaliser sa propre catholicité¹⁸.

John Henry Newman a longtemps lutté pendant son passage de l'anglicanisme et du Mouvement d'Oxford à l'Église catholique pour trouver la bonne manière de comprendre la catholicité. Il a fini par reconnaître qu'il n'y a pas de *via media* possible, que l'Église des Pères est bien plus présente dans l'Église catholique et qu'ainsi catholique et romain signifient la même chose¹⁹. Il a même poussé cette idée à l'extrême et a dit qu'« il n'y a pas de milieu entre l'athéisme et le catholicisme, et qu'un esprit conséquent avec lui-même doit, dans les circonstances où il se trouve sur terre, embrasser l'un ou l'autre²⁰ ». Cette pensée pourra en agacer plus d'un. Mais même après son entrée dans l'Église catholique, Newman n'était pas resté aveugle aux défauts de l'Église catholique telle qu'il l'avait trouvée. Il se plaignait d'un bureaucratisme borné à Rome, dans lequel il voyait un manque de sens de la réalité et exprimait ouvertement son désir de changement²¹.

La constitution concrète de l'Église peut effectivement comporter des formes pathologiques du catholicisme, et il y en a toujours eu. Elles ne correspondent pas à une catholicité bien comprise, mais s'opposent à elle et la désavouent, puisqu'elles viennent souvent de l'étroitesse du cœur ou de l'esprit, de l'arrogance, et bien souvent aussi de l'ignorance. L'Église catholique est toujours appelée à se purifier et à se renouveler (*ecclesia semper purificanda*), non pas malgré sa catholicité, mais à cause d'elle (LG 8). Elle doit

18. W. KASPER, „Vom Geist und Wesen des Katholicismus: Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von J. S Dreys und J.A. Möhler“, in: *ThQ* 183 (3/2003) 196-212.

19. J. H. NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Ad Solem, 2007.

20. *Apologia pro vita sua*, trad. fr. Genève, Ad solem, 2008, p. 373-374.

21. Les critiques du « bureaucratisme borné à Rome » se retrouvent souvent dans les *Letters and Diaries of John Henry Newman*.

THÈME _____ **Cardinal Walter Kasper**

constamment se tourner vers son fondement, donné une fois pour toutes en Jésus Christ et se renouveler en puisant à ses sources. Sans le désir de la conversion, de la pénitence, du renouvellement et de la réforme, la prétention à la catholicité n'est pas crédible. La catholicité bien comprise suppose donc un œcuménisme bien compris. Celui-ci ne nous rend pas moins catholiques, mais nous aide à croître dans notre catholicité, dans la vérité et dans l'amour, et à mûrir, pour représenter Jésus dans sa figure achevée (*Éphésiens* 4,13).

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague.

Titre original : Katholizität als christologisch und pneumatologisch begründete Einheit in Vielfalt)

Walter Kasper, né en Allemagne à Heidenheim en 1933, s'est fait connaître par son ouvrage *Jésus, le Christ* (traduit aux éditions du Cerf en 1976). Président émérite du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, ancien co-président de la Commission Internationale pour le dialogue catholiques-luthériens, il a co-signé la déclaration commune sur la justification en 1999. Créé cardinal par Jean-Paul II en 2001, il est membre de nombreuses congrégations. Dernier ouvrage paru en français : *Manuel d'œcuménisme spirituel*, Cerf, 2007. En allemand : *Katholische Kirche : Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Herder (2011). L'édition de son œuvre complète est en cours chez Herder.

Elio GUERRIERO

La catholicité de l'Église chez Hans Urs von Balthasar

Balthasar ne cessait de le répéter, et, vers la fin de sa vie, avec la solennité d'un testament¹ : c'est sa collaboration intense avec Adrienne von Speyr qui a imprimé un tournant radical dans sa pensée. Les grâces mystiques d'Adrienne, en particulier la descente aux enfers lors du *triduum* pascal sur les traces du Christ, ouvrirent au théologien suisse un horizon nouveau, celui de la kénose. Alors que, dans le sillage de la pensée grecque, la théologie classique tendait à regarder vers le haut, vers les cieux, Adrienne et Balthasar commencèrent à réfléchir sur un univers à l'envers, dans lequel la tension dominante n'était pas dirigée vers le haut, mais vers le bas. Cette intuition est à l'origine de la Théologie des trois jours², c'est le fil d'Ariane qui sous-tend la genèse de la trilogie de *La Gloire et la Croix*, *La dramatique divine*, et *Théologique*. On la retrouve aussi dans les fragments épars d'ecclésiologie, et dans des allusions, brèves mais incontestablement originales, touchant la catholicité de l'Église. Il y a par ailleurs un autre point fondamental pour Balthasar, qu'il nous faut ici souligner : l'événement central de l'histoire de Dieu et de l'homme coïncide pour lui avec l'incarnation, plus précisément, pour employer le terme de saint Jean, avec « l'heure » pour laquelle le Christ est venu. C'est de là que naît la dramatique, l'histoire de la lutte glorieuse de Dieu pour l'homme. Pour cela, il faudra avoir toutefois le courage de tourner le regard vers le Dieu-Trinité, et

1. *Unser Auftrag*, Johannes-Verlag Einsiedeln, 1984.

2. *Pâques. Le Mystère*, traduit par R. Givord, Cerf, 1972.

y trouver l'origine de la kénose. De façon analogue, pour la catholicité de l'Église, il faudra certes porter le regard au pied de la croix, où l'Église commence à naître, où commence à naître sa catholicité, mais il faut également suivre à la trace la longue pédagogie de Dieu, ses préparatifs à travers l'Ancienne Alliance avec Israël. Car l'Église naît, certes, de la poitrine transpercée du Christ d'où jaillirent le sang et l'eau, mais elle est aussi celle qui amène à son accomplissement plénier l'Alliance ancienne de Dieu avec son peuple.

Dieu est catholique

Suivant la méthode même de Balthasar, nous allons considérer la manifestation de la catholicité de Dieu dans l'Ancien Testament, dans sa vision du cosmos et de l'alliance. Balthasar en parle plus particulièrement dans les volumes 6 et 7 de *La Gloire et la Croix* et dans les volumes 2 et 3 de *Théologique* : la catholicité est l'un des visages sous lesquels se révèle la gloire de Dieu. La particularité de l'homme par rapport au cosmos et au monde animal qui l'entoure, c'est qu'il peut sortir de lui-même et percevoir le lien qui unit le tout, le lien qui tient ensemble les espaces cosmiques et les événements de l'histoire. Mais d'emblée s'impose, même à un observateur superficiel, la dialectique entre la catholicité qui se manifeste dans le cosmos et la catholicité qui se manifeste dans l'alliance. La catholicité de Dieu se manifeste avant tout dans « l'abîme et l'océan de toute réalité³ ». Regardant alentour, l'homme se découvre tel une goutte dans un seau ou un grain de sable sur la plage. Dans le même temps il perçoit qu'il fait partie, avec toutes les gouttes d'eau et tous les grains de sable, d'un ensemble, un cosmos dominé par le Seigneur qui tonne avec puissance, fait bondir le Liban comme un veau, dépouille les futaies (*Psaumes* 29). Pressentie sous une forme primitive par le psalmiste, la seigneurie de Dieu sur l'univers se révèle avec une évidence synthétique dans les récits de la création : des ténèbres à la lumière, du soleil aux étoiles, des abîmes de la mer peuplée de poissons aux coins les plus reculés de la terre. Dieu est, pourrait-on donc dire, naturellement catholique. Bien plus : Maître du cosmos, Dieu se manifeste également comme Seigneur : « Je me souviens des hauts faits du Seigneur, oui, je me souviens d'autrefois, de tes merveilles/je me murmure toute ton œuvre, et sur tes hauts faits je médite » (*Psaumes* 77,12). Ces deux courants d'images

3. *La Gloire et la Croix – Les aspects esthétiques de la Révélation, III. Théologie – l'Ancienne Alliance*, p. 33, Aubier, 1974.

La catholicité de l'Église chez Hans Urs von Balthasar

finissent par confluer. La domination de Dieu sur la nature se révèle en réalité comme le combat, historique, de Dieu contre les impies, «au cours duquel il délivre son “peuple” et le roi consacré de ce peuple, le “juste” qui était déjà traîné dans un cachot où il devait être englouti⁴». De là, on peut déduire un autre trait de l'universalité de Dieu : Dieu se retire, pour laisser du champ au cosmos et à l'histoire. Au début, il scelle avec Noé une alliance qui a valeur universelle : «Je mets mon arc dans la nuée/et il deviendra un signe d'alliance entre moi et la terre». Par la suite, toutefois, l'extension du pacte se réduit progressivement. À Abraham, Dieu promet une grande nation, à Moïse un peuple auquel il promet une terre et donne une loi. Mais le peuple de l'Alliance ne tarde guère à montrer la nuque raide, et Moïse doit intercéder pour empêcher que la fureur de Dieu ne le dévore. Les infidélités des juges et des rois entraînent un amoindrissement progressif du peuple élu et, après l'exil, les prophètes commencent à parler d'un petit reste d'Israël, alors que des chants du second Isaïe parlent d'un mystérieux serviteur qui a une mission à accomplir envers Israël : de lui, de lui seul dépend le salut. Réduite, cachée, défaite de façon apparemment irrémédiable, la catholicité pourtant subsiste. L'élection d'Israël vaut pour le salut des peuples, les souffrances du serviteur expient le péché de beaucoup – une expression qui, selon les biblistes, signifie «tous». Le serviteur se livre lui-même à la mort et est compté parmi les pécheurs, mais par là même, il acquiert de Dieu ceux dont il portait les péchés, ceux qu'il justifie. Si l'alliance de Dieu se rétracte dans son aspect visible, la finalité de l'alliance, elle, reste en revanche universelle, catholique justement. La dernière parole de Dieu dans l'Ancienne Alliance est sans image. «Décrire définitivement son image dépasse les forces de l'Ancienne Alliance. Le dernier mot, c'est que Dieu accompagne le cheminement de l'humanité rachetée⁵».

La catholicité de Jésus Christ

«Le Verbe s'est fait chair». L'affirmation péremptoire de saint Jean contient déjà en elle-même l'affirmation de la catholicité de Jésus. Car si Dieu s'est fait chair, on ne s'approche pas de lui en niant la limite et la matière, mais en suivant le même parcours que lui dans la chair. Et la voie du Fils de Dieu porte à la mort, et à la mort de la croix. «Le drame entre Dieu et l'homme atteint ici son sommet,

4. *Ibid.*, p. 76.

5. *Ibid.*, p. 255.

parce que la liberté perverse, finie, rejette sa faute sur Dieu comme unique accusé et bouc émissaire, et Dieu se laisse atteindre⁶». L'homme donc fait retomber tous les péchés sur Jésus, qui devient ainsi catholique dans le péché comme il l'est dans la grâce. Pourtant, le fait de les faire endosser au Christ ne servirait à rien si celui qui les prend sur lui n'en avait la volonté et la capacité. C'est là l'argument qu'avance saint Athanase pour soutenir la divinité de Jésus; Balthasar suggère d'aller plus loin, dans la direction de la Trinité. Car dans la kénose et dans la croix du Fils, c'est toute la Trinité qui s'engage. Le Père, comme Celui qui envoie le Fils et l'abandonne sur la croix, l'Esprit comme Celui qui unit les deux jusque dans la forme de la séparation. La catholicité de la faute comme de l'expiation va encore plus loin. Après la mort, Jésus descend aux enfers pour témoigner sa solidarité aux défunts, pour étendre la catholicité de la paix de Dieu jusqu'à ceux qui étaient prisonniers au royaume de la mort. Du fond de cette kénose, toutefois, Jésus remonte pour retrouver l'étreinte silencieuse du Père qui est à l'origine de la vie nouvelle, du retour du Fils au ciel où il siège à la droite du Père. À présent, le Ressuscité apparaît à Marie de Magdala, aux apôtres et aux disciples, de manière que « nous voyons le Fils, et en lui nous apercevons le Père. Aujourd'hui dans la foi, un jour dans la contemplation⁷ ». Jésus donc est catholique, dans un sens vertical, en ce qu'il tient ouverte la communion entre la vie trinitaire et le monde, il est ce « et » par lequel Dieu s'intéresse au monde et le monde peut espérer avoir accès auprès de lui. Mais il fonde aussi la catholicité horizontale, celle par laquelle les hommes sont ouverts les uns aux autres, peuvent s'aimer et vivre en solidarité devant Dieu.

Les deux mains de Dieu

Les deux mains de Dieu – c'est ainsi qu'Irénée désigne le Logos et la Sagesse, le Fils et l'Esprit Saint avec lesquels le Père accomplit toute l'œuvre du monde, de la création à la rédemption jusqu'à l'accomplissement final en Dieu. La Parole de Dieu et l'Esprit de Dieu sont si proches qu'ils semblent quasiment interchangeables. Dans l'œuvre de la rédemption toutefois, l'Esprit Saint précède le Fils. C'est l'Esprit qui couvre Marie de son ombre, c'est lui qui descend sur Jésus et le consacre comme messie, qui lui annonce la

6. *La dramatique divine IV*, p. 312 de l'édition italienne.

7. *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Vlg, Einsiedeln, troisième éd., 1970 (p. 194 de la trad. italienne).

————— *La catholicité de l'Église chez Hans Urs von Balthasar*

passion à venir, c'est l'Esprit qui, jusqu'à la fin, maintient l'unité entre le Père et le Fils. Le Fils, ensuite, remet son Esprit entre les mains du Père.

En accompagnant le Fils sur la terre, l'Esprit a reçu quelque chose qui ressemble à une expérience terrestre, ce qui entraîne comme une inversion des compétences au sein de la Trinité. Naguère, c'était l'Esprit qui avait porté le Fils dans le monde. À présent, c'est le Fils qui envoie l'Esprit dans le monde. Dans son effusion sur ceux qui croient, l'Esprit témoigne de l'unité d'amour entre le Père et le Fils et, dans le même temps, de la différence de leurs personnes, de sorte que se trouvent conciliables en elles des propriétés pour nous antithétiques. C'est là l'origine de la catholicité de l'Église, l'Église qui parvient à tenir ensemble Écriture et tradition, esprit et institution, liberté et obéissance. «Une Église ne peut être "catholique" que parce que, premièrement, Dieu l'est, et parce qu'en Jésus, et enfin dans le Saint-Esprit, cette catholicité de Dieu s'est révélée au monde : se révélant et se donnant tout à la fois⁸».

La catholicité de l'Église

Dans son essai *L'absolu du christianisme et la catholicité de l'Église*, qui figure dans le dernier volume de ses écrits théologiques⁹, Balthasar affronte le problème on ne peut plus délicat du rapport entre juifs et chrétiens. Son point de départ est l'affirmation dans l'évangile de Jean que le salut vient des Juifs. Cette affirmation catégorique est affinée par Paul, pour qui seul un reste d'Israël, élu par la grâce, a été sauvé (*Romains* 11,5). Or c'est justement ce reste appelé par Jésus, et qui a cru en lui, qui est, pour Paul, l'Israël de Dieu (*Galates* 6,16). L'Église donc, greffée sur la racine sainte d'Israël, accomplit l'ancienne promesse universelle, catholique, faite à Abraham, selon laquelle tous les peuples de la terre seront bénis en lui. Cette universalité est devenue manifeste dans le Christ né de la descendance d'Abraham, et distingue tous ceux qui croient en lui, juifs et païens, esclaves et hommes libres, hommes et femmes. Paul n'entend pas pour autant exclure l'Israël selon la chair du salut. Au contraire, l'éloignement temporel d'Israël sert au salut des Gentils et s'inscrit donc dans le plan du salut conçu par Dieu. Du reste le Christ a échoué dans sa prédication aux enfants d'Israël tout comme les apôtres qui devaient bien s'adresser tout d'abord à

8. *Catholique*, Communio, Fayard, 1976, p. 20.

9. *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie* V, Johannes Vlg, Einsiedeln, 1986.

leurs compatriotes. Il y a donc, présente dès l'origine, une division dans l'histoire de l'Église, une division qui ne pourra être surmontée que dans une perspective eschatologique. De ces développements, Balthasar pense pouvoir tirer deux conséquences. Il y a dans l'Église une catholicité anticipatrice donnée par le Christ, et que Paul décrit avec enthousiasme : « Un seul corps et un seul Esprit, comme il n'y a qu'une seule espérance à laquelle vous avez été appelés, celle de votre vocation ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. Un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (*Éphésiens* 4,4). Dans le même temps il y a une catholicité à réaliser dans le temps et dans l'espace, et donc en devenir. Elle est déterminée également par l'histoire du péché qui continue nonobstant la venue du Christ, le pardon accordé, l'accès au Père garanti par l'Esprit. Une fois de plus donc, la plénitude de la catholicité est un don eschatologique. Elle sera atteinte au moment où, « à l'appel à la plénitude provenant de la Tête et de l'Époux, suivra une réponse, en plénitude, du Corps et de l'Épouse¹⁰ ».

La catholicité, don de la croix

Le lieu de fondation de la catholicité est la croix, sur laquelle le Christ a ôté le péché du monde. Jamais les disciples n'ont pu avoir l'idée que la croix du Christ leur était réservée à eux uniquement. Cette forme d'égoïsme, insoutenable dans l'Ancienne Alliance, l'était encore plus dans la Nouvelle, où la prédication de Jésus, adressée certes en priorité à la maison d'Israël, n'en était pas moins destinée à ces multitudes, à ces « nombreux », terme qui, selon les biblistes, signifie, nous l'avons vu, tous les peuples et tous les hommes. Se tiennent au pied de la croix, comme témoins dignes de foi, selon l'évangile de Jean, la vierge Marie et l'apôtre Jean. Marie est la servante du Seigneur, la fille de Sion, qui a recueilli la promesse faite à Abraham et l'étend à l'humanité tout entière en anticipant, dans son *magnificat*, les béatitudes que son Fils proclamera par la suite sur la montagne. Jean est le disciple à qui Jésus confie sa mère, appelée à devenir également la mère des croyants et de tous ceux qui prêtent foi à la promesse faite à Abraham. Aux côtés de Jésus, Jean, le fils du tonnerre, est appelé à rester aux côtés de Marie, aux côtés de toute l'Église, et aux côtés de Pierre qui, dans l'Église, est appelé, lui, à édifier la structure hiérarchique. Structure qui a une fonction de gouvernement et de guide, qui a reçu la promesse de l'assistance de

10. *Ibid.* (p. 341 éd. italienne).

————— *La catholicité de l'Église chez Hans Urs von Balthasar*

l'Esprit Saint, de sorte qu'elle porte en elle un caractère indéfectible qui la tient enserrée à son maître, en dépit de sa fragilité subjective – comme en témoigne la fragilité de Pierre lui-même. Celui à qui sont confiées les clés du royaume est appelé lui aussi à l'amour, tout comme tous les membres du collège apostolique. La triple question que Jésus pose à l'apôtre sur lequel il avait décidé d'édifier son Église en est une preuve évidente : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? », avant de l'inviter à étendre les bras et à se laisser ceindre pour suivre le chemin du Christ jusque sur la croix.

Mission et structure

« La mission des messagers de la foi consiste à faire rayonner sur le monde entier la lumière de la réconciliation des hommes avec Dieu dans le Christ¹¹ » survenue au pied de la croix. Un événement historique appelé à croître dans le temps et dans l'espace. De là l'élément dynamique du témoignage, mais aussi celui, structurel, du ministère pour actualiser la présence du Christ. À travers l'annonce intégrale de sa parole et la répétition de l'événement de la Cène, Jésus est de nouveau présent et les disciples, tout comme ceux d'Emmaüs, comme ceux du lac de Tibériade, ont ainsi la possibilité de le reconnaître et de recevoir la force pour l'annoncer et témoigner. On rencontre ici la dimension verticale et horizontale de la catholicité, en elle se croisent les deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain qui y puisent réciproquement leur force. Le chrétien sait bien toutefois que le péché est présent également dans la communauté chrétienne, tout comme il sait que Dieu a créé l'homme comme personne individuelle dotée d'une volonté propre. Le Christ par la croix a assumé également cette multiplicité des volontés et des fonctions. Ici se déploie l'espace pour les autres sacrements, mais aussi pour une pluralité catholique : les sacrements et les charismes de l'Église se trouvent justement au service de cette pluralité. Le ministre ordonné est appelé à y assumer une position d'attention vigilante, il doit se montrer sensible à l'Esprit qui donne les charismes, et leur laisser déployer leur richesse profonde. Dans le même temps, il ne peut laisser prévaloir les plus forts et les mieux organisés sans intervenir en faveur des plus pauvres et des faibles. De leur côté, les fidèles ne peuvent se soustraire à la loi de l'obéissance. « Sans doute, tout croyant individuel a, comme enfant de Dieu, accès immédiat à Dieu et à sa miséricorde. Mais de même que

11. *Catholique*, p. 44.

le Père ne lui pardonne pas sans passer par le Christ et par l'Église, de même ce croyant ne doit pas chercher à saisir la surabondance de l'amour divin sans passer par le Christ et par l'Église, qui sont la figure concrète de la miséricorde divine¹²».

Conclusion

Don (*Gabe*) de Dieu à l'Église et au chrétien, la catholicité est aussi un devoir (*Aufgabe*). Comme les autres notes qui caractérisent l'Église (une, sainte, apostolique), elle définit la nature de l'Église et l'accompagne dans tout son voyage à travers le temps et l'espace. Ces caractéristiques du reste sont unies en un rapport de réciprocité et contribuent, toutes ensemble, à former le visage miséricordieux de l'Église à l'image de la miséricorde du Père donnée à l'Église par le Christ dans l'Esprit. La catholicité donc accompagne l'unité comme un seul et même flux qui jaillit de la poitrine ouverte du Christ et y revient toujours. Ce mouvement généré par l'amour universel de Dieu, c'est le ministère de Pierre tout particulièrement qui est appelé à y veiller : c'est un service pour l'unité, qui doit rester telle nonobstant le dynamisme de l'annonce à toutes les nations et à tous les hommes, selon l'exhortation pressante qui boucle l'évangile de Matthieu.

La sainteté et la catholicité sont elles aussi appelées à marcher ensemble dans la vie de l'Église et du chrétien. Tout comme la catholicité, la sainteté est offerte, donnée à l'Église par Dieu dans sa générosité – en particulier par l'œuvre salvifique du Fils mort en croix pour ôter le péché du monde, pour abattre le mur de la division, restaurer l'alliance et donner à chaque homme de nouveau accès au monde et au cœur de Dieu. Sans le don de Dieu, le meilleur des hommes ne pourrait en aucune manière aspirer à la grâce. De son côté, la sainteté que nous recevons comme don nous presse à annoncer et transmettre la foi et la grâce de Dieu à tous les hommes, tandis que la sainteté subjective est le témoignage le plus convaincant du don d'amour de Dieu dans le Christ. Apostolique enfin : l'apostolicité est la marque imprimée par Jésus sur ses apôtres, ses envoyés. Elle signifie avant tout être fidèle à la loi de l'incarnation, suivre Jésus depuis son baptême jusqu'à l'ascension, être témoin de la résurrection (*Actes* 1,22). Aussi l'apostolicité caractérise-t-elle l'Église avant même toute subdivision territoriale, de même que la catholicité l'oriente avant même toute diffusion dans l'espace et dans le temps.

12. *Ibid.*, p. 87.

————— *La catholicité de l'Église chez Hans Urs von Balthasar*

Il ne faut pas ignorer non plus, pour conclure, que les notes de l'Église – une, sainte, catholique et apostolique – se présentent souvent voilées, obscurcies par la négligence et les carences dans le témoignage de ses fils. Mais le feu continue à brûler sous la cendre, et le souffle de l'Esprit, souvent imprévisible, peut se lever soudainement et relancer le dynamisme catholique vers une annonce puissante de salut et de témoignage. Voilà pourquoi les catholiques, comme tous les chrétiens, sont appelés à prier et à gémir afin que, comme dans le dernier livre de l'Écriture, face à « une simultanité incompréhensible entre persécution, séduction et destruction sur la terre », se lève « au ciel une jubilation de victoire autour de l'Agneau siègeant sur le trône, 'comme immolé'¹³ ».

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli.
Titre original : La Cattolicità della Chiesa nel pensiero
di von Balthasar)

Elio Guerriero est responsable, chez Jaca Book, de la publication en italien des œuvres de Hans Urs von Balthasar. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur le théologien suisse, dont *Hans Urs von Balthasar*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1991 ; *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milan, 1995 ; *Hans Urs von Balthasar*, Morcelliana, Brescia, 2006. Il a également assumé l'édition italienne des œuvres du cardinal Henri de Lubac, ainsi que de nombreux ouvrages de Joseph Ratzinger-Benoît XVI, et a été directeur de l'édition italienne de *Communio*.

13. *Ibid.*, p. 145.

Prochain numéro
janvier-février 2013

L'Idée d'Université

Michael FIGURA

L'extension catholique selon le premier ouvrage de Henri de Lubac, *Catholicisme*

1. Église catholique

Parmi les quatre notes de l'Église, l'on trouve, outre l'unité, la sainteté et l'apostolicité, la catholicité, dont il est question dans ce volume. Les philologues ne s'accordent pas tout à fait sur le sens exact du mot «catholique», lequel est pour la première fois rapporté à l'Église dans la lettre que l'évêque martyr Ignace d'Antioche adresse vers 110 aux Smyrniotes (8,2). «Catholique» a-t-il uniquement le sens d'universel, c'est-à-dire ce qui concerne la totalité de l'Église ? Ou bien ce mot a-t-il, outre son sens géographique, également une signification de fond qui renvoie à la vérité et à l'authenticité ?¹

Dans son premier ouvrage *Catholicisme* (1938)², Henri de Lubac a éclairci la signification de fond de «catholique». Dans l'avertissement à l'édition italienne de *Catholicisme* (1978), il écrit : «Mon livre n'est pas un livre sur le catholicisme ou sur l'Église catholique. C'est un recueil d'études diverses qui, par leur diversité même, entendent toutes montrer le caractère universel, ou plus précisément, catholique du christianisme³.» Dans la rétrospective de ses écrits

1. Yves CONGAR, „Katholizität und Romanität – das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten“, in: Werner Löser (Hrsg.), *Die römisch-katholische Kirche* (Die Kirchen der Welt Bd. 20), Evangelisches Verlagswerk Frankfurt a.M., 1986, 47 sq.

2. Voir l'excellente présentation de l'ouvrage par le P. Jean STERN ms, in: Henri DE LUBAC, *Catholicisme* (Œuvres complètes VII), Paris, Cerf, 2003 [I]-[XI].

3. Avertissement à l'édition italienne des *Œuvres complètes* (1978), *ibidem*, [V].

publiée en 1989, Lubac écrit à propos de *Catholicisme* : « En gros, l'on peut dire que l'ouvrage veut montrer le caractère à la fois social, historique et intérieur du christianisme, cette triple note lui conférant ce caractère d'universalité et de totalité exprimé au mieux par le mot "catholicisme" [...] *Catholicisme* répondait sans doute à "l'air du temps". » Emmanuel Mounier aimait y trouver une base doctrinale pour sa « révolution personnaliste et communautaire⁴ ».

Les études rassemblées par Lubac dans *Catholicisme* sont un signe éloquent de l'extension du catholicisme⁵. Leur sous-titre la montre d'emblée : *Les aspects sociaux du dogme*. Lubac développe ainsi le lien entre le catholicisme et le décentrement social : « On nous reproche [nous, les catholiques] d'être des individualistes même malgré nous, par la logique de notre foi, alors que, en réalité, le catholicisme est essentiellement social. Social, au sens le plus profond du terme : non pas seulement par ses applications dans le domaine des institutions naturelles, mais d'abord en lui-même, en son centre le plus mystérieux, dans l'essence de sa dogmatique. Social à tel point que l'expression de "catholicisme social" aurait toujours dû paraître un pléonasme⁶. » Un tel lien se voit aux thèmes qui sont ici traités et qui, cela va de soi, se rapportent au catholicisme. À cela s'ajoute, quoique de façon non explicite en 1938, la signification œcuménique de *Catholicisme* mise en évidence par Maurice Villain dès 1964, année de la publication du décret *Unitatis Redintegratio* durant le concile Vatican II⁷.

4. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Œuvres complètes XXXIII), Paris, Cerf, 2006, 25. Parmi les réponses à l'air du temps, Lubac mentionne uniquement le philosophe et journaliste français Emmanuel Mounier (1905-1950), lequel, influencé par Blaise Pascal, Charles Péguy, Maurice Blondel et Gabriel Marcel, a demandé dans les années 1930 une réorientation spirituelle dans le sens d'un personnalisme de dialogue et d'amour radical face à la détresse sociale des structures totalitaires. (Pour plus de détails, voir VINCENT BERNING, « Emmanuel Mounier » in *LThK*³ 1998, 508).

5. À ce sujet, voir Eugen MAIER, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac* (Horizonte. Neue Folge 22), Einsiedeln, Johannes Verlag 1983 ; Roman A. SIEBENROCK, *Identität als Weite. Die Idee der Katholizität nach Henri de Lubacs « Catholicisme »* (1938) in *einer rastlosen Zeit – eine Relecture*, in : Peter Reifenberg, Anton von Hooff (Hrsg.) ; *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen*, FS Walter Seidel, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 2001, 56-72.

6. *Catholicisme* (voir note 2), Introduction, [IX]. Dans ce qui suit, les références des citations de *Catholicisme* seront données directement dans le corps du texte.

7. Maurice VILLAIN, « Un grand livre œcuménique : *Catholicisme* », in : *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. 3 : *Perspectives d'aujourd'hui* (Théologie 58), Paris, Montaigne 1964, 319-329.

L'extension catholique selon Henri de Lubac

Hans Urs von Balthasar, qui connaît mieux que quiconque l'œuvre de son ami Henri de Lubac, souligne, dans sa synthèse sur l'ensemble de son œuvre, à propos de *Catholicisme* : « De ses chapitres isolés naissent, comme d'un tronc, les rameaux que sont les œuvres majeures qui ont suivi⁸. »

Dans son livre paru alors qu'il n'était encore que cardinal, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, le pape Benoît XVI écrit à propos de sa première rencontre avec *Catholicisme* de Lubac : « À l'automne 1949, Alfred Läpple m'a offert l'ouvrage qui est peut-être le plus important d'Henri de Lubac, *Catholicisme*, dans la magistrale traduction de Hans Urs von Balthasar. Ce livre m'est devenu une lecture-clef. Grâce à lui, j'ai acquis non seulement une relation nouvelle et plus profonde à la pensée des Pères, mais aussi un nouveau regard sur la théologie et sur la foi dans leur ensemble. La foi était ici contemplation intérieure et c'est précisément grâce à la pensée en compagnie des Pères, qu'elle est devenue à nouveau actuelle [...] S'éloignant d'une conception de la foi étriquée par l'individualisme et par le moralisme, Lubac conduisait ses lecteurs dans la liberté d'une foi pensée et vécue dans le "nous", d'une façon essentiellement sociale, d'une foi qui, comme telle, était aussi par essence espérance, qui touchait l'histoire dans son ensemble et qui ne se contentait pas de promettre à l'individu une félicité privée⁹. »

Cette extension catholique, Lubac la représente ainsi dans une note en bas de page : « Le catholicisme nous détache à la fois et nous attache ; il nous détache de toute forme sociale terrestre, et nous attache à toute société terrestre ; contre tout anarchisme, le plus substantiellement conservateur des principes, et contre tout conformisme, le plus radicalement révolutionnaire, puisque ce n'est jamais seulement de telle forme sociale qu'il est mécontent, mais de tout ce qui porte la marque de l'infirmité et de la caducité terrestre. Le catholicisme nous empêche d'être jamais esclave dans notre service, parce qu'il intériorise le lien social » (C 320). Lubac fait ici observer une différence entre l'idéalité et la réalité de l'Église qui, notamment avec les cas d'abus, est aujourd'hui devenue visible dans l'Église catholique.

8. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, 30.

9. Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben (1927-1977)*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1998, 69.

2. Dimensions du catholicisme

Avant un développement plus précis des dimensions du catholicisme, il faut évoquer dès maintenant l'affirmation fondamentale de Lubac quant au catholicisme. Dans le neuvième chapitre de *Catholicisme*, il écrit : « Le catholicisme est *la Religion*. Il est la forme que doit revêtir l'humanité pour être enfin elle-même. Seule réalité qui n'ait pas besoin pour être de s'opposer, il est donc le contraire d'une "société close" [...] L'Église est partout chez elle, et chacun doit pouvoir se sentir chez soi dans l'Église » (C 256).

Dans ce qui suit, l'on ne retiendra que les aspects les plus importants de *Catholicisme* de Lubac. Catholicisme signifie : solidarité de salut dans l'Église catholique, avec en même temps la question de savoir comment l'axiome « *Extra Ecclesiam nulla salus* » peut être compris aujourd'hui, structure sacramentelle de l'Église catholique, Écriture Sainte et Église, ainsi que le mystère de la Croix comme récapitulation de tous les chemins de Salut.

2.1 La catholicité comme solidarité universelle de salut

Le document publié le 8 mars 2012 par la Commission internationale de théologie à propos de la *Théologie aujourd'hui* se réfère dès le début (n° 2) au *Catholicisme* de Lubac, lorsqu'il parle du fait que l'unité de la théologie tout comme l'unité de l'Église dépendent de la catholicité, qui est pour chacune constitutive, car l'Église vient du Christ, le Sauveur du monde et de l'humanité tout entière (*Éphésiens* 1,3-10 ; 2 *Timothée* 2,3-6).

Dans *Catholicisme*, Lubac anticipe déjà des affirmations importantes du concile Vatican II, lorsqu'il écrit que la communauté de salut du catholicisme implique de « tout recueillir, pour le sauver et le sanctifier [...] Ainsi le Christ ressuscité, lorsqu'il se manifeste à ses amis, prend le visage de toutes les races, et chacun l'entend dans sa langue... » (C 256). La solidarité de salut est développée dans les quatre chapitres de la première partie (le dogme, l'Église, les sacrements, la vie éternelle).

a) *Le dogme* est développé à partir de l'idée fondamentale que dans l'ordre de la Création et de la Rédemption, il n'y a qu'une seule image de Dieu, l'homme : « La dignité surnaturelle du baptisé repose, nous le savons, tout en la dépassant infiniment, sur la dignité naturelle de l'homme [...] Ainsi l'unité du Corps mystique du Christ, unité surnaturelle, suppose-t-elle une première unité naturelle, l'unité

du genre humain» (C 3). De même que Dieu a créé *une* humanité, Il a envoyé son Fils pour racheter cette humanité *une*. De nombreux textes des Pères à l'appui, Lubac fait remarquer que dans la mesure où Jésus a reçu une nature humaine individuelle par sa naissance de la Vierge Marie, c'est toute l'humanité qu'il a reçue (C 14 sq).

Le péché, en tant qu'infidélité à l'image divine que l'homme porte en lui, a introduit une rupture dans l'unité du genre humain voulue par Dieu. « Sans pouvoir supprimer l'unité naturelle du genre humain – l'image de Dieu, si souillée qu'elle soit, demeure indestructible – une telle infidélité en ruine l'union spirituelle, qui dans les desseins du Créateur devait être d'autant plus intime que l'union surnaturelle de l'homme à Dieu serait elle-même plus pleinement réalisée » (C 10).

Enfin, Lubac élargit le regard jusqu'à l'homme nouveau. Le mystère de l'homme nouveau et de l'humanité est lié au mystère du Christ, puisque Jésus Christ est l'homme nouveau et véritable (C 23).

b) Lubac considérait *L'Église* comme *Catholica*, Israël spirituel, *Mater Ecclesia*, Corps mystique du Christ, sous l'angle de vue de l'Unité retrouvée. En la matière, une idée dominante traverse ce second chapitre : l'Église est une « nouveauté chrétienne » (C 34). Rapporté à sa catholicité, voici ce que cela signifie : « L'Église, qui est "Jésus-Christ répandu et communiqué", achève – autant qu'elle peut être achevée ici-bas – l'œuvre de réunion spirituelle rendue nécessaire par le péché, commencée à l'Incarnation et poursuivie au Calvaire. En un sens, elle est cette réunion même. C'est ce que signifie principalement ce nom de "catholique", par lequel on la trouve désignée dès le II^e siècle et qui longtemps, en latin comme en grec, lui fut donné comme un nom propre. Καθολικός, en grec classique, était employé par les philosophes pour indiquer une proposition universelle [...] L'Église n'est pas catholique pour être actuellement répandue sur toute la surface de la terre et compter un grand nombre d'adhérents. Elle était déjà catholique au matin de la Pentecôte, alors que tous ses membres tenaient dans une petite salle, elle l'était au temps où les vagues ariennes paraissaient la submerger, elle le serait encore demain si des apostasies massives lui faisaient perdre presque tous ses fidèles. Essentiellement, la catholicité n'est pas affaire de géographie ni de chiffres [...] L'Église, en chaque homme, s'adresse à tout l'homme [...] » (C 25).

Lubac voit l'origine de l'Église comme Israël spirituel dans le miracle de la Pentecôte (C 31-37). La Pentecôte est la naissance, non pas seulement de la communauté primitive à Jérusalem,

mais de l'Église catholique, c'est-à-dire universelle. Dans *Lumen Gentium* 23, cela signifie en outre que les Églises particulières sont formées sur le modèle de l'Église universelle : « C'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique. » C'est à cela que se réfère la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1992, dans son texte *Communio notio*, lorsqu'elle fait observer que l'Église universelle ne peut pas être conçue comme la somme des Églises particulières, et pas davantage comme l'association d'Églises particulières : « Elle n'est pas le résultat de leur communion, mais elle est, dans son mystère essentiel, une réalité *ontologiquement* et *chronologiquement* préalable à toute Église particulière *singulière*¹⁰. » Au sujet de cette prééminence ontologique et chronologique de l'Église universelle sur les Églises particulières, qui, en tout cas, est pour Lubac bien établie dans *Catholicisme*, l'on en est venu après la publication du document de la Congrégation pour la doctrine de la foi à de nombreuses discussions théologiques, parmi lesquelles a particulièrement fait sensation le « différend amical » entre d'une part Mgr Walter Kasper, qui par la suite est devenu cardinal et président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, lequel soutient la prééminence des Églises particulières sur l'Église universelle, et d'autre part, le cardinal Ratzinger qui, comme pape, a continué de défendre avec de nombreux arguments patristiques la prééminence ontologique de l'*ecclesia universalis* sur les *ecclesiae particulares*¹¹. Dans ce différend, comme cela a été mentionné, Lubac se situe plutôt du côté de la Congrégation pour la doctrine de la foi et du pape actuel.

Cependant, il voit aussi avec précision la différence entre l'Israël de l'Ancien Testament et le nouvel Israël spirituel : « La nouveauté chrétienne est une transfiguration bien plutôt qu'une création » (C 34).

c) Lubac reprend l'image de la *Mater Ecclesia*, laquelle a toujours été d'une importance décisive pour l'ecclésiologie catholique et avant

10. *Enchiridion Vaticanum* 13 (1993-1995), n° 1787; Publications du Siège Apostolique 107, n° 9.

11. Walter KASPER, „Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger“, in : *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 793 sq. Mgr Kasper fonde aussi sa position à ce sujet sur Henri de Lubac, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier Montaigne, 1971. Voir également Michael FIGURA, „Die Beziehung zwischen Universalkirche und Teilkirchen nach Henri de Lubac“, dans la même revue 30 (2001), 468-483.

tout pour la piété populaire. Le concile Vatican II achève la constitution dogmatique *Lumen Gentium* avec un chapitre mariologique : « La Bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Église » (chapitre VIII). En conclusion de la troisième session du concile, le 21 novembre 1964, au moment également où *Lumen Gentium* était votée, Paul VI proclama Marie Mère de l'Église : « C'est à la gloire de la Bienheureuse Vierge et à notre réconfort que nous proclamons Marie Mère de l'Église, c'est-à-dire de tout le peuple de Dieu, aussi bien des fidèles que des pasteurs, qui l'appellent Mère très aimante, et nous voulons que, dorénavant, avec un tel titre très doux, la Vierge soit encore plus honorée et invoquée par tout le peuple chrétien¹². »

L'Église est Mère parce qu'elle appelle tous les hommes pour les enfanter par le baptême à une vie nouvelle et éternelle (C 40). Lorsque Paul nomme la « Jérusalem d'en haut (*ano*) » notre mère (*Galates* 4,26), il ne songe « pas seulement [à] l'avenir ou [à] quelque lointain céleste, mais il voit [la Mère] sur terre, dans chaque cité qui a reçu l'Évangile [...] » (C 40).

À l'aide de nombreuses citations d'Origène, de Cyprien, d'Optat de Milève, d'Augustin, de Fulgence de Ruspe et de Césaire d'Arles, Lubac souligne à quel point ces Pères de l'Église et théologiens de l'Église primitive ont célébré l'Église comme *Catholica Mater*. En la matière, il lui importe particulièrement que l'amour filial et la fidélité à toute épreuve exprimés dans ces textes soient accordés à cette Église visible. Avec Cyprien, Lubac en est certain : « On ne peut avoir Dieu pour père quand on n'a pas l'Église pour mère¹³ » (C 41).

d) Avec Paul (voir avant tout *I Corinthiens* 12,12-31a), Lubac regarde l'Église comme *Corps mystique du Christ* : « l'Église en tant que visible n'est pas le Royaume, elle n'est pas non plus le Corps mystique, – bien que la sainteté de ce Corps rayonne à travers sa visibilité même » (C 42). Cependant, elle est dès maintenant le Corps mystique, encore en croissance, du Christ, parce que le Christ est toujours la Tête de son Église et que celle-ci est toujours son Corps, quoique celui-ci n'ait pas encore atteint son accomplissement céleste. À ce sujet, Lubac écrit dès 1937 une phrase qui a eu d'immenses répercussions ecclésiologiques : « Si le Christ est le Sacrement de Dieu, l'Église est pour nous le Sacrement du Christ, elle le représente, selon toute l'ancienne force du terme : elle nous

12. *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 1015.

13. Cyprien DE CARTHAGE, *L'unité de l'Église*, (SC 500), Paris, Cerf, 2006, 188 sq.

le rend présent en vérité» (C 50). Par ces mots – de concert avec le professeur de dogmatique de Francfort, Otto Semmelroth sj (1912-1979) qui a publié en 1953 son célèbre livre *L'Église, sacrement de la Rédemption* – il a ouvert la voie à la compréhension sacramentelle de l'Église de Vatican II, que l'on observe dès le début de *Lumen Gentium* : «L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» (LG1). C'est avec circonspection que le Concile reprend la pensée de Lubac de l'Église comme sacrement, puisque c'est seulement «en quelque sorte» qu'il fait de l'Église un sacrement. De la sorte, il voulait éviter l'impression que l'Église fût désormais un sacrement au même titre que les sept sacrements bien connus de l'Église catholique. De fait, avec sa caractérisation de l'Église comme sacrement originel, Otto Semmelroth avait déjà voulu constater que les sept sacrements de l'Église coulent d'une seule et même source première¹⁴.

Avec Cyprien de Carthage, Clément d'Alexandrie et Origène, Lubac attire sans cesse l'attention sur l'unité de l'Église. Pourtant, l'unité de l'Église a été constamment menacée, malgré la prière de Jésus à son Père céleste pour l'unité de ses disciples, au moment de l'adieu (*Jean* 17,21). Paul, déjà, doit exhorter à l'unité la communauté de Corinthe fondée par lui (*I Corinthiens* 1,10-17). Les querelles christologiques (arianisme), pneumatologiques et sacramentaires (querelle du baptême des hérétiques et donatisme) qui affectent l'Église primitive ont très tôt brisé l'unité de l'Église. Puis sont venus les conflits au début du Moyen Âge quant au dogme de l'eucharistie, ainsi que le schisme entre les Églises d'Orient et d'Occident en 1054 et la Réforme en 1517, pour ne nommer que les plus importants.

Pour Lubac, rompre l'unité n'est rien d'autre qu'abîmer la vérité : en effet, qui provoque une division ecclésiale porte atteinte à ce qu'il y a de plus cher au Seigneur, l'unité dans l'amour (C 51 sq.). Il attire à ce propos l'attention sur l'image traditionnelle de l'unité de l'Église : la tunique sans couture que les soldats ne voulurent pas partager après la Crucifixion de Jésus (*Jean* 19,23). Lubac estime décisif de retrouver l'unité de l'Église (C 51-55 : «L'unité retrouvée»). En quoi consiste-t-elle ? Elle contient la plénitude de la disposition catholique, c'est-à-dire l'esprit de la plus large universalité et de la plus stricte unité. Dès 1938, Lubac cherche une voie pour retrouver

14. L'expression «sacrement originel» traduit littéralement le «*Ursakrament*» du titre de l'ouvrage d'Otto SEMMELROTH, traduit en français sous le titre *L'Église, sacrement de la Rédemption* (NdT).

L'extension catholique selon Henri de Lubac

l'unité de l'Église. Il la trouve avant tout dans la notion de catholicité qui, à l'origine, n'était pas comprise de façon confessionnelle mais qui attire l'attention sur l'extension de la foi en Jésus Christ et en son œuvre de salut.

e) À la fin de cette partie, il faut encore présenter comment Lubac comprend dans *Catholicisme* l'axiome *Extra ecclesiam nulla salus* (Hors de l'Église, point de salut). Celui-ci remonte à Cyprien qui, dans sa 73^e lettre à l'évêque de Mauritanie, Jubaianus, explique sa position dans la querelle du baptême des hérétiques. Se fondant sur *I Corinthiens* 13,3, l'évêque de Carthage avance l'invalidité du baptême des hérétiques et l'absence de valeur du martyre d'un hérétique, car hors de l'Église, il n'y a pas de salut : « Que si le baptême même de la confession publique et du sang répandu ne peut profiter à l'hérétique du point de vue du salut, attendu qu'il n'y a point de salut hors de l'Église, à combien plus forte raison ne lui servira-t-il de rien d'avoir été lavé d'une eau corrompue dans les ténèbres d'une caverne de voleurs. Non seulement il n'y aura pas laissé ses fautes anciennes, mais il en aura plutôt contracté de nouvelles, d'une gravité plus grande¹⁵. »

Il est impossible de reprendre ici l'histoire, l'interprétation et la portée de cet axiome de Cyprien¹⁶.

Au chapitre 7 (Le salut par l'Église), Lubac traite de nombreuses questions, par exemple le rôle des « infidèles » dans l'Église ainsi que l'obligation d'entrer dans l'Église.

Dans ce contexte, il est également question de l'axiome « Hors de l'Église [...] ». Dès 1938, Lubac a préparé la voie vers un sens inclusif de cet axiome, lequel a eu une influence sur Vatican II. Il a en outre repris une idée du philosophe français Maurice Blondel¹⁷ (1861-1949), qu'il applique théologiquement à la nécessité salvifique de l'Église. Lubac pose tout d'abord la question : « Si un christianisme implicite suffit au

15. *Epistula* 73, XXI, 2 (CCL III C), 555. Voir Maurice BÉVENOT, « Salus extra ecclesiam non est » (St. Cyprian), in : Hans Jörg auf der Maur u.a. (Hrsg.), *Fides sacramenti / sacramentum fidei. Studies in honor of Pieter Smulders*, Assen, 1981, 97-105.

16. À ce propos, voir seulement Yves CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, rééd. Paris, Cerf, 2000, 110-183 ; Josef RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier, 1971, 145-171 ; Michael FIGURA, „Außerhalb der Kirche kein Heil?“ in : *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 560-572.

17. Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* in : *Œuvres complètes* t. II, Paris, PUF, 1997, 160 : « Pour que l'imparfait ou l'insuffisant puisse suffire, il faut que le suffisant subsiste et qu'on lui donne lieu d'opérer ».

salut de qui n'en connaît point d'autre, pourquoi nous mettre en quête du christianisme explicite? Bref, si tout homme peut être sauvé par un surnaturel anonymement possédé, comment établirions-nous qu'il a le devoir de reconnaître expressément ce surnaturel dans la profession de la foi chrétienne et dans la soumission à l'Église catholique?» (C 183). Est ici posée avec des mots modernes une question ancienne: si dans certains cas, un *votum implicitum* (c'est-à-dire une exigence non pas formelle, mais implicite) suffit à obtenir le salut éternel, que faire alors de l'axiome: «Hors de l'Église, point de salut»? Henri de Lubac y apporte deux réponses qui n'en font qu'une. La première part de la dialectique blondélienne du «moins» (un surnaturel anonymement possédé) et du plus (profession de la foi chrétienne et soumission à l'Église): «Bien que [...] en certains cas le “moins” semble suffire, le “plus” révélé reste rigoureusement nécessaire: car précisément, si ce “moins” suffit alors, si “l'insuffisant suffit”, c'est que le “plus” existe, et supplée. Et plus précisément encore, cela suppose non pas seulement la présence limitée et précaire de ce “plus” quelque part dans le monde, mais sa croissance sans limite et – sous une forme pour nous mystérieuse – son achèvement définitif. Bref, cela suppose et l'existence de l'Église et le succès de sa “Mission”» (C 194). Il devient ici clair que sans la médiation salvifique de l'Église, qui est indissolublement liée à Jésus Christ, l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes (1 *Timothée* 2,5), le désir que les hommes ont du salut n'est pas réalisé. Lubac met en évidence le fait «[qu'il] ne [peut] y avoir pour l'humanité prise en bloc aucun salut hors de l'Église, que [c'est] là une nécessité rigoureuse, une nécessité de moyen dont rien ne saurait dispenser» (C 196).

À cette *necessitas medii* (nécessité de moyen), Lubac donne déjà dans *Catholicisme*, comme nous l'avons déjà dit, un sens inclusif. Le problème du «salut des infidèles» a chez lui une solution universelle qui, par-delà Vatican II, détermine toutes les tentatives actuelles de briser l'apparente exclusivité de l'axiome au profit d'une inclusion de toute l'humanité. De là résulte la seconde réponse de Lubac: «et si l'on estime que malgré tout la formule “hors de l'Église point de salut” rend un son bien rude, rien n'empêche de lui donner une forme positive et de dire, en s'adressant par la pensée à tout homme de bonne volonté, non pas: “hors de l'Église vous êtes damné”, mais: “c'est par l'Église, par l'Église seule que vous serez sauvé”. Car c'est par l'Église que le salut viendra, qu'il commence à venir pour l'humanité» (C 197).

Dans *Lumen Gentium*, Vatican II s'est laissé inspirer par *Catholicisme* de Lubac et a également repris la relation qu'il établit

entre l'Église et le salut. En référence à l'axiome *Extra Ecclesiam nulla salus*, cela signifie que comme sacrement universel du salut, l'Église, et même cette Église concrète, pérégrinante, est nécessaire au salut: «C'est vers les fidèles catholiques que le saint Concile tourne en premier lieu sa pensée. Appuyé sur la Sainte Écriture et sur la Tradition, il enseigne que cette Église en marche sur la terre est nécessaire au salut. Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut: or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Église; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême, c'est la nécessité de l'Église elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps. C'est pourquoi ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Église catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus-Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés» (LG 14,1). Il importe que ce soit aux fidèles catholiques que le Concile s'adresse lorsqu'il parle de la nécessité de l'appartenance à l'Église pour le salut. En outre, la compréhension que l'Église a d'elle-même importe également quant à cette question. En tant que sacrement universel du salut, l'Église ne peut pas se décomposer en Églises absolument séparées. «L'unique Église du Christ, dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité» (LG 8,2) n'est plus identifiée à l'Église catholique romaine, mais il est écrit, après une longue lutte quant à la terminologie qui, jusqu'à aujourd'hui, demeure confuse: «Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste (*subsistit in Ecclesia catholica*) [...], bien que de nombreux éléments de sanctification et de vérité puissent être trouvés hors de ses structures, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique» (LG 8,2)¹⁸. À partir de cette compréhension de l'unique Église de Jésus-Christ, le Concile reconnaît que non seulement, des chrétiens non catholiques pris isolément obtiennent le salut hors de la structure de l'Église catholique, mais aussi que les autres Églises chrétiennes ou communautés ecclésiales ont conservé de bien des manières l'héritage chrétien fondamental (*Unitatis redintegratio* 21 sq.; *Orientalis ecclesiarum* 5 sq.). L'Église catholique se reconnaît médiation de salut également pour tous les hommes religieux qui ne confessent pourtant pas le Nom du Christ (phénomène qui aujourd'hui, ne cesse

18. Alexandra VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München, Herbert Utz, 2002.

de s'accroître, même chez nous), et enfin pour tous ceux « qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite » (LG 16).

Que reste-t-il donc de la nécessité salvifique de l'Église que Lubac a fondée à l'aide de la dialectique du « moins » et du « plus » et que Vatican II a fondée sans rien retirer à la Tradition, en s'appuyant sur une réflexion nouvelle quant à l'essence de l'Église ?

Tout d'abord, dans le sens de l'axiome « Hors de l'Église [...] » de l'Église primitive, demeure l'avertissement gravement adressé à chaque chrétien, de rester fidèle à sa vocation et de prendre au sérieux l'envoi en mission par Jésus. La conception inclusive que Lubac a de l'axiome produit également la nécessité salvifique de l'Église. Celle-ci est nécessaire parce que Jésus est nécessaire au salut. En effet, en fin de compte, seule l'Église, et même seule l'Église catholique me dit en plénitude qui est Jésus Christ et comment Dieu veut conduire tous les hommes au salut par son Fils fait homme. Ce salut vient à tous par les chemins de Dieu et est offert par l'Église. Sous les conditions historiques (Cyprien) et systématiques (Blondel, Lubac) indiquées, nous n'avons pas à craindre de mentionner, même encore aujourd'hui, l'axiome *Extra Ecclesiam nulla salus*. L'on comprend en effet maintenant que l'axiome n'est plus tenu d'une façon primaire comme confessionnel, mais qu'en lui s'exprime l'idée de la représentation de l'Église pour tous les hommes, où l'on retrouve à nouveau la dialectique de Lubac du « moins » et du « plus ». De la sorte, une bonne part de la rudesse que l'on ressent parfois dans cet axiome pourrait être adoucie.

2.2 *La structure sacramentelle de l'Église catholique*

Catholicisme a beaucoup contribué à ce que Vatican II, pour la première fois, montre l'Église « en quelque sorte comme le sacrement » (LG 1) et dès lors à ce que le lien étroit entre l'Église et les sacrements, autrement dit la constitution sacramentelle de l'Église, soit plus fortement présent dans la conscience de la théologie et de la pastorale.

La première phrase par laquelle Lubac ouvre le chapitre sur les sacrements anticipe déjà LG 1, lorsqu'il écrit : « Étant les moyens du salut, les sacrements doivent être compris comme des instruments d'unité. Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement,

L'extension catholique selon Henri de Lubac

aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien ou même qu'en certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ» (C 57).

Pour Lubac, tous les sacrements sont réellement «sacrements dans l'Église» car c'est seulement en elle qu'ils produisent leur plein effet, la participation au don du Saint-Esprit (C 58). Cependant, il ne traite pas la totalité des sept sacrements de l'Église catholique, mais seulement ceux qui sont appelés *sacramenta majora* : le baptême, la pénitence et l'eucharistie.

a) Le premier effet du *baptême* est l'intégration dans l'Église visible. Lubac met à nouveau en avant la composante sociale du baptême : «Être baptisé, c'est entrer dans l'Église. Fait essentiellement social» (C 58). Par l'incorporation à l'Église lors du baptême (*Ecclesiae incorporari*), le baptisé est intégré au Corps mystique du Christ.

Outre le premier effet du baptême, Lubac parle aussi de son dernier effet, lequel est également de nature sociale : «Car si c'est de l'Église que les sacrements tirent leur efficacité, c'est en vue de l'Église encore que cette efficacité leur est confiée [...] À mesure que l'eau coule sur les fronts, ce n'est pas seulement une série d'incorporations qui s'effectuent, c'est par le fait même une "concorporation" de toute l'Église en une mystérieuse unité. La régénération baptismale n'affecte donc point en fin de compte une âme solitaire» (C 59).

Conformément à son dessein d'insister sur la structure sociale du catholicisme, Lubac ne met pas en avant tous les effets du baptême. Outre l'incorporation dans l'Église, le baptême produit la communion avec le mystère de la mort et de la Résurrection du Christ, ainsi que la libération du péché originel.

b) Lubac voit la *pénitence* en lien avec le baptême. La profession de foi le montre déjà, en faisant du baptême le premier sacrement du pardon des péchés. Le sacrement de pénitence produit le pardon sacramentel et la réintégration sociale dans l'Église. Selon Lubac, la discipline pénitentielle de l'Église primitive exprime plus clairement ce lien entre le pardon et la réintégration : «Tout l'appareil de la pénitence publique et du pardon montrait à l'évidence que la réconciliation du pécheur est d'abord une réconciliation avec l'Église, celle-ci constituant le signe efficace de la réconciliation avec Dieu» (C 62). La théologie scolastique exprimait ainsi cet état des choses : la *pax cum ecclesia* (la paix avec l'Église) est *res et sacramentum*

(effet moyen du sacrement de pénitence), tandis que la réconciliation avec Dieu est *res sacramenti* (effet dernier du sacrement de pénitence)¹⁹.

c) Le sacrement par excellence (C 63) est *l'eucharistie*, qui contient tout le mystère de notre salut et qui est le sacrement de l'unité (C 67). Lubac prépare le lien entre l'eucharistie et l'Écriture Sainte lorsqu'il écrit : « Il y a de l'Eucharistie, comme de l'Écriture, une intelligence spirituelle : c'est ce que signifie le geste de la fraction, geste auquel les disciples d'Emmaüs reconnurent jadis le Christ [...] » (C 67).

Des affirmations de Lubac dans *Catholicisme* anticipent certaines idées que l'on retrouve ensuite dans ses ouvrages explicitement consacrés à la relation entre l'Église et l'eucharistie. Il affirme ainsi dans *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1944, rééd. Cerf, 2009 [Œuvres complètes XV]) : « L'eucharistie fait l'Église » (104). Cette affirmation est reprise dans *Méditation sur l'Église* (1953, rééd. Cerf, 2003 [Œuvres complètes VIII]), où elle est complétée par l'affirmation réciproque : « L'Église fait l'eucharistie », si bien que la formule complète pour Lubac est maintenant : L'Église fait l'eucharistie – l'eucharistie fait l'Église (123-137)²⁰.

Dans *Catholicisme* déjà, Lubac fait observer le glissement de sens au Haut Moyen Âge du *corpus mysticum* au *corpus verum*. À la suite des querelles entre Paschase Radbert et Ratramne, l'on en vient au IX^e siècle à une querelle autour du *mysterium* (le mystère) et de la *veritas* (la vérité). Alors que jusque-là, l'eucharistie était considérée comme le Corps mystérieux du Christ et l'Église comme son vrai Corps (lui étant la Tête, et nous les membres), la désignation est désormais inversée, afin de montrer la pleine réalité de l'eucharistie avec le corps de Jésus qui est né de Marie, qui a souffert sur la Croix, qui est ressuscité et qui a été exalté à la droite du Père : l'eucharistie est désormais le *corpus verum* et l'Église le *corpus mysticum*. Tel est le grand thème de la grande étude déjà mentionnée de Lubac, *Corpus mysticum*.

19. Bartolomé Maria XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, Rome, 1922 ; Bernhard POSCHNANN, *Pœnitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 1), Bonn, Peter Hanstein, 1940 (microfilm 1964) ; KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* Bd. XI : *Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen*, Zürich / Einsiedeln / Köln, Benziger, 1973.

20. Paul MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Édimbourg, T&T Clark, 1993.

L'extension catholique selon Henri de Lubac

De Lubac considère l'eucharistie sous différents aspects : elle est communion avec le Corps mystique du Christ, offrande de l'unité de l'Église, choses également représentées dans les anciennes liturgies (C 74-83). En dépit de toutes les variations au cours de l'histoire, il voit une unité dans la célébration de l'eucharistie. Il écrit à propos de la célébration de la messe en 1938, fondée sur le *Missale Romanum* publié en 1570, après le concile de Trente (1545-1563) : « Ces prières de notre messe romaine, qui ont leur équivalent dans les autres rites latins, font écho à celles des anciennes Liturgies » (C 78).

Les affirmations de Lubac quant à l'eucharistie et l'Église ont ouvert la voie à l'ecclésiologie eucharistique de Vatican II. Après que le Synode extraordinaire des évêques de 1985, vingt ans après la fin du concile, a souligné que l'ecclésiologie de la communion est l'idée centrale et fondamentale des documents conciliaires²¹, s'est imposé l'effort historique, dogmatique et théologique de Lubac de comprendre l'eucharistie à partir de l'Église et l'Église à partir de l'eucharistie. Le Bienheureux pape Jean-Paul II a repris ses affirmations quant à l'Église et l'eucharistie dans sa dernière encyclique, *Ecclesia de Eucharistia*, du 17 avril 2003 (*Enchiridion Vaticanum* 22 [2003-2004], n° 213-325).

2.3 Écriture Sainte et Église

Dans les 46 pages du plus long chapitre de *Catholicisme*, Lubac traite de l'interprétation de l'Écriture. Le riche contenu de ce chapitre est en quelque sorte un prélude à ses volumineuses œuvres postérieures sur l'interprétation de l'Écriture hier et aujourd'hui²².

Dans *Catholicisme*, l'auteur insiste sans cesse sur la relation intime entre l'Église et l'Écriture Sainte (par exemple 148 sq. ; 157), car sans l'Église, il n'y aurait pas d'Écriture Sainte. Dans le même temps, il met en évidence le caractère historique de la Révélation divine consignée dans les saintes Écritures, ainsi que la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Se montre ici avec beaucoup de clarté le jugement déjà mentionné de Hans Urs von Balthasar, selon lequel *Catholicisme* est pour ainsi dire un tronc épais d'où ont crû les rameaux des ouvrages postérieurs.

21. *Enchiridion Vaticanum* 9 (1983-1985), n° 1800.

22. Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (Sammlung Horizonte, Neue Folge 31), Freiburg i. Br., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998.

THÈME _____ *Michael Figura*

De *Catholicisme* sont sortis : *Histoire et Esprit* (1950 ; rééd. Cerf, 2002 [Œuvres complètes XVI]), vaste étude sur la compréhension de l'Écriture selon Origène ; les quatre tomes parus entre 1959 et 1964 sous le titre *Exégèse médiévale ; L'Écriture dans la Tradition* (Aubier-Montaigne 1966), recueil où Lubac rassemble des textes importants quant à l'interprétation de l'Écriture. En 1952, Hans Urs von Balthasar a publié dans la collection « *Christ heute* » un opuscule de Henri de Lubac : *Der geistige Sinn der Schrift*. Mentionnons enfin le commentaire de Lubac sur le préambule et le premier chapitre de la constitution dogmatique *Dei Verbum* (rééd. Cerf 2006).

Dès 1938, Lubac milite pour un renouvellement de l'exégèse intellectuelle ou spirituelle. Cela se voit dans la distinction et le lien qu'il établit entre le sens littéral et le sens spirituel de l'Écriture, ainsi que dans la distinction entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il constate qu'il serait absurde d'opposer l'allégorie (le Mystère du Christ ou le Nouveau Testament) à l'histoire (la lettre ou l'Ancien Testament). Il faut distinguer l'histoire (le sens littéral) et l'allégorie (le sens spirituel), car ce n'est que par la nouveauté du Christ que l'interprétation ecclésiale de l'Écriture prend forme.

3. **Mysterium Crucis**

Lubac conclut *Catholicisme* avec l'affirmation : « Tout le Mystère du Christ est un mystère de résurrection, mais il est aussi un mystère de mort » (C 323). En résumé, l'on peut dire : dans le mystère de la Croix se dévoile tout le mystère de salut du Christ et de l'Église.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix.

Titre original : Die Weite des Katholischen nach Henri de Lubacs
Erstlingswerk *Catholicisme*)

Michael Figura, né en 1943, docteur en dogmatique et histoire des dogmes, a étudié la philosophie et la théologie à Mayence, Bonn et Fribourg. Ordonné prêtre à Rome en 1969, il est en charge de paroisse et membre du comité de rédaction de l'édition germanophone de *Communio*.

Jean-Philippe GOUDOT

La catholicité par la primauté

Introduction : une double totalité (qualitative et géographique)¹

Le *Credo* de Nicée-Constantinople proclame que l'Église est « une, sainte, catholique et apostolique » : ces notes de l'Église sont des « signes d'identité » permettant de « *discerner légitimement* la véritable Église du Christ, *en tant que telle*² ». Réfléchir sur la catholicité de l'Église revient à se demander en quoi cette qualité est un marqueur d'identité et un révélateur de sa fidélité à la volonté du Christ Lui-même.

Historiquement le terme de catholique (καθολικός, traduisons provisoirement par universel) a été adopté « quand, aux III^e et IV^e siècles, l'Église a été confrontée à des sectes ou à des schismes³ », ce qui implique que « l'expression “Église *catholique*” ne vise pas seulement une valeur de totalité, mais aussi une valeur de vérité, d'authenticité⁴ ».

1. Textes de référence : VATICAN I, *Dei Filius*, ch. 3 ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion* (28 mai 1992) [=CDF, *Lettre*] ; *Catéchisme de l'Église catholique* [=CEC], n° 830-831.

2. Y. DE LA BRIÈRE, « Église », *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* (A. D'ALÈS, dir.), I, Paris, 1911 [=Y. DE LA BRIÈRE, « Église »], 1268.

3. Y. CONGAR, *Église et Papauté. Regards historiques (Cogitatio fidei)*, n° 184), Paris, 1994 [=Y. CONGAR, *Papauté*], 49.

4. *Ibid.*, 32.

Condition de vérité

C'est ainsi qu'«à partir du III^e siècle [...] l'épithète "catholique" désigne la vraie Église à travers le monde, ou une communauté locale se trouvant en communion avec cette Église⁵». La totalité de l'Église est une plénitude dans ce qui lui est révélé et qu'elle a charge de transmettre, afin d'être porteuse de la «vérité tout entière». L'authenticité de l'Église se mesure à sa capacité de proclamer et de vivre une vérité qui la dépasse mais dont elle se sent responsable au point de ne pouvoir altérer ou édulcorer aucune de ses dimensions ; plus encore, l'exercice de sa mission évangélisatrice lui donnera d'intérioriser et de comprendre toujours mieux la catholicité qu'elle a reçue au jour de Pentecôte.

Universalité géographique

La visée de la catholicité est de rassembler, par-delà les siècles et les continents, la famille humaine⁶ : un trésor est donné à l'Église et elle doit y puiser incessamment pour guérir toutes les blessures, éteindre toutes les soifs, répondre à toute quête d'absolu d'où qu'elle vienne... S'il est «incontestable que l'idée d'extension, d'universalité anthropologique ou géographique a souvent retenu l'attention dans la conception de la catholicité⁷», pourtant, «essentiellement, la catholicité n'est pas affaire de géographie ni de chiffres. [...] L'Église, en chaque homme, s'adresse à tout l'homme, le comprenant selon toute sa nature⁸». La catholicité est une exigence posée à la conscience de chaque croyant : il ne s'agit pas seulement de n'exclure personne, il faut encore rechercher une cohésion⁹. Renoncer à choisir dans le donné révélé la facilité ou l'autojustification est un chemin spirituel pour lequel l'assistance de l'Esprit Saint est nécessaire : en reconnaissant la catholicité comme un de ses gènes, l'Église comprend qu'elle «achève [...] l'œuvre de réunion spirituelle rendue nécessaire par le péché¹⁰».

5. *Ibid.*, 32-33.

6. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, (*Unam Sanctam*, n° 3), Paris, 1938³ [= H. DE LUBAC, *Catholicisme*], 29.

7. Y. CONGAR, *Papauté*, 33.

8. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 26.

9. *Ibid.*, 29, se référant à SAINT AUGUSTIN, *Epist.* 140, n° 43, in *PL XXXIII*, 556.

10. *Ibid.*, 25.

Une dialectique entre particularité et universalité

Significative d'une double totalité, la catholicité recèle une dialectique entre la particularité de chaque Église locale, qui doit être pleinement catholique, et la cohésion du tout ; dans cette tension, la place de l'Église de Rome, géographiquement particulière et qualitativement universelle, devra être regardée de près.

Universelle parce que tous ont tout

La catholicité de l'Église s'exprime localement : chaque diocèse doit transmettre la foi dans sa totalité, avec tous les moyens de salut que Dieu a donnés en Jésus Christ, pour tous les hommes présents sur son territoire. Tous ont tout, mais pas d'une manière générique et indifférenciée : la catholicité se déploie dans l'histoire depuis le jour de Pentecôte, dont le récit marque une antithèse délibérée avec de faux modèles d'unité comme celui de Babel. « La Pentecôte, qui a été sa mise au monde [= de l'Église], l'a lancée dans le monde avec une vocation à l'universalité, [...] par le fait que chacun comprenait et exprimait *en sa langue* les merveilles de Dieu : *Actes 2,6-11*. Par la mission-don de l'Esprit, l'Église est née universelle en naissant multiple et particulière : catholique *parce que* particulière, *ayant la plénitude des dons parce que chacun a les siens*¹¹ ».

Cette localité de la catholicité a aussi été pensée en termes d'ecclésiologie eucharistique : puisqu'elle célèbre une Eucharistie complète en elle-même, « l'Église locale [...] contient la "catholicité"¹² ». Zizioulas a noté la « signification ecclésiologique exceptionnelle » du fait même de la composition non ethnique, non sectorielle, non partisane de l'assemblée eucharistique, fait spécifique dans l'Antiquité où les critères basés sur la race, le sexe ou l'activité professionnelle étaient déterminants¹³. De plus, chaque cellule de l'Église est en capacité d'actualiser sacramentellement le sacrifice rédempteur de l'humanité tout entière : en elle sont présents tous les

11. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 1997 [= Y. CONGAR, *Je crois*], II, 268 [38].

12. B. PSEFTONGAS, « L'unità nella Chiesa e le istituzioni che l'esprimono », *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16-18 aprile 1998*, A. ACERBI, dir. (*Vita e Pensiero. Scienze religiose*, n° 10), Milano 1999 [= B. PSEFTONGAS, « L'unità »], 43 (notre traduction).

13. J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial (Perspective orthodoxe, n° 3)*, Genève, 1981, 117-119.

dons charismatiques qui diffusent, dans l'histoire, la sainteté de Dieu à travers les multiples vocations de Ses enfants¹⁴. L'Église est catholique dans sa multiplicité même, offrant partout Dieu à l'homme, dans la diversité de sa condition, de sa culture, de ses appels.

Romaine donc universelle

En même temps, la catholicité n'est pas juxtaposition d'auto-céphalies vaguement reliées par une expérience commune. Sans unité, la catholicité serait un sentiment confus voué à la dissolution : par unité il ne faut pas entendre un facteur externe empêchant la dispersion, mais une dimension interne à la vie d'Église qui fait de chacun, toujours, un membre du Corps. À cet égard, l'absolutisation de l'ecclésiologie eucharistique contient un vrai danger : on en vient à nier qu'un patriarcat (et *a fortiori* la papauté) puisse « en soi être appelé une *église* », ou bien seulement « *par extension*, c'est-à-dire en vertu du fait qu'il (ou elle) repose sur un ou plusieurs diocèses [...], qui sont les seuls organismes à pouvoir proprement être appelés églises en raison de l'Eucharistie épiscopale¹⁵ ».

Pour les catholiques, une Église particulière a reçu mission de « représenter », c'est-à-dire de faire exister d'une manière spécifique, l'unité catholique. Depuis toujours, la catholicité « relève de la *cathedra Petri* selon les deux sens principaux que nous lui avons reconnus : authenticité ou orthodoxie de la foi, donc de l'Église ; capacité universelle ». Dès l'Antiquité, « très nombreux sont les témoignages portés à la foi de l'Église romaine, au point qu'elle prend une valeur de critère pour les autres¹⁶ ». Innocent III condensa cette conviction dans sa lettre au patriarche de Constantinople Jean X Camateros : l'Église locale de Rome, géographiquement particulière, est qualitativement universelle (*universalis*) car tête (*caput*) et mère de toutes les Églises¹⁷. Sans revenir sur tout le processus qui a conduit les évêques de Rome à exercer de plus en plus pleinement le mandat conféré à Pierre par le Christ, il n'est pas inintéressant de rappeler que la capacité d'un lieu à prendre, dans sa particularité, une dimension universelle, trouve l'une de ses racines dans la

14. *Ibid.*, 181 : « Là où il y a l'Eucharistie là est l'Église en sa plénitude de Corps du Christ ».

15. *Ibid.*, 186-187, note 7.

16. Y. CONGAR, *Papauté*, 56. Voir aussi *ibid.*, 35-42.97-101, avec de nombreuses références.

17. INNOCENT III, *Epist.* II, 204, in *PL* CCXIV, 762-763, cité in Y. CONGAR, *Papauté*, 41.

Rome impériale, en qui « l'*Urbs* [est] devenue *Orbis*¹⁸ », ce qui a historiquement créé « une cité-monde, [...] une Romanité universelle ou œcuménique¹⁹ ». La catholicité est donc romaine, de bien des façons... Plus théologiquement, « l'idée d'incorporation du "multiple" dans l'"Un" ou de l'"Un" comme représentatif du multiple remonte à une époque antérieure à celle de saint Paul », et a permis « l'apparition de la fameuse théorie de la "personnalité corporative" dans la Bible²⁰ », d'abord appliquée à Adam et au Nouvel Adam, puis largement développée en lien avec la réflexion sur la *persona ficta* et la *Dignitas*, ce qu'Ernst Kantorowicz²¹ a appelé la « théologie politique ». Les moyens de catholicité, nés de la méditation de l'Église pour résoudre, en fidélité à son Seigneur, la dialectique entre particularité et universalité, en sont largement dépendants.

La catholicité institutionnelle : conciliarité, collégialité, primauté

Rien ne servirait de discourir *in abstracto* sur la catholicité puisque c'est dans les vingt siècles d'histoire de l'Église qu'elle se révèle le mieux. L'appréciation des critères de catholicité, le souci de la double totalité (géographique et qualitative) de la foi de l'Église, la sollicitude de toutes les Églises afin que la dialectique entre particularité et universalité se vive comme une communion, ont été du ressort d'institutions conçues non comme une superstructure, mais comme appartenant à l'être « catholique » de l'Église. La catholicité suppose une mise en œuvre institutionnelle : elle peut alors se définir comme « l'expression institutionnelle [de l'unité] dans le cadre de l'œcuménicité de l'Église²² ». Les trois expressions majeures de la catholicité sont la conciliarité, la collégialité et la primauté.

18. R. TURCAN, « Rome hors de Rome de Sertorius à Constantin : processus et modalités historiques d'une dissociation », *Roma fuori di Roma : Istituzioni e immagini (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi, n° 5, P. CATALANO-P. SINISCALCO, dir.)*, Roma, 1985, 59.

19. *Ibid.*, 67.

20. J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial (Perspective orthodoxe, n° 3)*, Genève, 1981, 113, avec des références.

21. E. KANTOROWICZ, *The King's two bodies. A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957 ; trad. fr., (J.-P. Genet-N. Genet), *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, 1989, 51-324.

22. B. PSEFTONGAS, « L'unità », 34 (notre traduction).

Conciliarité

Dès l'an 175 environ se tinrent les premiers conciles²³, assemblées d'évêques d'une même province, puis de plusieurs provinces, en attendant l'époque où il fut possible de lancer des convocations «entend[ant] rassembler les représentants de toute l'Église répandue dans toute la terre habitée²⁴». À côté des problèmes qui nécessitèrent une concertation accrue entre évêques, se fit jour une conscience plus forte des liens de catholicité hérités de l'apostolicité : l'idée de responsabilité partagée face à des soucis communs, touchant l'unité dans la foi, amena à un exercice conjoint de l'autorité épiscopale²⁵. «La *conciliarité* [...] est [...] un élément constitutif de l'É[glise], dont elle concrétise l'unité et la catholicité²⁶» : effectivement un concile représente – rend présente – la multiplicité des Églises, comme la manifestation d'un corps aux membres différents mais soudés par une relation vitale. Le Concile est une expression de catholicité en ce sens qu'il vainc ses trois adversaires principaux, l'éparpillement géographique, la discontinuité historique et la prévalence d'une école théologique particulière.

Cependant l'histoire conduit à constater que ce n'est pas suffisant : l'unité catholique a été «assuré[e] par la solidarité ou société des Églises, d'une part, et, d'autre part, par une autorité de portée universelle, que nous voyons opérante bien avant que Constantin prenne l'initiative de convoquer le premier concile œcuménique²⁷». Autrement dit, la conciliarité comme épiphanie de l'unité par le multiple n'a jamais été possible sans la participation spécifique d'un ministère pétrinien qui ne doit pas son origine à la phase constantinienne de l'Église. Lors de la crise sur la date de la fête de Pâques (vers 190), une série de «conciles synchroniques» fut convoquée en Asie aussi bien qu'en Italie : tous délibèrent de manière autonome, mais tous concluent en envoyant au pape leur «lettre synodale²⁸».

23. H. MAROT, «Conciles anténicéens et conciles œcuméniques», in B. BOTTE, éd., *Le Concile et les conciles*, Chevetogne, Paris, 1960 [= H. MAROT, «Conciles anténicéens»], 21.23.25.

24. P.-T. CAMELOT, «Les Conciles œcuméniques des IV^e et V^e siècles», in B. BOTTE, éd., *Le Concile et les conciles*, Chevetogne, Paris, 1960, 45.

25. H. MAROT, «Conciles anténicéens», 21-22.

26. W. BEINERT, «Concile», *Dictionnaire critique de théologie* (J.-Y. LACOSTE, dir.), Paris, 2002, 243-245.

27. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église (Unam Sanctam, n° 4)*, Paris, 1938 [= P. BATIFFOL, *Cathedra*], 213.

28. H. MAROT, «Conciles anténicéens», 26-27.

Depuis Nicée, « [n'ont été reconnus] pour œcuméniques que les conciles auxquels l'Église de Rome a été invitée et a pris part, ou auxquels elle a donné son approbation subséquente. [...] Aucune décision intéressant la foi catholique n'est prise sans l'Église romaine et ne saurait être œcuménique sans elle²⁹ ». En dépit de toutes les finesses et de toutes les ambiguïtés des Églises d'Orient sur ce sujet³⁰, l'échec des conciles d'Éphèse (449)³¹, Hiéria (754) et Constantinople (815)³², Pise (1409)³³, Bâle (1431-1449) est là pour le prouver.

Collégialité

La catholicité ne saurait se manifester par le seul événement conciliaire qui, par nature même, est d'autant plus rare qu'est vaste le corps ecclésial qu'il veut rassembler. Vatican II a mis en lumière le phénomène de collégialité comme instrument ordinaire de communion et donc de catholicité, en insérant les rapports entre le corps des évêques et le Pontife romain dans une relation analogique basée sur les rapports ayant existé entre Pierre et le groupe des Douze³⁴. Le document conciliaire affirme que le Pontife romain est à la fois successeur de Pierre et des apôtres, et que les évêques sont les successeurs des Douze, Pierre compris. *Lumen gentium* enracine la connexion entre pape et évêques dans son prototype scripturaire, le collège apostolique.

Certes, le collège épiscopal succède au collège des apôtres, et est le sujet de la « *suprema ac plena potestas* » dans l'Église, mais ce n'est jamais en dehors du pape, ni *a fortiori* contre lui³⁵. Le *Collegium*, instrument de catholicité, n'existe pas indépendamment du Pontife

29. P. BATIFFOL, *Cathedra*, 210.

30. W. DE VRIES, *Orient et Occident ; les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris, 1974 [= W. DE VRIES, *Orient*], dont c'est la problématique tout entière.

31. P.-T. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine (Histoire des conciles œcuméniques, n° 2, G. DUMEIGE, dir.)*, Paris, 1962, 105-113. On sait que le pape Léon I^{er} fit définitivement entrer ce Concile dans l'histoire sous le nom de « Brigandage ».

32. G. DUMEIGE, *Nicée II (Histoire des conciles œcuméniques, n° 4, G. DUMEIGE, dir.)*, Paris, 1977, 76-87.163-164.175 : Byzance ayant rompu avec Rome dès 731, le « concile » d'Hiéria ne fut jamais reçu ; quant au concile de 815, le pape refusa même d'en recevoir les résultats.

33. J.-P. GOUDOT, « Le concile de Pise (1409). Le Souverain et les Grands », *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010), 267-281.

34. LG 22 : « *Sicut, statuente Domino...* ».

35. LG 22 : « *Ordo autem Episcoporum...* ».

romain qui en est la « *Caput* » et lui donne pouvoir d’agir comme collègue pour toute l’Église ; loin d’être prisonnier du collègue auquel il appartient, comme évêque d’un diocèse particulier, le pape donne à cet « *Ordo* » d’actualiser son existence en exerçant sa *potestas* sur l’Église. La qualité d’évêque de Rome permet à son titulaire de faire partie du collège sur une même base sacramentelle que celle de tous les chefs d’Églises particulières dans le monde ; cependant, comme Rome n’est pas un diocèse parmi tant d’autres, mais aussi l’Église-mère du patriarcat d’Occident et le siège du titulaire de la fonction suprême d’unité dans l’Église, la participation du pape au collège sera « capitale », et son rapport à la *suprema potestas* exercée collégialement sur toute l’Église sera « fontal ».

Il faudrait pouvoir dire plus... Pointons simplement quelques conséquences sur la catholicité de la collégialité redécouverte à Vatican II : « le débat a conduit à une conscience nouvelle de la mission de l’Église en chaque lieu³⁶ » ; par les conférences épiscopales, il a contribué « à faire en sorte que le magistère de l’Église soit aujourd’hui en capacité de se manifester à plusieurs niveaux³⁷ ». Quant au pape lui-même, « bien plus que dans le passé il cherche à se présenter comme le porte-parole de la *communio ecclesiarum*. [...] Les échanges entre Rome et chaque Église locale se sont indubitablement intensifiés³⁸ » : la catholicité a gagné en épaisseur et en intensité.

Primauté

Profondément enracinée dans la théorie et la pratique des successeurs de Pierre, se développe à partir d’Innocent III « une doctrine toujours plus complète de l’infaillibilité papale, selon laquelle la personne du successeur de Pierre sera considérée comme le véritable garant de la foi de l’Église universelle³⁹ ». Ainsi est noué le lien entre infaillibilité et catholicité : l’adhésion inébranlable à la vérité, promesse du Christ à Son Église, est assurée dans toute son étendue, géographique et qualitative, par un ministère qui porte le souci du tout et de tous. Ce ministère est relié sacramentellement, par

36. L. VISCHER, « La ricezione del dibattito sulla collegialità », in G. ALBERIGO-J.-P. JOSSUA, éd., *Il Vaticano II e la Chiesa (Biblioteca di cultura religiosa, n° 47)*, Brescia, 1985 [= L. VISCHER, « La ricezione »], 311 (notre traduction).

37. *Ibid.*, 312 (notre traduction).

38. *Ibid.*, 314 (notre traduction).

39. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII (Argomenti di storia medievale, P. CAMMAROSANO, dir.)*, Roma, 1996, 33 (notre traduction). Voir aussi W. DE VRIES, *Orient*, 129.

l'Eucharistie et l'ordination, à chaque Église locale dont il constitue une donnée interne.

Le pape est celui avec qui il faut être en communion : la mention de son nom dans les diptyques, par toute la terre, le dit éloquemment. On pourrait aussi multiplier les exemples historiques pour démontrer comment les plus savants et les plus puissants, les plus indifférents et les plus rebelles à l'autorité du Siège romain, ont cru devoir tout tenter pour faire entrer le pape dans leurs vues : comment, dès 451, le pape demanda à un concile œcuménique où il ne siégeait pas personnellement de reconnaître « que Rome est le centre déterminant de la communion et que l'évêque de Rome a le droit d'exclure de la communion ecclésiale universelle comme aussi le droit d'y admettre à nouveau⁴⁰ » ; comment, pendant neuf ans (545-554), le tout-puissant empereur Justinien ne recula devant aucune intrigue et aucune violence pour faire approuver ses décisions par le chétif Vigile⁴¹ alors qu'il avait sous la main un concile œcuménique « manipulé » auquel il avait « [prescrit] son programme⁴² » ; comment les papes résistèrent quarante ans (638-678) aux demandes insinuanes des patriarches byzantins, aux édits et aux menaces des empereurs qui prétendaient les faire adhérer à leurs dernières trouvailles théologiques sur les énergies du Christ, jusqu'au moment où vint la requête de rétablir la communion⁴³ ; comment les archevêques jansénistes d'Utrecht ont systématiquement demandé confirmation de leur élection aux papes (1724-1892) qui leur répondaient invariablement par une bulle d'excommunication⁴⁴ ; comment Mgr Marcel Lefebvre s'est obstiné, contre toute évidence, à se dire en communion avec la Rome éternelle contre la « Rome néomoderniste et protestante » issue de Vatican II⁴⁵...

Le pape est aussi celui sans qui tout ministère de communion est intrinsèquement incomplet : cela est valable même pour les

40. W. DE VRIES, *Orient*, 157, citant SAINT LÉON, *Epist.* 80, in *PL LIV*, 913-914 ; *Epist.* 81, in *PL LIV*, 916 ; *Epist.* 85, in *PL LIV*, 923.

41. F.X. MURPHY – P. SHERWOOD, *Constantinople II et III (Histoire des conciles œcuméniques, n° 3, G. DUMEIGE, dir.)*, Paris, 1974 [= F.X. MURPHY-P. SHERWOOD, *Constantinople II*], 77-85.89-91.98-105.109-114.125-126.

42. W. DE VRIES, *Orient*, 166.167.

43. F. X. MURPHY-P. SHERWOOD, *Constantinople II*, 164-191.

44. R. HEDDE, « Hollande », *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, III, Paris, 1926, 765.

45. Déclarations des 21 novembre 1974, 29 juillet 1976, 21 novembre 1983 : *Documentation catholique* n° 1677 (1975) 544 ; n° 1705 (1976) 818 ; n° 1874 (1984) 544-547.

patriarches orientaux, à qui, dès le temps de Léon le Grand, il était clair qu'«il manquerait [...] quelque chose pour le plein exercice de [leur] fonction» si le pape ne leur accordait pas sa *communio*, sa *dilectio*, son consentement (*assensus*)⁴⁶. Comme l'a rappelé Rome il y a vingt ans, le ministère pétrinien est un élément constitutif de la catholicité de chaque Église particulière et, s'il est pierre d'achoppement pour nos frères séparés, n'en demeure pas moins un signe et un moyen de plénitude «catholique» pour chaque cellule de l'Église, à la fois comme ouverture à l'universel et comme exigence d'une expression et d'une transmission totale de la foi des apôtres. «Puisque la communion avec l'Église universelle, représentée par le Successeur de Pierre, n'est pas un complément extérieur à l'Église particulière, mais un de ses éléments constitutifs internes⁴⁷», «le ministère de Pierre, tel qu'il est voulu par le Seigneur, [doit pouvoir être compris] comme un service apostolique universel, présent à l'intérieur de toutes les Églises⁴⁸». La papauté, don du Christ à Son Église, est ministère de catholicité qui garantit, exprime et augmente le lien entre vérité et communion⁴⁹.

Conclusion : une catholicité pour l'humanité

Les papes ont compris leur «primauté en ce sens que, héritiers ou successeurs de Pierre, occupant le siège apostolique de l'Église romaine, ils seraient – elle serait – *caput, fons, origo* de toutes les Églises. [...] Rome, étant la tête et la source, incorpore de façon singulière et éminente tous les titres de l'Église, l'apostolicité et les traditions apostoliques, la catholicité. L'Église romaine avait ainsi la conscience de contenir, ou de résumer, de quelque façon toute l'Église⁵⁰». Le ministère pétrinien assume et incarne donc toutes les dimensions de la note de catholicité, non de façon exclusive mais capitale, fontale et originelle, de même que l'Église, dans son œcuménicité, anticipe, manifeste et suscite l'unité de la famille humaine autour du Christ. Le pape manifeste par son ministère l'exigence d'un salut proclamé dans toute sa richesse et par toute la terre :

46. W. DE VRIES, *Orient*, 132, citant SAINT LÉON, *Epist.* 9, in *PL* LIV, 624; *Epist.* 69, in *PL* LIV, 890; *Epist.* 70, in *PL* LIV, 895; *Epist.* 80, in *PL* LIV, 913.

47. CDF, *Lettre Communionis notio* (28 mai 1992), n° 17.

48. *Ibid.*, n° 18.

49. W. DE VRIES, *Orient*, 130.

50. Y. CONGAR, *Papauté*, 37.

l'Église est « catholique » puisqu'elle a l'intention de méditer et de transmettre toute la révélation divine à toute l'humanité. L'histoire est donc le lieu propre de sa catholicité, en expansion non conquérante mais kérygmatisante.

La nature multiforme de la fonction pontificale est aussi signifiante : il faudrait aborder les relations de connexité du Pontife romain avec son Sacré-Collège – en 1790, un ouvrage muni de l'*imprimatur* du Maître du Sacré Palais affirmait que « les cardinaux sont des parties essentielles du Corps du Pontife romain », au point qu'on a toujours considéré qu'est « quasi concentré en eux tout le Siège Apostolique, toute l'Église du Christ⁵¹ » – Collège de plus en plus internationalisé depuis le XI^e siècle⁵². Le renouveau de la théologie de la collégialité rend une teneur proprement ecclésiologique au cardinalat, partie intégrante de la fonction pontificale (représentation par incarnation) et manifestation de catholicité dans sa composition (représentation par *mimesis*)⁵³ : Agnelo Rossi disait du Sacré-Collège qu'il représente « une expression *molto qualitativa* du Collège épiscopal⁵⁴ ».

D'autre part, le successeur de Pierre, grâce aux différents niveaux de sollicitude présents dans la fonction pontificale, résume en lui les différents degrés de communion ecclésiale, à la fois évêque, métropolitain, primat, patriarche et Souverain Pontife... Comme le soulignait J.C. Groot, « la "*communio episcoporum*", ou collégialité ministérielle, n'est rien d'autre [...] qu'une certaine cristallisation ou particularisation de la communion ecclésiale⁵⁵ » : si le collège

51. G. TAMAGNA, *Origini e Prerogative de' Cardinali della S.R.C.*, Roma, 1790, 174 (notre traduction).

52. « Le Sacré Collège reflète dans sa composition, à partir du XII^e siècle, une tentative plus ou moins réussie de « représenter » les forces vives de l'Église universelle » : G. BARONE, « Clercs, moines et prêtres », in A. VAUCHEZ, dir., *Rome au Moyen Âge*, Paris, 2010, 292. Ayant reçu les revendications des « nations » représentées au concile de Constance, Martin V proposa que les cardinaux proviennent de toutes les parties du monde chrétien : voir J. GILL, *Constance et Bâle-Florence, (Histoire des conciles œcuméniques, n° 9, G. DUMEIGE, dir.)*, Paris, 1965, 103. L'idée fut reprise par SIXTE V, Constitution *Postquam* (3 décembre 1586), *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinenses editio*, Turin, S. FRANCO-H. DALMAZZO, éd., vol. 8, LXXVI, 808-816. Pie XII alla plus loin, et Vatican II accéléra le processus : voir L. VISCHER, « La ricezione », 319.

53. B. TIERNEY, « The Idea of Representation in the Medieval Councils of the West », *Concilium – Religion in the Eighties* 167 (1983) 25.

54. A. ROSSI, *Il Collegio Cardinalizio*, Città del Vaticano, 1990, 30 (notre traduction).

55. J.-C. GROOT, « Aspects horizontaux de la collégialité », in G. BARAÚNA-Y. CONGAR, dir., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église, (Unam Sanctam, n° 51 c)*, III, Paris, 1966, 813.

THÈME _____ **Jean-Philippe Goudot**

épiscopal est une «“concentration” de la “*communio fidelium*”⁵⁶», la communion des patriarchats autour du siège de Pierre est une cristallisation de cette concentration, et la primauté pontificale une concentration en une personne de la *communio fidelium* aussi bien que de la *communio episcoporum*.

Dans une féconde fidélité à la volonté du Christ Lui-même, la papauté, par sa dimension multiforme et ses multiples relations avec les autres acteurs ecclésiaux, est l’expression même de la catholicité, «*una figura-simbolo*⁵⁷» de l’Un parlant à tous pour rendre l’Humanité une.

Jean-Philippe Goudot est prêtre du diocèse de Grenoble-Vienne depuis 2000, docteur en théologie en 2003, et curé de la paroisse Notre-Dame de Vouise depuis 2007. Derniers articles parus: «Vatican II et la liturgie», *Relais 38 – L’Église en Isère*, n° 235 (2012), 17-19. «Pourquoi un patriarche d’Occident?», *Nouvelle Revue Théologique* 134 (2012), 78-96.

56. *Ibid.*, 814.

57. L. VISCHER, L., «La ricezione», 317.

Roch KERESZTY

Catholicité et Mission de l'Église

Cet article suppose connus les textes de Vatican II sur la catholicité et la mission et a retenu pour objet certains aspects du traitement conciliaire de ces thèmes : nouveauté et continuité de l'enseignement du Concile avec la Tradition, en premier lieu ; en second lieu, le double fondement, dans le Dieu Trinité et dans la nature humaine, de la catholicité de l'Église ; en troisième lieu, l'Église comme sacrement universel du salut ; en quatrième lieu, la relation de l'Église catholique au monde ; et, en dernier lieu, quelques conjectures sur la consommation eschatologique de l'Église catholique et de l'univers.

1. Nouveauté et continuité

On ne trouve pas le mot « catholique » dans la Bible. Il apparaît pour la première fois dans une lettre d'Ignace d'Antioche *aux Smyrniotes* : « Là où est l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique¹ » (8, 2). La question de savoir si « catholique » veut ici dire universel ou authentique divise les spécialistes. Dans la *Lettre sur le Martyre de saint Polycarpe*, on lit qu'après son arrestation, on permit à Polycarpe de prier pendant deux heures, durant lesquelles il se rappela chaque personne qu'il

1. *Lettre aux Smyrniotes* de SAINT IGNACE D'ANTIOCHE in *Les Pères de l'Église*, I, p. 284. Trad. de Genoude, Sapia, 1837.

avait rencontrée pendant sa longue vie et « l'Église catholique tout entière qui s'étend au monde entier² ». Là, la signification est celle d'une universalité géographique. De façon similaire, pour saint Augustin, *catholique* signifie la véritable, l'authentique Église, qui se manifeste dans son universalité géographique et anthropologique, tandis que les assemblées hérétiques ou schismatiques sont limitées localement. La définition la plus complète de la catholicité provient des *Catéchèses* de Jérusalem et de saint Thomas d'Aquin.

« L'Église s'appelle catholique parce qu'elle s'est répandue sur tout le globe, de l'orient à l'occident, du nord au midi ; parce que sa doctrine contient universellement tous les dogmes sans exception, que doivent nécessairement connaître tous les hommes, parce que ses dogmes embrassent tous les objets visibles ou invisibles, et soumet à son culte tout le genre humain, les rois, les princes, les particuliers, les ignorants et les savants ; enfin parce qu'elle porte avec elle des moyens universels de conservation et de guérison contre toutes sortes de péchés dont le corps et l'âme peuvent être atteints. Cette même Église possède tous les genres de vertu, sous quelque dénomination que ce soit, en actions, en paroles, et en dons spirituels, de quelque espèce que vous puissiez les désirer.³ »

Dans les *Catéchèses*, nous trouvons donc une troisième signification de l'adjectif *catholique* : celle de plénitude, comme fondement de son universalité géographique et anthropologique. L'Église est *catholique* parce qu'elle détient la plénitude de la Révélation du Christ, qu'il nous a Lui-même communiquée ; elle peut guérir les péchés de tous les êtres humains et les revêtir de toutes les vertus et charismes.

Saint Thomas ajoute une troisième dimension à l'universalité géographique et anthropologique, celle du temps : l'Église est catholique parce qu'elle est étendue au cours entier de l'histoire humaine et au-delà ; elle commence avec Abel et comprend non seulement les membres terrestres de l'Église, mais aussi ceux du Purgatoire et du Ciel, et elle continue au Ciel pour toute l'éternité⁴. Saint Thomas explique également que les lois de l'Église s'appliquent « à la totalité de la vie de l'homme et à tout ce qui, de quelque manière que ce soit, est lié à cette vie⁵ ».

2. *Lettre sur le Martyre de saint Polycarpe*, 1.

3. *Catéchèses* de Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, 18, 23, traduction de A. Faivre.

4. *Opusculum* 7 : certes, de nombreux Pères de l'Église parlent de l'*Ecclesia ab Abel*, et considèrent acquis le fait que l'Église est à la fois sur Terre et au Ciel. Mais, pour autant, ils ne font pas le lien avec la catholicité de l'Église.

5. *In Boethium*, pars 2, q.3, a.3, co.3.

Selon Thomas, il y a différentes manières d'appartenir au corps ecclésial dont la tête est le Christ. Y appartiennent le plus parfaitement ceux qui sont si parfaitement unis au corps ecclésial par la foi et la charité que l'Esprit Saint les remplit comme *unus numero*, ce qui veut dire que le même Esprit Saint est présent en chaque membre⁶. Néanmoins, le Christ est aussi potentiellement, la tête des non-croyants, puisqu'ici sur terre, toute personne non-croyante est susceptible d'être associée au corps de l'Église⁷. En cela, saint Thomas n'est pas très loin de ce qui est dit dans *LG* 16⁸, qui traite des manières et des mesures variables selon lesquelles « ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, (...) sont ordonnés au Peuple de Dieu. »

Après le concile de Trente, la catholicité de l'Église fut utilisée principalement à des fins apologétiques, en compagnie des trois autres caractéristiques de l'Église : une, sainte et apostolique. La signification du terme catholique était déjà restreinte à celle d'une universalité géographique et anthropologique par le Catéchisme romain⁹.

Cette brève ébauche de la Tradition montre que le Concile n'a pas inventé de nouvelle définition de la catholicité. Dire que le Concile l'a fait n'a de sens que si l'on pense que la définition restreinte, post-tridentine, du mot résume la Tradition tout entière. En réalité, les textes du Concile redécouvrent le triple sens de la catholicité, telle qu'il est présent chez les Pères et chez Saint Thomas : plénitude, universalité et authenticité. L'Église détient la plénitude de la Révélation divine telle que Dieu l'a communiquée Lui-même au monde. C'est pourquoi sa mission s'étend au monde entier et à chaque être humain. Pour ces raisons, elle est l'authentique, la véritable Église du Christ¹⁰.

Cependant, ce qui est particulièrement nouveau dans les documents du Concile, ce sont l'explication du fondement trinitaire et anthropologique de la mission catholique et universelle de l'Église, et

6. *Super Sent.*, lib. 3 d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 co.

7. *Ibid.*

8. *LG* est l'abréviation conventionnelle utilisée pour désigner *Lumen Gentium*, la *Constitution dogmatique sur l'Église*.

9. Art. IX, 1. Il est intéressant de noter que la définition que donne de l'Église le Catéchisme de Baltimore (utilisé dans l'Église catholique aux États-Unis entre 1885 et 1960) est un peu plus riche : en plus de l'universalité géographique et anthropologique, elle dit que l'Église enseigne « toutes les vérités révélées par Dieu » (§ 158).

10. Voir dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, le paragraphe 830-831 qui résume admirablement l'enseignement du Concile et, par là, la Tradition tout entière.

l'articulation de la relation de l'Église aux structures et aux valeurs autonomes de l'ordre créé, qui sont ce que les Français aimaient appeler « la théologie des réalités terrestres¹¹ ». Dans le même temps, les Pères du Concile étaient conscients de la pertinence de la catholicité pour la situation nouvelle dans laquelle se trouvait l'humanité.

C'est seulement aujourd'hui que nous pouvons parler du monde comme d'un village global au sein duquel la vie de chaque personne est socialement, technologiquement, économiquement et politiquement interconnectée à toutes les autres. Beaucoup d'événements dramatiques nous ont fait mesurer l'interdépendance de nos destinées. La crise économique d'un grand pays peut affecter l'économie mondiale, la pollution de l'atmosphère et des eaux dans un pays, ou une catastrophe nucléaire, peut avoir pour résultat des effets tragiques à l'échelle de la planète. L'humanité est, pour la première fois, devenue capable de s'autodétruire ; mais nous sommes également devenus capables, pour la première fois, de nourrir tous les habitants de la planète, et pourrions même nourrir une population plus importante, si seulement la communauté internationale en avait la volonté. Nous sommes aussi conscients des dangers qui pourraient résulter d'une trop grande interdépendance : elle pourrait donner lieu à des éruptions de violence destructrices. En même temps, cependant, cette interdépendance pourrait devenir un temps de grâce où les hommes découvrent une fraternité universelle de solidarité et d'amour du prochain. Le monde a besoin de ce rayonnement et de cette présence universels d'une communauté chrétienne sainte et agissante qui révèle à tous les hommes de bonne volonté la dignité et les droits inaliénables de la personne humaine, tout comme la valeur suprême de l'amour fraternel. Le Concile appelle avec justesse l'Église « le sacrement de l'unité de l'humanité » puisqu'elle est appelée à montrer au monde et faire advenir l'unité universelle à laquelle tous les êtres humains sont invités par Dieu (*LG* 1, 9, 48).

2. Le fondement de la catholicité de l'Église dans le Dieu Trinité et dans la nature humaine

Pour comprendre plus profondément la catholicité de l'Église, nous devons observer de plus près la catholicité du Dieu trinitaire. En d'autres termes, nous devons examiner comment la plénitude et l'universalité caractérisent les relations intra-trinitaires de Dieu

11. En français dans le texte.

et comment cette plénitude et cette universalité sont reflétées dans l'histoire du Salut.

En engendrant le Fils de toute éternité, le Père lui donne tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, la plénitude de sa divinité. Dans l'histoire du Salut, l'engendrement éternel du Fils trouve son reflet dans son envoi par le Père dans le monde, de façon à ce que le Fils puisse acquérir une multitude innombrable de frères et de sœurs humains, les ramenant à la maison de son Père comme les propres enfants du Père¹², la « famille de Dieu » universelle.

Le Fils éternel, né dans le temps comme fils de la Vierge Marie, « contient » en lui-même la plénitude absolue de la divinité. Il vit et meurt pour tous les êtres humains, pour pouvoir nous faire partager la plénitude de Sa vie divine. Il offre Son Corps et Son Sang comme sacrifice parfait, de la part de et pour *tous* les êtres humains ; et il veut « distribuer » Son Corps et Son Sang, glorifiés et sacrifiés, inséparablement unis à Sa divinité, comme nourriture et boisson spirituelles à *toute* l'humanité. Il envoie ses disciples enseigner et baptiser *toutes* les nations et les rassembler en une seule Église. Par les sacrements de l'Église, par la Parole de Dieu, prêchée et écrite, par les ministres et la communauté aimante de l'Église, le Christ veut atteindre au-delà des frontières géographiques et temporelles de Son existence historique, *tous* les temps et tous les lieux. Tout comme dans son existence terrestre il a porté le fardeau de *tous* les péchés, dans la compassion universelle de Son existence glorifiée, il participe à *toutes* nos joies et *toutes* nos souffrances. Les mots de Pascal se font l'écho d'une longue tradition : l'agonie du Christ dure jusqu'à la fin des temps.

L'Esprit Saint, avec qui le Père et le Fils partagent éternellement la plénitude de la divinité, est le lien qui unit le Père et le Fils, tout en préservant leur distinction. Dans l'Histoire du Salut, nous nous approprions la rédemption du Christ par la puissance de l'Esprit Saint. C'est par lui que le Père attire tous les hommes et toutes les femmes au Christ. En lui, ceux qui sont ainsi attirés au Christ sont aussi unis dans l'unique Corps du Christ tout en conservant, ou plutôt en réalisant, leur individualité singulière dans ce Corps.

12. Si l'on observe la définition paulinienne de « fils adoptifs » à la lumière des écrits de saint Jean, dans lesquels il est écrit que les enfants adoptifs de Dieu sont « nés de Dieu » et qu'en eux demeure « la semence de Dieu », il est évident que notre statut d'enfants adoptifs de Dieu transcende toute définition légale. Cela veut simplement dire que nous sommes véritablement enfants de Dieu, et cela en vertu d'une grâce reçue, absolue et imméritée.

Comme nous l'avons cité dans l'introduction historique, saint Ignace d'Antioche écrivait déjà : « Là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique¹³ ». On peut interpréter cette phrase dans son sens le plus radical : là où le sacrifice de Jésus Christ est célébré, sacrifice dans lequel Il est vraiment, substantiellement présent, là se trouve l'Église catholique (c'est-à-dire l'authentique Église). Cela suppose, ainsi que le font beaucoup de textes patristiques et bibliques, que les Églises locales ne sont pas simplement des parties de l'Église catholique universelle mais que l'Église locale rend présente l'unique Église catholique dans une communauté de célébration particulière. En un sens, chaque catholique dans lequel l'Esprit Saint indivisible, et par là le Christ lui-même, réside, a, selon les mots d'Origène, une *anima ecclesiastica*, une âme ecclésiale. En d'autres termes, celui qui veut progresser dans la vie spirituelle doit avoir une âme catholique qui embrasse l'Église entière de tout son amour et vit le mystère de l'union au Christ. Depuis Origène, l'épouse du *Cantique des Cantiques* est à la fois l'Église et l'âme individuelle, et pourtant les nombreuses épouses ne sont qu'une Épouse puisque Jésus Christ n'a qu'une seule Épouse. Pour cette raison, le chrétien dans son union la plus personnelle et intime avec le Christ accomplit et manifeste la vocation de l'Église catholique tout entière. Notre vie spirituelle intime n'est alors pas celle d'un individu isolé ; au contraire, elle est toujours catholique, le particulier vivant d'une vocation universelle.

En résumé, si nous entendons par catholicité de la Trinité aussi bien la plénitude infinie que l'universalité sans frontières des manifestations trinitaires, alors la mission évangélisatrice de l'Église universelle est l'actualisation de cette catholicité trinitaire dans l'histoire. En d'autres termes, la catholicité de l'amour intra-trinitaire appelle la catholicité de l'Église, pour que Dieu puisse créer une communauté universelle qui incarne en elle-même la plénitude de l'amour universel de la sainte Trinité. Quiconque s'oppose à l'évangélisation ou la néglige au prétexte que le salut est possible en dehors des frontières visibles de l'Église s'oppose à la volonté et à l'amour du Père, du Fils et de l'Esprit Saint.

En fait, selon les textes du Concile, ceux qui sont sauvés sans une connaissance explicite du Christ et de Dieu ne sont pas sauvés sans avoir accepté, d'une manière ou d'une autre, la grâce de l'Esprit Saint qui les conforme au mystère pascal du Christ¹⁴. Cette conformité peut souvent se manifester seulement en des termes non-religieux,

13. *Lettre aux Smyrniotes* 8, 2.

14. *Constitution pastorale Gaudium et Spes* 22 (notée GS par la suite).

comme une soif de la vérité ou l'acceptation de la souffrance, voire de la mort pour l'amour de la vérité et celui du prochain. Cette grâce inconsciente de l'Esprit Saint infléchit celui qui la reçoit vers la recherche et le désir d'une meilleure compréhension de ses propres désirs et tentatives d'aimer. En d'autres mots, toute grâce porte à connaître le Christ et à lui être uni dans l'Église¹⁵.

S'ajoute au fondement trinitaire de la catholicité de l'Église une base anthropologique. Si tous les hommes ne partageaient pas une unique nature humaine, l'universalité de la mission de l'Église ne mènerait qu'à des tentatives tragiques de faire revêtir à des individus radicalement différents une camisole de force étouffante. Se trouverait justifié le grief fréquent dans les cercles intellectuels que l'Église pratique une forme d'impérialisme culturel. En réalité, cependant, comme le Concile et les papes Jean-Paul II et Benoît XVI l'ont souligné, en nous révélant le mystère du Christ, Dieu a également «pleinement dévoilé l'humanité à elle-même» (GS 22). En d'autres termes, si une nature humaine concrète peut être élevée au point d'exister comme la nature humaine de Dieu le Fils, et si cet homme Jésus, «le dernier Adam» peut devenir l'icône, le dévoilement du visage de Dieu, alors, chaque être humain est *capax Dei*, capable de recevoir la vie divine de l'amour divin, immérité et absolu. Ainsi, la divinisation de l'être humain ne déforme pas mais plutôt accomplit notre humanité. Alors, l'insistance de saint Thomas sur le fait que la Révélation divine transforme chaque aspect de la nature humaine et de la vie n'est pas une manière de supprimer mais de causer l'épanouissement suprême de l'individu. Saint Ignace d'Antioche exprime ce mystère déjà au début du deuxième siècle: il savait qu'il ne deviendrait véritablement humain que lorsqu'il arriverait au Ciel¹⁶.

3. L'Église comme le sacrement universel du Salut

Cette définition est implicite dans le Nouveau Testament et a été développée dans l'ecclésiologie patristique. Au XX^e siècle, Otto Semmelroth, Henri de Lubac, Karl Rahner et Edward Schillebeeckx

15. Souvent, cependant, l'entrée dans l'Église de ces bénéficiaires de la grâce est empêchée par des barrières culturelles ou l'absence de rencontre avec un témoin authentique de la foi chrétienne.

16. Ignace D'ANTIOCHE, *Lettre aux Romains* (VI, 2).

ont synthétisé leur ecclésiologie autour de la notion de l'Église comme sacrement primordial et universel. *LG* fait référence à l'Église comme double sacrement : le sacrement de l'union avec Dieu dans le Christ et le sacrement de l'unité de toute l'humanité¹⁷.

Un sacrement est, tel que nous le comprenons, un signe visible qui désigne, au-delà du signe lui-même, une réalité divine présente en lui, et que le signe sacramentel communique effectivement. L'homme Jésus Christ, dans ses actes et dans ses souffrances, dans sa vie, sa mort et sa résurrection, et, en définitive, dans son être même, est rempli de Dieu, révèle Dieu et nous le communique en nous incorporant à Lui, nous introduisant ainsi dans la communion du Père, du Fils et du Saint-Esprit. En dépit des péchés de ses membres, l'Église, par ses institutions (sacrements, enseignement, hiérarchie), par sa vie communautaire et la sainteté individuelle de ses membres, demeure le signe efficace, sacrement de Dieu dans le Christ.

Précisément parce qu'elle est le sacrement de Dieu dans le Christ, l'Église est aussi le signe efficace de l'unité de l'humanité. En d'autres termes, la présence sanctifiante et rédemptrice du Christ en son sein manifeste et rend possible la communion de nombreux peuples, races, cultures et fait advenir leur unité dans la diversité. Suivant l'interprétation que le pape Benoît XVI fait du Concile, la catholicité de l'Église appelle à respecter chaque culture dans sa diversité toute en l'intégrant dans l'expression de l'unique Foi. Ce faisant, l'Église dévoile et promeut la profondeur transcendante et cachée de chaque culture.

4. L'Église catholique et le monde

De ces considérations, il découle que, comme signe sacramentel effectif de l'unité de l'humanité, la catholicité de l'Église requiert que son caractère missionnaire ne soit pas réduit à un aspect accidentel et secondaire, comme s'il s'agissait d'une vocation particulière de certains catholiques seulement. Puisque l'Église est missionnaire dans sa nature même¹⁸, chaque communauté catholique et tous les fidèles catholiques doivent se préoccuper d'évangéliser et

17. «L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle se propose de mettre dans une plus vive lumière, pour ses fidèles et pour le monde entier, en se rattachant à l'enseignement des précédents Conciles, sa propre nature et sa mission universelle» (*LG* 1. Voir aussi 9 et 48).

18. Voir le *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église (Ad Gentes)*, 2.

de témoigner auprès de ceux qui sont « en dehors », d'une manière qui soit compatible avec leur situation de vie. Une Église locale qui n'est tournée que vers elle-même et ne se soucie que de ses propres membres et de sa propre conservation trahit sa mission. Un des meilleurs critiques de cette attitude ecclésiale d'auto-protection est le pasteur luthérien Dietrich Bonhoeffer, qui, dans ses lettres de prison, a souligné que tout comme la transcendance divine du Christ s'est manifestée en existant entièrement pour les autres, de la même façon, l'Église devrait entièrement exister pour le monde plutôt que de se restreindre à sa propre conservation¹⁹. Quand une Église locale s'absorbe dans ses propres affaires, dans sa vie et dans ses activités, sa catholicité et, par là, la plénitude de sa réalité ecclésiale s'en trouve compromise et diminuée.

La nature missionnaire de l'Église, sa catholicité comme sacrement de l'unité de toute l'humanité, est un des critères de la bonne relation entre l'Église et le monde. Conséquence de la Réforme et des Lumières, l'Église d'Europe s'est sentie menacée dans sa liberté d'action, sa doctrine, et même dans son existence, et par conséquent, elle a adopté une posture d'auto-protection, largement défensive. Hans Urs von Balthasar et d'autres ont comparé l'Église à une forteresse assiégée qui essayait de verrouiller portes et fenêtres pour se protéger de l'air empoisonné du monde. Vatican II a rejeté cette attitude défensive. Le Concile n'a pas abouti à un seul anathème de condamnation, mais au contraire, a mis l'accent sur la solidarité totale de l'Église avec le monde.

« Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur » (GS 1).

Un grand nombre de catholiques, dont des théologiens, n'ont pas accordé d'attention à cette approche équilibrée des textes du Concile, mais se sont concentrés sur son ouverture générale et son respect pour le monde moderne et le progrès humain. La conséquence fut une acceptation non-critique du monde moderne ainsi qu'une hostilité *a priori* – ou pour le moins une méfiance – envers

19. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Labor et Fides, 1973. Bonhoeffer parle de l'Église luthérienne en Allemagne sous le régime nazi, mais sa critique s'applique également, *mutatis mutandis*, à l'Église catholique.

les enseignements et les pratiques de l'Église post-tridentine. Si l'on ajoute à cela l'ignorance de la richesse des sources patristiques ou bibliques, on comprend qu'il en ait résulté de la confusion, parmi les catholiques en général, et une perte de foi totale ou partielle chez un certain nombre de fidèles.

Au contraire, le Concile a adopté une approche véritablement catholique, en continuité claire avec la théologie biblique du monde. Alors que le monde est l'objet de l'amour sacrificiel du Père et du Fils, dans le même temps les chrétiens ne devraient pas aimer « le monde » dans la mesure où il n'est rien sinon « la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse » (1 Jean 2,16; Jean 3,16). D'un côté le Concile souligne qu'aucune valeur humaine, rien de ce qui est créé par Dieu, n'est étranger à l'Église. En réalité, la vocation royale des laïcs inclut leur engagement dans leurs emplois séculiers et dans leur travail au sein de la société. Ils doivent contribuer à améliorer les structures de la société, défendre la dignité et les droits de la personne humaine, distribuer les biens de façon plus équitable et ainsi promouvoir le progrès universel (LG 36). Ils doivent rendre témoignage de leur foi et imprégner la société de l'esprit du Christ mais en même temps, ils doivent respecter l'autonomie de l'ordre créé.

« C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques. (...) Bien plus, celui qui s'efforce, avec persévérance et humilité, de pénétrer les secrets des choses, celui-là, même s'il n'en a pas conscience, est comme conduit par la main de Dieu, qui soutient tous les êtres et les fait ce qu'ils sont. À ce propos, qu'on nous permette de déplorer certaines attitudes qui ont existé parmi les chrétiens eux-mêmes, insuffisamment avertis de la légitime autonomie de la science. Sources de tensions et de conflits, elles ont conduit beaucoup d'esprits jusqu'à penser que science et foi s'opposaient » (GS 36).

D'un autre côté, le Concile reconnaît la présence et le pouvoir du mal dans notre société et dit que :

« Toutes les activités humaines, quotidiennement déviées par l'orgueil de l'homme et l'amour désordonné de soi, ont besoin d'être purifiées et amenées à leur perfection par la croix et la résurrection du Christ. Racheté par le Christ et devenu une nouvelle créature dans l'Esprit Saint, l'homme peut et doit, en effet, aimer ces choses que Dieu lui-même a créées. Car c'est de Dieu qu'il les reçoit : il les voit comme

Catholicité et Mission de l'Église

jaillissant de sa main et les respecte. Pour elles, il remercie son divin bienfaiteur, il en use et il en jouit dans un esprit de pauvreté et de liberté ; il est alors introduit dans la possession véritable du monde, comme quelqu'un qui n'a rien et qui possède tout » (GS 37-38).

En ce sens la catholicité de l'Église sera manifestée en nous selon le grand programme de saint Paul : « Tout est à vous ; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (1 Corinthiens 3,22-23).

La catholicité de l'Église inclut sa préoccupation pour le progrès humain et sa relation au Royaume de Dieu. Comme appendice à cette partie, je voudrais résumer ici les points les plus importants de l'enseignement du Concile ainsi que les commentaires qu'en ont fait des documents magistérielles plus tardifs :

1) La réalité eschatologique déjà présente dans le monde, et qui transforme le monde, est l'amour de Dieu, présent dans le Christ, et versé dans nos cœurs par l'Esprit Saint. Le progrès du Royaume du Christ dans le monde est proportionnel à l'augmentation de cet amour dans le cœur des hommes (GS 38-39).

2) Le progrès terrestre (scientifique, technologique et culturel) est différent du progrès du Royaume du Christ. L'augmentation du savoir scientifique et technologique, et même des niveaux plus élevés de culture ne se traduisent pas nécessairement en un amour plus grand et plus pur. La science et la technologie sont ambivalentes et, aux mains de pécheurs, peuvent servir des buts démoniaques de destruction de l'humanité de l'homme, et même de destruction du monde (GS 35,37).

3) Cependant, dans la mesure où ce progrès terrestre promeut un ordre meilleur de la société et une humanité meilleure, à la fois dans sa dimension personnelle et sociale (« ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté »), il est d'une importance vitale pour le Royaume. Toutes ces valeurs et tous les fruits de la nature et de notre travail « nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés » dans la consommation eschatologique (GS 39).

4) Les structures politiques, sociales et économiques injustes sont une menace et un obstacle à la vraie destinée de l'homme et, en conséquence, elles doivent être changées, mais par des moyens justes²⁰.

²⁰. *Instruction Libertatis Conscientia* : Sur la liberté chrétienne et la libération, (notée LC par la suite) de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1986, qui développe l'*Instruction Libertatis nuntius, sur quelques aspects de la « Théologie de la Libération »* 6 août 1984.

5) La vraie libération doit commencer avec la conversion des cœurs par l'acceptation de la grâce transformante de Dieu. Sans conversion des cœurs, sans re-création intérieure de l'homme dans l'Esprit Saint, aucun changement structurel dans la société ne produira de vraie libération (*LC 23, 27, 31*).

6) Les structures sociétales injustes peuvent mettre en péril et restreindre la liberté humaine, mais ne peuvent pas complètement la détruire, en particulier, la liberté de se garder du péché, et la liberté d'aimer Dieu et son prochain. En fait, toute souffrance qui trouve sa cause dans ces structures et qui est endurée par amour nous fait prendre part à la Passion du Christ à travers laquelle l'amour de Dieu et du prochain peut grandir jusqu'à l'héroïsme (*LC, 52, 99*).

7) Nous pouvons et nous devons améliorer les structures économiques et sociales, mais toutes ces structures demeureront imparfaites et aucune d'entre elles ne sera la pleine expression du Royaume de Dieu qui demeure un don eschatologique plutôt qu'un accomplissement terrestre (*LC, 32, 64*).

La meilleure illustration de la manière dont le progrès humain véritable, « fruit du travail des hommes », sera repris dans le Royaume de Dieu, se trouve dans l'Eucharistie. Le pain et le vin représentent nous-mêmes et tout le travail par lequel nous essayons de vivre dans ce monde et de le rendre meilleur. Le pain et le vin sont des éléments nécessaires à la Messe, et pourtant, ils sont en eux-mêmes des éléments périssables et terrestres. Ils doivent être offerts à Dieu afin d'être ontologiquement transformés, transsubstantiés, en Corps et Sang du Christ par le don gratuit que Dieu nous fait de la consécration. Ainsi, la réalité ultime de l'Eucharistie est le don de Dieu, Jésus Christ dans sa réalité divine et humaine, dans son Corps crucifié et ressuscité. Pourtant, ce don ne peut avoir lieu sans le « fruit du travail des hommes », sans les éléments que sont le pain et le vin, que l'homme a préparés pour la Messe. D'une manière analogue, le Royaume, même dans sa réalité définitive et finale sera un pur don de Dieu, mais le progrès humain doit le précéder et le préparer. Néanmoins les deux ne sont pas commensurables, le don de Dieu n'est pas le résultat du travail de l'homme offert à Dieu (*GS 38 et Sollicitudo Rei Socialis, 48*).

8) La transformation des structures sociétales demeure la tâche des laïcs plutôt que celle de la hiérarchie de l'Église. Rejeter cette distinction nous mènerait à ignorer l'autonomie relative des réalités séculières (États, politique...) et nous mènerait, finalement, à la sécularisation du sacré et à la sacralisation idolâtre du séculier (*GS 42, 43*).

5. La consommation eschatologique la catholicité de l'Église

La catholicité de l'Église s'étend aussi à l'univers entier, y compris au monde matériel. Ce thème, cependant, n'a pas été étudié par le Concile et nous devons donc extraire nos réflexions de preuves bibliques et de la tradition patristique²¹. L'humanité pleinement rachetée et glorifiée sera capable de remplir sa vocation : servir de lien (*syndesmos*, comme Maxime le Confesseur l'appelaient) entre le monde spirituel et le monde matériel de façon à ce que la Création puisse être unie au Christ et que le Christ puisse la présenter comme don à son Père. Cependant, la Révélation dit fort peu de choses sur la forme et le rôle qu'aura le monde matériel à la fin des temps²². Nous trouvons seulement quelques textes qui font référence à cette question : « Ce sont de nouveaux cieux et une terre nouvelle que nous attendons selon sa promesse, où la justice habitera²³ ». Cette image des « nouveaux cieux et d'une terre nouvelle » ne désigne pas en premier lieu le monde matériel mais symbolise plutôt le Royaume de Dieu, réalisé en plénitude, auquel la nouvelle forme de l'univers matériel ne servira que de « décor cosmique ». Le Nouveau Testament, suivant la tradition prophétique, ne peut envisager l'état final sans une nouvelle création matérielle. Hommes et femmes sont appelés à ressusciter dans un nouveau corps spiritualisé qui est néanmoins un vrai corps, et nécessite un environnement matériel qui lui corresponde : « Le premier ciel et la première terre ont disparu » (*Apocalypse* 21,1). Cette phrase souligne la différence entre l'ancienne et la nouvelle création. Pour autant, cette discontinuité ne peut signifier une destruction complète de notre monde et une nouvelle création *ex nihilo*, l'émergence d'un nouvel univers à partir de rien. Le Corps du Christ ressuscité et le corps glorifié de Marie garantissent que les éléments matériels de notre univers seront pris en compte dans le monde nouveau. Le Corps du Christ ressuscité et transformé par rapport à son corps terrestre est le fondement et le prototype de la nouvelle création destinée à être achevée à la fin des temps.

21. Par exemple, *GS* 39 n'affirme guère plus que le fait que la consommation du Royaume de Dieu inclura des cieux nouveaux et une terre nouvelle.

22. S. LYONNET, « La Rédemption de l'univers » in *Lumière et vie* 48, juin-août 1960, p. 55 ; P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'Hymne de l'univers*, Seuil, 1961.

23. 2 *Pierre* 3,13 ; voir aussi *Actes* 3,21 ; *Romains* 8,19 ; *Apocalypse* 21,1 et *Isaïe* 66,22 ; voir aussi *GS* 39.

Au-delà de cela, il n'y a guère d'éléments sur la forme et la fonction de ce nouveau monde matériel dans les Écritures. Cependant, en réfléchissant sur les données disponibles à la lumière de la totalité du mystère chrétien, nous pouvons espérer gagner des intuitions plus profondes à ce sujet.

L'humanité est l'apogée de l'évolution du monde matériel : dans notre réalité spirituelle, nous transcendons l'univers matériel, mais par nos corps, nous y appartenons. Ainsi, nous ne pouvons atteindre la perfection sans la rédemption de nos corps, et nos corps requièrent un environnement matériel adapté. Mais que signifie « la rédemption » en ce qui concerne la matière ?

Comme conséquence de nos péchés, un conflit est né entre les hommes et la nature : au lieu de développer le potentiel total du monde matériel, nous en avons mal utilisé pour poursuivre des desseins mauvais (*Romains* 8,19). De la première pierre jetée à une victime innocente à la destruction d'Hiroshima et Nagasaki par des bombes nucléaires et la destruction présente de l'environnement, nous avons régulièrement utilisé les pouvoirs de la nature à des fins mauvaises. Le progrès de la civilisation (qui a également atteint de nombreux objectifs louables) s'est accompagné inextricablement d'une destruction croissante de la nature. Cependant, alors que le monde matériel devenait un outil pour nos péchés, il est aussi devenu un instrument de punition de nos péchés. Depuis la Chute, la nature ne s'est pas contentée de nous servir ; nous avons aussi eu à la soumettre, au prix de luttes constantes ; à de multiples reprises, la nature a menacé notre bonheur et notre existence elle-même²⁴.

La Chute a aussi affecté notre vision de la Nature comme lieu de la Révélation. Plutôt que d'être un signe à travers lequel Dieu nous révèle sa puissance, sa sagesse et sa gloire, l'univers est devenu un piège pour le pécheur, puisque nous pouvons aisément être submergés par sa puissance et son charme. L'homme a adoré le soleil, la lune, les étoiles et la terre-mère ; ensuite, dans un stade de plus grande sophistication, nous avons doté la nature tout entière des attributs de la divinité. Le panthéisme et l'adoration de la nature sous diverses formes semblent aussi largement répandus aujourd'hui qu'ils l'étaient dans les temps anciens.

24. Ce n'est pas que si nous n'étions pas pécheurs, nous ne subirions aucun tremblement de terre, aucune sécheresse, ou aucune autre catastrophe naturelle. Mais leur impact sur l'existence humaine ne se mesurerait ni en souffrance ni en malheur.

Dans l'état eschatologique, nous espérons que, de même que l'Esprit du Christ transformera nos corps mortels à l'image du corps glorifié du Christ, il changera également notre monde matériel en un « digne habitat » pour l'humanité ressuscitée. La nature ne sera plus détruite par des hommes et des femmes poursuivant de mauvais desseins, et elle ne menacera plus leur vie et leur bonheur. La paix entre l'humanité et la nature, telle qu'elle existait au Paradis, sera restaurée. Le monde matériel nous servira et, à travers nous, il sera associé au Christ.

La beauté et les mystères de la nature n'entraveront plus notre vision du Créateur. Au contraire, elle deviendra pleinement transparente au Christ, à travers qui elle a été créée, et au Père, qui est sa source première, et son but final. Deux analogies éclaireront plus avant ce rôle du nouveau cosmos.

Nous empruntons la première à l'union du corps et de l'âme en l'homme. Au cours de notre vie terrestre déjà, le corps est l'expression de notre âme. Pourtant, son unité substantielle avec l'âme n'abolit pas sa réalité matérielle ; au contraire, la matière atteint sa forme d'organisation et de complexité la plus haute, en tant, précisément, qu'expression de l'esprit humain. Si l'esprit humain fini peut élever la matière à un niveau plus élevé d'existence sans en supprimer la nature matérielle, combien plus l'Esprit de Dieu sera-t-il capable d'unir le monde matériel au Christ à travers l'humanité, de manière à le rendre le plus parfait possible ?

Les sacrements fournissent une analogie plus précise encore, puisqu'ils préfigurent la fonction des éléments matériels dans l'état eschatologique. Dans les sacrements, les éléments matériels (eau, huile, pain et vin) deviennent partie prenante d'un acte symbolique et, comme tels, ils communiquent et manifestent (à ceux qui ont la foi), l'action d'adoration et de sanctification du Christ. Cela intervient le plus radicalement dans l'Eucharistie. Le pain et le vin de l'Eucharistie ne deviennent pas simplement vecteurs de l'action du Christ (comme, par exemple, l'eau dans le Baptême), mais sont changés en Corps et Sang du Christ. Dans cette transformation, le monde matériel atteint sa perfection la plus haute : la réalité matérielle du pain et du vin eucharistiques n'est pas annihilée par la consécration pour être remplacée par la présence du Christ, mais plutôt, leur réalité empirique devient le signe effectif de la présence personnelle et réelle du Christ. Nous devons parler d'une transformation en substance des éléments eucharistiques parce que leur réalité matérielle entière est épuisée dans le fait de devenir signes effectifs du Christ, dans le fait de désigner le Christ, et dans le fait de nous Le communiquer

THÈME _____ **Roch Kereszty**

comme une nourriture sacrificielle. Pour cette raison, l'Eucharistie est sans aucun doute la meilleure analogie du monde à venir, parce qu'il s'agit de sa réalisation initiale. Le nouvel univers dans lequel le Christ sera « tout et en tous » (si l'on transpose les mots de Paul, à propos de la situation présente, en *Colossiens* 3,11, au niveau de l'eschatologie où ils seront pleinement réalisés) peut être conçu – avec Teilhard de Chardin – comme l'extension à l'ensemble du cosmos d'une présence eucharistique dévoilée. À l'étape actuelle de l'histoire du Salut, « les espèces » que sont le pain et le vin consacrés désignent, mais aussi voilent, la présence du Christ. À la fin des temps, quand la totalité de l'univers matériel sera transformée par le Christ, comme une extension (atténuée) de Son corps glorifié, il ne nous cachera plus Sa gloire. Nous verrons Sa présence manifestée dans la totalité du cosmos, et nous en serons tous irradiés. Dans cet acte de manifester et de communiquer le Christ, et à travers le Christ, de manifester et communiquer Dieu lui-même, le monde matériel se transcendera et atteindra la perfection ultime que Dieu a voulue pour lui de toute éternité. Alors, bien sûr, non seulement les Cieux mais aussi la terre seront remplis de la gloire de Dieu et la catholicité de l'Église des Cieux sera consommée²⁵.

(Traduit de l'anglais par Alyette de Béru.
Titre original: Catholicity and the Mission of the Church)

Roch Kereszty, o. cist., né en Hongrie en 1933, enseigne la christologie, l'ecclésiologie et les sacrements au monastère cistercien et à l'Université de Dallas, Texas. Dernier ouvrage: *Jesus Christ. Fundamentals of Christology*, 3^e éd., New York, 2011.

25. Cette dernière section est empruntée, quoique légèrement révisée, à mon livre *Jesus Christ. Fundamentals of Christology*, New York, Alba House, 3^e éd., 2011, p. 439-442.

Olivier de BERRANGER

Devenir catholique : Newman

Prémises « évangéliques »

On s'accorde à voir le point de départ de l'itinéraire religieux de John Henry Newman en 1816, année qu'il appelle lui-même celle de sa « conversion ». Il a quinze ans, et, à la suite de la cessation de paiement de la banque paternelle, il reste l'hôte de son collègue à Ealing durant tout l'été. Les livres que lui propose dans sa solitude forcée « un excellent homme », le pasteur Walter Mayers, professeur méthodiste, sèment en lui les germes d'un « grand changement » dans ses « pensées ». Il ne cessera d'en démêler les fils au cours des années suivantes, comme étudiant puis professeur et *tutor* à Oxford, jusqu'en 1833, année où se situe le début du « mouvement tractarien ». Il écrit dans la première page de son *Apologia* : « Je fus accoutumé dès mon enfance à trouver une grande joie dans la lecture de la Bible ; mais je n'eus pas de convictions religieuses bien établies avant l'âge de quinze ans.¹ »

Sur les « convictions » qui naissent dans le cœur de l'adolescent, il n'est que de consulter les auteurs, « tous de l'école de Calvin », dont Mayers lui communiqua les ouvrages. Même si, avec le temps, Newman prendra de la distance avec eux, il reconnaîtra sa dette à leur égard jusqu'à la fin de sa vie, comme en témoigne encore une

1. *Apologia pro vita sua* (1864), trad. fr. L. Michelin-Delimoget, *Ad Solem*, 2003, 115[105]. Les pages entre crochets renvoient à l'édition anglaise, Longmans, Green and Cie, 1868-1881. Sauf avis contraire, les pages signalées entre parenthèses dans le texte sont celles de ce livre.

lettre de 1887 au Secrétaire de la Société évangélique : « Je ne veux pas mettre fin à cette correspondance sans témoigner de mon amour sans artifice et de mon attachement à l'Église catholique romaine. Je ne suppose pas que vous en doutiez. Et si je voulais exposer les motifs de cette consécration totale et absolue, que devrais-je et que pourrais-je en dire, sinon ces grandes et éclatantes vérités que j'ai apprises dès mon enfance dans la doctrine évangélique, et que j'ai trouvées gravées en mon cœur avec une vigueur nouvelle et toujours croissante dans la Sainte Église romaine ? Cette Église a complété la simple foi évangélique de mes premiers maîtres, mais elle n'en a rien obscurci, atténué ou affaibli.² »

Dans l'ordre où lui-même mentionne les quatre auteurs « évangéliques » que le jeune homme lut avec passion à Ealing, le premier et le plus ambigu est William Romaine (1714-1795), théologien de la « persévérance finale », celle-ci comprise comme conséquence de la doctrine calviniste de la prédestination des élus. Newman, tout en affirmant qu'il devait abandonner cette croyance par degrés, reconnaît qu'elle le confirma définitivement dans une « évidence absolue et lumineuse » : « moi-même et mon Créateur » (121 [109]). À Oxford, un jour de 1827 où l'ancien prévôt d'Oriel, Edward Copleston, croisait Newman qui faisait les cent pas, il lui cita de mémoire la parole de Cicéron reprise par saint Ambroise et Guillaume de Saint-Thierry : « *Nunquam minus solus, quam cum solus* » (141 [119]). Si Newman aimera citer cette sentence, c'est que, tout en ayant abandonné la « détestable doctrine » de la persévérance finale, son « esprit ermite » se reconnaissait pleinement dans cette solitude de la conscience face à Dieu, que la lecture de Romaine lui avait permis de « réaliser ».

Le second auteur est Thomas Scott, à qui Newman confesse « humainement parlant » devoir « presque son âme », et dont le livre *La Force de la vérité* se trouvera encore sur son bureau à Birmingham au moment de sa mort. Scott y racontait comment, parti de principes unitariens, il s'était converti au mystère trinitaire au cours de son ministère pastoral. « Ce fut lui qui, le premier, fixa profondément dans mon esprit cette vérité fondamentale », écrit l'auteur de l'*Apologia* (123 [110]). Il n'est donc pas surprenant qu'au sortir de son expérience spirituelle d'Ealing, l'étudiant oxonien prît le temps de fonder dans les Écritures le Symbole

2. Lettre du 24 février 1887 à G. T. Edwards, in : *Pensées sur l'Église*, trad. A. Roucou-Barthélémy, Paris, Cerf, 1956, p. 281.

*Quicumque*³, attribué à saint Athanase, auquel tout anglican fervent, qui pouvait le réciter dans son *Prayer Book*, était attaché. C'est bien là le « dogme défini » dont l'adolescent était convaincu avoir reçu une vive lumière dans sa conscience.

Newman mentionne enfin deux autres ouvrages, qu'il lut simultanément, et dont les thèmes eurent, pour sa pensée et son histoire, une fécondité antinomique. Le premier était l'*Histoire de l'Église* de Joseph Milner, le second une longue dissertation de Thomas Newton sur « les prophéties ». Milner le « subjuga », selon son propre terme, à cause des « longs extraits de saint Augustin, de saint Ambroise et des autres Pères » : « Je les lus, en y voyant l'expression même des premiers chrétiens » (126 [111]). Newton lui inculqua avec une force singulière le préjugé anti-romain courant dans l'Église d'Angleterre, au point de le convaincre que « le pape était l'Antéchrist prédit par Daniel, saint Paul et saint Jean » (126-127 [111]).

Entre critique et pensée *High Church*

Lorsque Newman passera de son statut d'étudiant à celui de *fellow* puis *tutor* à Oriel en 1822, l'élève brillant côtoya les meilleurs universitaires d'Oxford. Même s'il continue de s'instruire dans des livres, il commence, à leur contact, à émerger de sa chrysalide « évangelique ». Il s'agit particulièrement d'Edward Hawkins et de Richard Whately. Ce seront des épreuves personnelles qui le conduiront, cinq ans plus tard, à s'inquiéter sur le risque de devenir, dans le sillage des *noétiques* d'Oriel, un « libéral ». C'est alors qu'il se rapprochera d'autres collègues, Edward Pusey, John Keble, Richard Hurrell Froude, qui deviendront ses amis, et, avec lui, à partir de 1833, les protagonistes du « mouvement tractarien ».

De Hawkins, prévôt d'Oriel, qui mit entre ses mains le *Traité sur la prédication apostolique* de John Bird Summer, Newman retient que la source du « salut » n'est pas d'abord à chercher dans la « conversion », mais dans la « régénération baptismale ». Grâce à un sermon du prévôt, il eut l'intuition du principe doctrinal de la « tradition », selon lequel le *Credo* permet d'interpréter les vérités comprises dans « le style » des Écritures, lequel les révèle et les voile en même temps. En 1823, le jeune Newman a été initié au sens de

3. Le symbole *Quicumque* (appelé ainsi, de son premier mot, « Quiconque veut être sauvé ») remonte sans doute à la fin du V^e siècle. Il est en usage dans la liturgie romaine comme dans la liturgie anglicane (voir *DS* 75-76).

«la succession apostolique» par William James, tandis que la lecture de l'*Analogy* de Joseph Butler le familiarisait avec le «principe économique et sacramentel», que son étude des Pères, spécialement les alexandrins, ne cessera de confirmer et d'élargir.

De Whately, Newman déclare : «Il ne m'a pas seulement appris à penser, mais à penser par moi-même» (134 [115]). Du point de vue religieux, il dit lui devoir le sens de «l'existence de l'Église en tant que corps vivant et substantiel» (135 [116]), et d'avoir «fixé en lui» l'idée de l'autonomie du gouvernement ecclésiastique par rapport à l'État, à l'opposé de la subordination de l'Église à celui-ci enseignée par Thomas Eraste. Cependant, prenant conscience qu'à l'école de ce penseur critique, il tendait à «préférer la perfection intellectuelle à la perfection morale» (138 [116]), Newman, en 1827, prit du recul par rapport à son mentor.

En 1823, Newman se lia d'amitié avec Edward Bouverie Pusey. À peine plus âgé que lui, celui-ci partit aussitôt compléter ses études en Allemagne d'où il devait revenir deux ans plus tard et publier un ouvrage sur «la cause du rationalisme dans la théologie allemande». D'esprit profondément religieux, il enseignera l'hébreu et acquit à Oxford une autorité intellectuelle qui forçait le respect. Plus que d'une influence de l'un sur l'autre, il faut parler d'admiration réciproque. Le rapport de Newman à John Keble, «le saint de l'anglicanisme», est d'un autre ordre. Devenu catholique, Newman dira qu'avec *The Christian Year*, en 1827, Keble, avec «l'heureuse majesté» de son génie poétique, avait «donné à l'Église anglicane l'apparence du catholicisme⁴». Keble renforça en lui l'influence reçue chez Butler : «...le système sacramentel, au sens large de ce mot : c'est-à-dire la doctrine suivant laquelle les phénomènes matériels sont à la fois les types et les instruments de réalités invisibles, doctrine qui embrasse, outre ce que les anglicans croient des sacrements proprement dits, l'article de la "communion des saints", dans toute son étendue, et aussi les mystères de la foi» (146 [120]).

De deux ans plus jeune que Newman, Richard Hurrell Froude, élève de Keble, se montra tout d'abord réticent, en 1826, avant d'entrer dans une expérience de grande amitié avec lui. Il avait cru subodorer chez Newman quelque relent de «libéralisme»... Enjoué, volontiers provocateur, ce fils d'un archidiacre de la Haute Église, qui devait mourir prématurément en 1836, anticipe – au moins partiellement et avec quelque excès – le parcours ultérieur de Newman : «Il professait ouvertement son admiration pour l'Église de Rome et sa haine

4. *Essays Critical and Historical*, Longmans, 1871, vol. II, p. 441.

pour les Réformateurs. Il exultait à l'idée d'un système hiérarchique, d'un pouvoir sacerdotal et d'une entière liberté pour l'Église. Il était plein de mépris pour la maxime : «La Bible et la Bible seulement est la religion des protestants», et il s'enorgueillissait d'accepter la tradition comme l'instrument principal de l'enseignement religieux. Il avait une haute et sévère idée de l'excellence intrinsèque de la virginité, et il en considérait la Sainte Vierge comme le modèle suprême. Il éprouvait un profond plaisir à penser aux saints, il avait une vive estime de l'idée de sainteté, de sa possibilité et de sa grandeur ; et il était plus que disposé à admettre grand nombre de miracles des premiers siècles et du Moyen Âge. Il adoptait le principe de la pénitence et de la mortification. Il avait une profonde dévotion à la Présence réelle, en laquelle il avait une ferme croyance. Il était puissamment attiré vers l'Église médiévale, mais non vers l'Église primitive» (154 [126]).

Lorsqu'à l'issue de son fameux périple en Sicile, commencé avec Froude, Newman rentre en Angleterre le 9 juillet 1833, lui-même, Keble, Froude, puis Pusey et quelques autres vont connaître et déployer «l'éveil spirituel d'événements spirituels⁵». Il est temps d'interroger l'orientation «catholique» du Mouvement d'Oxford, né avec le discours des Assises prononcé par Keble le 14, lequel fut publié peu après sous un titre qui, en creux, exprimait déjà l'exigence de renouveau radical des tractariens : «L'Apostasie nationale».

La « catholicité » des tractariens

Curé de Sainte Mary d'Oxford, la paroisse universitaire, Newman avait entrepris la lecture systématique des Pères de l'Église en 1828. Son premier livre, publié en 1832, portait sur l'histoire des doctrines christologiques avant Nicée. Sachant l'ampleur de son influence personnelle sur les leaders du Mouvement, on peut s'attendre à un puissant écho de ce double labeur, non seulement dans les quelques trente *Tracts for the Times* – sur quatre vingt-dix – qu'il rédigea personnellement entre 1833 et 1841, mais sur cet ensemble de brûlots adressés tantôt au clergé anglican de toutes tendances, tantôt au «peuple». D'ailleurs, avec Keble et Pusey, Newman lancera, une *Library of the Fathers* en 1838, soit un siècle avant notre collection des *Sources chrétiennes*.

5. Newman, *Prospects in the Anglican Church in British Critics*, avril 1839. Voir *Essays Critical and Historical*, vol. I, p. 271.

Les Pères ne sont pas l'unique source des *Tracts*. Outre la sainte Écriture, commentée spirituellement, leurs auteurs veulent rendre le goût de la sainte Liturgie aux ministres ordonnés. Ils rappellent l'aspect normatif du *Prayer Book* et des rituels, à l'encontre de toutes les « altérations » d'une liturgie formaliste, étriquée, banalisée. En 1836, le *Tract 75*, long commentaire du Bréviaire romain par Newman, qui l'avait trouvé au chevet de son ami Froude mourant, sera un succès de librairie. L'année suivante, Pusey, dans le *Tract 81*, n'hésitera pas à appeler l'attention des hommes d'Église sur l'aspect « sacrificiel » de l'eucharistie, trop oublié et pourtant prégnant dans les sources primitives et enseigné par « les meilleurs théologiens anglicans ».

En effet, quand les tractariens parlent de la *Catena Patrum*, c'est aux théologiens anglicans qu'ils se réfèrent. Ils font surtout appel aux *Caroline Divines*, évêques et théologiens du XVII^e siècle loyaux à la couronne sous les règnes de Charles I^{er} et Charles II, désireux eux-mêmes de démontrer le caractère « catholique » de la Réforme dans l'Église d'Angleterre. Tout l'art des auteurs des *Tracts* sera alors d'établir, contre les « réductions » protestantes et les « exagérations » romaines, que l'Église anglicane est fidèle à l'antiquité, qu'elle est la *Via Media*.

Il y avait dans cet « éveil spirituel » un élan dont Newman lui-même a récapitulé les principes internes dans l'*Apologia*, qui échappait à ses protagonistes. Si certaines nuances de point de vue pouvaient éventuellement les distinguer les uns des autres, ils étaient unis pour lutter contre la tendance envahissante du « latitudinarisme » de la *Broad Church*, nous dirions aujourd'hui du relativisme. C'était le « principe dogmatique ». C'est pourquoi tant de pages des *Tracts* sont consacrées à la *succession apostolique*, celle-ci permettant de fonder l'authenticité de la *tradition apostolique* dans une Église visible. Principe du dogme et principe sacramentel étaient donc indissociables.

En publiant les *Tracts*, leurs auteurs avaient conscience de devoir secouer mille pesanteurs dans l'exercice du ministère, la vie de prière personnelle et publique du clergé et des fidèles, les rétrécissements subis dans la confession de foi de l'Église. Sans doute, le « troisième principe » du Mouvement paralysera longtemps Newman et ses amis. Il s'agissait de leur « antipapisme » et, en conséquence, d'un refus congénital des anglicans d'opérer à l'égard du concile de Trente ce qu'aujourd'hui nous appellerions, avec Benoît XVI, une « herméneutique de la continuité ».

Les tractariens se voulaient *apostoliques*. Pour eux, cette « note » de l'Église, inscrite dans le Credo de Nicée-Constantinople, n'avait rien d'un archaïsme réservé aux clercs. Revenir au sens de l'Église

des Apôtres et des Pères était une exigence de vie spirituelle, de communion vécue, de dévotion à la fois humble et puisée aux sources, d'un *éthos* chrétien, d'un accord entre dogme et existence, en un mot de *sainteté*. Bien des pages des *Tracts* anticipent, si l'on peut dire, le chapitre de la constitution du second concile du Vatican sur l'Église comme appel universel à la sainteté.

Qu'en était-il alors de l'*unité*? Pour les tractariens, «l'Église d'Angleterre» ne pouvait se comprendre que grâce à leur théorie des «branches». Dans le *British Critic*, en janvier 1840, Newman écrit encore un long article pour justifier cette théorie, article dont il reconnaîtra en 1871, dans une lettre à Keble, que cela avait été sa «dernière flèche» [contre Rome]⁶. Il y reviendra de manière synthétique dans l'*Apologia*, en se référant explicitement au *Tract* 71, que lui-même avait publié le 1^{er} janvier 1836 au sujet des «controverses avec les romanistes»: «De ces branches, il y en avait trois principales: l'une grecque, l'autre latine, et la dernière anglicane. Chacune d'elles avait hérité de l'Église primitive *in solido*, comme si elle lui appartenait en propre. Chaque branche était identique à l'Église primitive et indivise, et par là chacune se retrouvait en unité avec les autres. Ces trois branches s'entendaient *en tout*, sauf leurs erreurs accidentelles et récentes. Certaines de ces branches avaient conservé, avec tous leurs détails, des parties entières de la vérité et des pratiques apostoliques. D'autres branches ne les avaient plus, mais malgré cette négligence passée, elles pouvaient et elles devaient les reprendre. Ainsi le Moyen Âge appartenait à l'Église anglicane et surtout le Moyen Âge de l'Angleterre. L'Église du XII^e siècle était la même que celle du XIX^e siècle... Sauf les engagements que le *Prayer Book* et les Articles⁷ nous imposaient, nous pouvions respirer, vivre, agir et parler dans la même atmosphère que sous le règne d'Henry III... Nous devons donc être indulgents pour tout ce que Rome enseigne de nos jours, et pour ce qu'elle enseignait alors, sauf à faire entendre notre protestation. Nous pouvions hardiment accueillir ce que nous ne croyions pas nous-mêmes devoir adopter. Et lorsque nous étions au contraire obligés à une dénonciation énergique, nous devons le faire avec un sentiment de peine et non d'allégresse... Ce que les membres de la Société biblique faisaient en se fondant sur l'Écriture, nous pouvions le faire en prenant pour base l'Église... Ainsi, nous

6. L'article est repris dans *Essays Critical and Historical*, vol. II, p. 1-73. Sur «l'insuffisance d'une conception fédérative de l'unité» et la lettre à Keble, voir *Pensées sur l'Église*, *op. cit.*, p. 237-239, et *Ess. Crit.*, p. 74 et 89-92.

7. Les 39 articles de la foi anglicane en 1563.

avons un réel désir de coopérer avec Rome dans toutes les questions légitimes, si elle voulait nous le permettre, et si les lois de notre propre Église nous y autorisaient ; et nous trouvions qu'il n'y avait pas de meilleure marche à suivre pour aboutir à la restauration d'une doctrine pure et unique » (217-218 [169-170]).

Écrit près de vingt ans après sa conversion à l'Église romaine, cet exposé peut sembler irénique. Pourtant, il traduisait bien la théorie de l'unité sur laquelle se fondaient les tractariens. Ceux-ci, en puisant dans les *Caroline divines* les traits qui leur semblaient les mieux inspirés des Pères, cherchaient à nourrir ministres et fidèles et à montrer que leur Église était l'héritière de la *Catholica* des origines. Mais ils ne voulaient pas s'isoler pour toujours de Rome et de Constantinople. En cherchant à retracer l'idéal de la *catholicité* de l'Église indivise, ils en donnaient comme une sorte d'épure. Dans les meilleures pages de Newman en particulier, celle-ci visait non seulement le renouveau de l'Église anglicane mais celui de l'Église universelle dans ses trois « branches ». Mais ce qui devait affleurer peu à peu à la conscience de Newman et de ses plus proches amis, était la question de savoir si cette Église idéale avait jamais existé dans l'anglicanisme.

Le Surrender à Rome

En 1837 et 1838, Newman va donner deux séries de conférences qui confineront au génie théologique par leur façon de ressaisir des composantes antinomiques dans l'Église, frayant la voie d'un dépassement possible de leur interprétation protestante ou « romaniste ». Dans *L'Office prophétique de l'Église*, il élabore une vue originale de la Tradition : « épiscopale » à travers le magistère des conciles et les définitions autorisées du dogme dans l'histoire ; « prophétique », à travers l'âme des chrétiens, les coutumes populaires, les rites liturgiques, la prédication ou l'apport des laïcs à l'expression de la foi.

Dans ses *Conférences sur la Justification*, Newman creuse la thèse de Luther sur la souveraineté de la grâce dans la sanctification de l'homme pécheur. Pour le réformateur, la foi est un *surrender*, un abandon de tout l'homme à Dieu. Mais Newman montre comment cette vision, juste en elle-même, fondée chez saint Paul, est devenue dans le luthéranisme une « théorie montée en graine » qui, elle, est sans fondement : « La grâce seule, l'Écriture seule, la foi seule ». Sa critique se fait alors sévère, car, écrit-il, cette théorie protestante a « déréalisé » le christianisme. La justification y est conduite à ne plus

être qu'un « sentiment de satisfaction qu'inspirerait la miséricorde de Dieu » : piétisme et libéralisme se rejoignent ! Or, Newman le montre en citant expressément saint Augustin, la foi est l'œuvre du Ressuscité *en* nous. Le Père, le Fils et l'Esprit Saint viennent demeurer dans le baptisé (*Jean* 14,23). C'est l'Esprit qui nous régénère réellement, nous fait fils dans le Fils et nous rend capables d'obéir à la Loi, la « foi opérant par la charité » (*Galates* 5,6), selon l'enseignement du concile de Trente, que Newman adopte avec audace pour compléter les vues de Luther et non pour les exclure. C'est la porte ouverte à une sainteté possible de tout baptisé, offerte par l'Esprit. Nous ne sommes pas « justifiés » par une application *forensique*, extérieure, des mérites du Christ ni par des « mérites » que nous aurions acquis. Le Christ, source de grâce et de sainteté, vit en nous. Il n'est pas seulement l'Image gravée dans nos cœurs, mais une Présence vivifiante à laquelle la vie sacramentelle, la vie de prière, la conversion quotidienne et l'amour des frères permettent de puiser afin de devenir personnellement saints dans la communion à son Corps mystique.

Ces deux séries de conférences, publiées aussitôt, sont reçues par les lecteurs comme une pleine garantie de la *Via Media*, dont Newman est perçu comme le meilleur apologiste. Mais voici qu'en août 1839, l'année qui suit leur parution, les yeux de ce dernier tombent sur un article de la *Dublin Review*, signé Nicolas Wiseman, futur cardinal et archevêque de Westminster. Wiseman tentait d'y montrer la ressemblance des anglicans avec les donatistes⁸. Newman n'est pas convaincu par l'argument. Mais lui-même étudie alors le monophysisme⁹, ce qui a déjà provoqué chez lui un certain trouble : « Un matin, je crus reconnaître dans ma glace le masque du vieil Eutychès ». Ce qui accroît sa perplexité dans l'article de Wiseman, c'est surtout une citation de saint Augustin : *Securus judicat orbis terrarum*. Quand l'Église universelle donne son assentiment à une vérité de foi, celle-ci devient infaillible. Ce critère d'unité ou de séparation à l'intérieur de la *Catholica* commence à ébranler la conviction newmanienne d'une Église anglicane « catholique ».

Newman, au sommet de sa réputation, va alors se trouver de plus en plus « sur son lit d'agonie » dans l'Église d'Angleterre. La grande question, c'est de savoir comment une « Église nationale » peut

8. À l'époque de saint Augustin, les donatistes considéraient comme non valides les sacrements conférés par des évêques qui avaient failli durant la persécution sous Dioclétien.

9. Le monophysisme (V^e siècle), dont le représentant connu est Eutychès, prétend, contre le concile de Chalcédoine, que le Christ n'a qu'une nature (divine).

prétendre maintenir la communion avec l'*orbis terrarum*. Newman commence à se demander si Athanase ou Ambroise ne se seraient pas sentis davantage chez eux dans l'Église catholique, parmi les pauvres et les illettrés, que dans son Église à lui, fût-elle bardée d'universitaires. Ses doutes vont grandir avec les suites de la publication du Tract 90, en 1841, où il cherche à démontrer que les 39 Articles du *Prayer book* peuvent échapper à une interprétation protestante. Coup de tonnerre ! On l'accuse d'adhésion larvée à Rome.

La lutte intérieure va encore durer deux ans et demi. Après avoir publié une rétractation de ses attaques anti-romaines, il cherche à fonder positivement son attrait de plus en plus prononcé pour l'Église de Rome. Ce sera son labeur acharné sur « le principe du développement » : « Je vis que le principe du développement expliquait non seulement certains faits, mais qu'il était lui-même un phénomène philosophique remarquable, donnant son caractère à toute l'évolution de la pensée chrétienne. Ce principe pouvait être discerné depuis l'origine de l'enseignement chrétien jusqu'à nos jours et donnait à cet enseignement une unité et une individualité. C'était en quelque sorte un instrument de vérification dont l'Église anglicane ne disposait pas : on pouvait, grâce à lui, prouver que la Rome moderne était en vérité ce que furent jadis Antioche, Alexandrie et Constantinople, exactement comme une courbe mathématique a sa propre loi et sa propre formule » (373 [290-291]).

Ce n'est qu'à l'automne 1845 que ce chercheur de vérité, s'étant résolu à « la séparation des amis », profitera du passage à Londres du passionniste italien Domenico Barberi, pour se confesser humblement à lui et être reçu dans l'Église romaine le 9 octobre. Il n'avait pas éprouvé le besoin d'achever son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, tant il était sûr désormais d'embrasser « la plénitude catholique ».

Une fois « le port atteint », on sait que les épreuves qu'eut à subir Newman dans l'Église catholique ne manquèrent pas. Elles ébranlèrent parfois sa sérénité, mais jamais sa « certitude » d'avoir obéi à sa conscience en 1845, en accord profond avec l'Esprit Saint, « conscience de l'Église ». En le créant cardinal en 1879, Léon XIII reconnut enfin l'orthodoxie de sa pensée. En le béatifiant le 19 septembre 2010, Benoît XVI nous l'a donné en intercesseur.

Olivier de Berranger, évêque émérite de Saint-Denis, a rejoint la communauté du Prado. Principales publications : *La politique, 15 questions à l'Église* (propos recueillis par Vincent Villemainot), Plon/Mame, Paris, 2003 ; *L'Évangile selon Saint Jean*, Parole et Silence (2007) ; *Par l'amour de l'invisible* Ad Solem, Paris, 2010.

Pierluigi FIORINI

L'Église, peuple du pardon

Remarques sur la catholicité de Manzoni

1. Images d'un peuple

Le parcours littéraire d'Alessandro Manzoni (1785-1873) peut se décrire, dans une large mesure, comme une tentative passionnée pour mettre en œuvre un caractère authentiquement populaire. Pour cela, Manzoni a accompli des entreprises titanesques : il a construit un élément choral tragique, il a repris la tradition hymnologique, quasiment absente de la poésie italienne, il a créé le genre romanesque¹, et la langue qui lui était propre. Mais cette recherche passionnée laissa Manzoni insatisfait : il ne parvenait pas à créer un genre qui comble ses exigences de vérité, ses aspirations linguistiques, et semble-t-il, sa volonté de donner la parole au peuple².

D'où provenaient de telles exigences ? On indique en général un passage du *Discours sur quelques points de l'histoire lombarde en Italie* (1822) : "Si les recherches les plus philosophiques, et les plus exactes, sur l'état de la population italienne sous la domination lombarde ne pouvaient conduire qu'au désespoir de le connaître, cette seule démonstration serait déjà une des plus importantes et des plus riches pour la pensée que l'histoire puisse offrir. Une immense

1. En effet, *Les Dernières Lettres de Jacopo Ortis* (1802), roman par lettres d'Ugo FOSCOLO, relève plus, à strictement parler, du genre lyrique que du romanesque, ce que remarquait déjà, en 1870, le grand critique Francesco DE SANCTIS ; pour trouver d'autres romans italiens, il faut remonter au XVII^e siècle.

2. On verra en particulier Luca BADINI CONFALONERI, *Les régions de l'aigle et autres études sur Manzoni*, Peter Lang, Bern, 2005 (NdT).

multitude d'hommes, une série de générations qui passent sur la terre, sur sa propre terre, sans être regardée, sans laisser trace, c'est un triste, mais ô combien prodigieux, phénomène ; et les raisons d'un si grand silence peuvent permettre des enquêtes bien plus importantes que de nombreuses découvertes factuelles.³

L'immense multitude des hommes qui passe sur la terre n'a, pour Manzoni, rien d'abstrait ni d'impersonnel : ce sont des hommes et des femmes qui ont eu des visages, des métiers, des sentiments ; des enfants avec leurs jeux, leurs peurs et leurs joies, c'est l'humanité dans ses diverses conditions, telle qu'elle apparaît dans l'« Hymne sacré » *La Pentecôte* (1812). Les pages du roman surtout, mais aussi celles des tragédies, révèlent que la conception de l'histoire de Manzoni est ainsi, complètement tendue vers la vie des hommes : les grands événements y arrivent exactement comme dans leur existence, comme un écho lointain.

Il ne s'agit pas seulement ici du caractère extrêmement cohérent de la pensée manzonienne, chez qui les éléments philosophiques, poétiques, religieux s'appuient et se renforcent réciproquement, de sorte qu'il est assez artificiel de distinguer, par exemple, ce qui est romantique de ce qui est chrétien. Il s'agit plutôt de la manière intense dont il explore le caractère catholique, "ecclésial", de la "nation" : c'est tout à fait évident dans *Les Observations sur la morale catholique* (1834), où, tout en reconnaissant les mérites de l'*Histoire des républiques italiennes* de Jean de Sismondi (1807-1818) qu'il se prépare à réfuter, Manzoni remarque : « Il arrive trop souvent de lire, chez les historiens les plus admirés, des descriptions de longues périodes de temps, de successions de faits variés et importants, sans y trouver quasiment rien d'autre que la mutation que ces faits entraînent dans les intérêts et la misérable politique de quelques hommes : les nations étaient pour ainsi dire exclues de l'histoire.⁴ »

Pour Manzoni, l'Église est le lieu où s'exprime la pleine humanité de l'homme, dans toute sa richesse, elle est universelle, catholique, elle embrasse le peuple tout entier. Et sur un point Manzoni montre comment le précepte spécifique de l'Église catholique, le précepte dominical, répond à un besoin pleinement universel : "Le pauvre, courbé sur la terre, accablé par la fatigue, sans savoir si elle lui donnera sa subsistance, contraint fréquemment de mesurer son travail à un temps qui lui manque ; le riche, prompt le plus souvent à

3. A. MANZONI, *I Longobardi in Italia*, A. Di Benedetto (éd.), Turin, 1984, p. 184.

4. A. MANZONI, *Osservazioni sulla Morale Cattolica*, Cinisello Balsamo, 1986, p. 35.

passer le temps sans s'en apercevoir, entouré de choses que le monde lui prêche être le bonheur, et stupéfait à chaque instant de ne pas s'en trouver heureux, déçu des objets dont il espérait un plein contentement, [...] l'homme prostré sous le malheur, et l'homme enivré d'un heureux succès; l'homme tout occupé de ses affaires, et l'homme absorbé dans les abstractions des sciences; le puissant, le simple particulier, enfin tous, nous trouvons en chaque objet un obstacle à nous élever vers la Divinité, une force qui tend à nous attacher à ces choses pour lesquelles nous ne sommes pas créés, à nous faire oublier la noblesse de notre origine, et l'importance de notre fin. Et elle resplendit clairement, la sagesse de Dieu, dans ce précepte qui nous détache de nos soucis mortels pour nous rappeler à son culte, aux pensées du ciel; qui donne à l'homme inculte de consacrer tant de jours à l'étude la plus haute, et la seule nécessaire; qui sanctifie le repos du corps, et en fait l'image de ce repos éternel auquel nous aspirons [...] dans ce précepte qui nous réunit en un temple [...]. L'Église, conservatrice perpétuelle de ce précepte, prescrit à ses fils comment s'en acquitter de la manière la plus égale et la plus digne” (*La Morale cattolica*, cit., p. 101).

Cette citation est aussi intéressante pour une autre raison : l'Église accueille tout type de chrétien, de classe sociale variée et de n'importe quel âge, mais, surtout, des justes et des pécheurs. La fête de l'Église, de sa naissance de l'effusion de l'Esprit, et de sa présence parmi les peuples, c'est la Pentecôte : presque avec obstination, Manzoni veut énumérer les divers âges de l'homme, ses états de vie, pour montrer que la nouvelle liberté apportée à l'homme est “catholique”, “universelle”, que personne ne peut avoir la tristesse de se sentir exclu ni tourner le regard pour contempler une joie qui n'est pas la sienne. L'Esprit est invoqué afin de descendre réconforter ceux qui doutent, consoler les affligés, apaiser la colère, inspirer des pensées qui ne changent pas au moment de la mort. On demande à l'Esprit de consoler les malheureux, de calmer le violent, de procurer joie au pauvre, de susciter le sourire des enfants, de donner la chasteté aux jeunes filles, les joies cachées aux vierges consacrées, l'amour conjugal aux épouses, de guider la hardiesse confiante des jeunes, de soutenir les intentions des adultes, de susciter l'espérance chez le vieillard, de briller dans le regard du mourant.

Toutes ces images se trouvent présentes dans les œuvres de Manzoni. Ainsi, dans la tragédie d'*Adelchi* par exemple (1822), on voit les vierges consacrées accueillir Ermengarde, ou encore, dans la même pièce, le héros éponyme tourne sa pensée vers Dieu à la dernière heure et prend conscience du sens de la vie, qu'il révèle à son

père. Que dire aussi de certaines bonnes familles chrétiennes dans *Les Fiancés*, comme celle du tailleur qui accueille Lucia, rescapée de la terrible expérience avec l'*Innominato*, ou bien celle, généreuse, malgré son caractère particulier, de donna Praxède ? Expériences multiples, différentes, avec des personnages parfois gauches, ou proprement négatifs, parfois à peine esquissés accomplissant un geste de générosité. Des figures variées, appartenant toutes à l'Église, dont les frontières restent invisibles.

2. Ecclésiologie de l'évêque et du capucin face à la logique du monde

Parmi tous ses écrits, c'est dans deux endroits des *Fiancés* que Manzoni semble confier sa conception de l'Église : le dialogue entre le cardinal Frédéric et le misérable don Abbondio, qui réserve beaucoup de place à la conception du sacerdoce, et l'adieu du capucin don Christophe à Renzo, qui est aussi riche que toutes les autres pages que Manzoni a consacrées à l'Église. Mais la force extraordinaire de ces passages n'apparaîtrait pas avec toute sa portée s'il n'y avait pas dès le début du roman la déclaration de l'adversaire, de la thèse opposée, et cela par celui qui aurait dû le moins l'adopter. Devant les sinistres *bravi* de don Rodrigo qui le menacent, don Abbondio déclare avec déférence : "Mais messeigneurs sont trop justes" (chapitre I). Un concept de la justice que le curé articulera très bien au deuxième chapitre en parlant avec Renzo : "Il ne s'agit pas de tort ou de raison : il s'agit de force". Avec une lucidité différente, avec les yeux secs face à la mort, mais avec une signification identique, Adelchi affirme : "Une féroce / Force possède le monde, et se fait nommer / le Droit" (*Adelchi*, acte V, vv. 354-356). On ne peut nullement être surpris que la logique du monde soit celle-là – au fond, déjà Platon attribuait cette conception à Thrasimaque de Chalcedoine – et c'est fort à propos que se trouve désigné au début du roman cet adversaire contre lequel l'Église doit combattre. C'est ainsi en effet que le mentionne le cardinal Frédéric : en aucune façon l'Église ne possède une force à opposer à la force, ni ne la recherche. À don Abbondio était demandé l'amour qui est intrépide, non un courage spontané et naturel. Son devoir était l'amour, le lien merveilleux à l'intérieur de l'Église, qui inspira les "missionnaires espagnols à protéger le troupeau désarmé qui leur était confié [...] c'étaient des ministres de paix qui arrachaient la verge de la main des oppresseurs", comme le remarque Manzoni dans *Les Observations*

sur la morale catholique (cit., p. 116). À l'arrière-plan du discours du cardinal, les deux cités augustiniennes se dessinent : le monde exige un dévouement absolu à sa logique de force et de pouvoir, et on ne peut pas servir sa norme inique avec des doutes ou avec crainte. L'Église invite à l'amour, au sacrifice de soi pour le bien de l'autre, elle demande d'imiter le Christ. Le grand tableau reste à l'arrière-plan ; comme il arrive souvent chez Manzoni, c'est l'obligation morale qui émerge immédiatement. L'amour ensuite se manifeste dans une forme bien spécifique : "Qu'avez-vous fait pour eux ?" demande le Cardinal. L'Église est le lieu du souci de l'autre, de l'attention à son histoire. Au sujet de la tension entre la morale de système, acceptée par don Abbondio qui s'en fait le médiateur auprès de Renzo, et l'esprit authentiquement ecclésial du cardinal Frédéric, il faut rappeler les remarques d'Ezio Raimondi⁵ : « Le personnage est mis face à la réalité de l'intrigue à ses dépens et apprend quel est le destin d'un "pauvre" ("c'est une mauvaise chose que de naître pauvre, mon cher Renzo...") dans un monde où, lui explique tout de suite la vieille expérience de don Abbondio, "il ne s'agit pas de tort ou de raison", mais seulement "de force". La réplique est terrible, même si le contexte semble comique, d'autant plus que c'est un "prêtre" qui l'énonce, et que, comme l'enseignaient *Les Observations sur la morale catholique* dans une page capitale, "tout pouvoir injuste, pour faire du mal aux hommes, a besoin de coopérateurs qui renoncent à obéir à la loi divine". Renzo n'a pas, on le comprend, ces finesses de moraliste, finesses pour lesquelles, du reste, il faudra attendre que le cardinal Frédéric entre dans le récit.⁶ »

Raimondi attire aussi l'attention sur le fait que la vraie conclusion du roman se trouve aux chapitres XXXV et XXXVI, avec la conclusion de la formation de Renzo, son pardon définitif à don Rodrigo, l'adieu de frère Christophe, et la pluie purificatrice qui apportera la libération de la peste.

Le dialogue entre le capucin et Renzo est tout à fait essentiel, il touche aux questions fondamentales : à travers son intensité, il définit l'Église comme communauté du ciel et de la terre, comme lieu du pardon, du salut, de la responsabilité, et de l'attention envers les frères.

5. Né en 1924, Ezio Raimondi a enseigné la littérature italienne à l'Université de Bologne. On lui doit une édition annotée des *Fiancés*, Milan, 1988 (NdT).

6. E. RAIMONDI, *La ricerca incompiuta*, in *Il romanzo senza idillio*, Torino, 1974, p. 176.

L'adieu se produit avec les paroles suivantes. Renzo demande à frère Christophe, vieux et malade : "Oh, cher Père... ! nous reverrons-nous ? nous reverrons-nous ?" "Là-haut, je l'espère."

Il s'agit non seulement d'une réplique fondamentale qui fournit une clé de lecture pour le roman, qui trouve sa pleine réalisation dans ce mouvement entre terre et ciel, mais aussi de la consécration de cette relation qui lie l'Église itinérante sur la terre, et l'Église triomphante au ciel.

Mais il y a plus : l'Église est le lieu de la responsabilité et de la détermination. Le chrétien est celui qui ne peut jamais être indifférent, celui qui, par son propre choix, détermine le destin de son frère ainsi que le sien, et celui qui, par sa décision face à la réalité, décide si cette dernière est salut ou ruine, "punition ou miséricorde". Renzo arrive face à don Rodrigo dans le lazaret. Don Rodrigo est anéanti corps et âme par la peste. La présence de frère Christophe ne suffit pas à éloigner le modèle de la tragédie antique, où le héros peut exulter devant son ennemi humilié. Mais ici la tentation n'est pas seulement celle du triomphe inhumain face à l'ennemi qui a perdu son humanité. L'exigence est celle du pardon, pardonner, aimer, demande même frère Christophe, cette chose qui, sans connaissance, n'a plus figure humaine, et chez qui le mal moral s'est fait mal physique, démence, répugnance. Mais Renzo se voit rappeler que le pardon et l'amour ne sont pas seulement des gestes héroïques, ou de simples expressions de la vertu : ils sont la voie de sa responsabilité envers l'autre, et envers lui-même. "Cela peut être la punition, cela peut être la miséricorde. Le sentiment que tu éprouveras maintenant pour l'homme qui t'a offensé, oui, le même sentiment, Dieu, que toi aussi tu as offensé, l'aura pour toi ce jour-là. Bénis-le, et tu es béni. Depuis quatre jours il est là comme tu le vois, sans manifester nul sentiment. Peut-être que le Seigneur est prêt à lui accorder une heure de repentir ; mais Il voulait en être prié par toi. Peut-être veut-Il que tu l'en pries avec cette innocente [Lucie], peut-être la grâce tient-elle à ta seule prière, à la prière d'un cœur affligé et résigné. Peut-être le salut de cet homme, et le tien, dépend-t-il maintenant de toi, de ton sentiment de pardon, de compassion... d'amour !". L'Église, ainsi, se présente surtout comme lieu de l'attention réciproque, où chacun est gardien de son frère ; sur cela surtout se fonde la possibilité d'une Église peuplée de chrétiens largement imparfaits, précisément sur l'engagement de chacun et l'aide de ses frères, qui sont de vrais gardiens. Manzoni, comme il aime le faire, recherche la vérité par la morale plutôt que de compter sur la spéculation plus subtile. Même ce grand honneur, toutefois, le devoir d'être gardien du salut de son

L'Église, peuple du pardon

frère, est don, grâce offerte, non à tous cependant. Frère Christophe prévient Renzo : “Si je pouvais te mettre dans le cœur le sentiment qu’après j’ai toujours eu, et que j’ai encore, pour l’homme que je haïssais ! [...] (Dieu) te fait une grâce dont un autre était trop indigne”.

En ce lieu de douleur, le lazaret, où l’orage s’appête à s’abattre, le vieux frère, qui demande dans la prière de mourir en faisant quelque chose d’utile pour son prochain et qui présente déjà les signes de la peste, et le jeune homme, qui s’appête à épouser celle qu’il aime et à vivre sa propre vie, sont séparés par une différence plus radicale : Renzo peut pardonner, Dieu est miséricordieux au point de lui interdire la vengeance, qu’il n’a pas interdite au religieux. Est-ce un bouleversement qu’éprouve frère Christophe ? Il a préparé son disciple à accueillir ce qu’il n’a pas reçu lui-même ; dans l’Église, dans l’articulation entre les dons de Dieu et l’engagement humain, se réalise une mystérieuse richesse, qui, contemplée avec une foi insuffisamment pieuse, apparaîtrait d’une atroce beauté. Le vieux frère, avec une foi pleine de courage et de gratitude, sait contempler d’une façon limpide le mystère, de la même manière qu’il observe, sans regret stérile, le sentiment qui a accompagné sa vie, la marquant profondément. Christophe se concentre sur le sens le plus vrai, qui donne force et nourrit l’espérance : le modèle est Jésus qui nous demande d’aimer notre ennemi. Lui l’a aimé jusqu’à mourir pour lui. Arrivé avec son disciple au cœur vivant de l’Église, lieu du pardon et de l’engagement pour son frère, frère Christophe, qui est allé jusqu’à montrer à Renzo l’enracinement de cette dernière dans la Croix, a l’ultime consolation d’être témoin du pardon que Renzo accorde, grâce à ses enseignements, le pardon, signe vivant de l’amour universel qui constitue l’Église.

(Traduit de l’italien par Alexandra Fricker.

Titre original : La Chiesa popolo del perdono e della decisione.

Note sulla cattolicità del Manzoni)

Né en 1957, Pierluigi Fiorini est professeur de Lettres ; il appartient à la rédaction italienne de *Communio*.

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
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio, *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)

Vient de paraître

Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012

Ce petit traité de christologie, facile d'accès, clair et synthétique, rendra service à tous ceux, prêtres et laïcs, qui sont soucieux de mieux connaître la figure de Jésus de Nazareth, sa vie et sa Pâque, mais aussi la réflexion croyante des premiers siècles du christianisme sur l'existence de Dieu incarné. Finalement, ce traité offre une réflexion biblique et théologique sur le mystère du salut.

Alberto Espezal est prêtre, docteur en théologie (thèse sur Le Mystère Pascal chez Hans Urs von Balthasar, soutenue à l'Université pontificale grégorienne, à Rome), professeur de Théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique Argentine et à la Faculté de Théologie jésuite (San Miguel). Il est membre des conseils de rédaction des revues Communio (édition argentine) et Criterio. Il a publié : Hans Urs von Balthasar, le drame de l'amour divin.

Jan-Heiner TÜCK

Au lieu de perdition

*« Où nous devons être, c'est lui qui s'est mis.
À ce point. »*

Charles Péguy¹

La foi dans le Christ crucifié – une approche sotériologique

La confession de foi proclamant le Christ mort pour nous et nos péchés est aussi ancienne que le christianisme. On la trouve déjà dans la tradition pré-paulinienne et elle constitue, comme l'a remarqué Karl Lehmann, l'axe intérieur de toute assertion sotériologique². Mais Paul évoque déjà le message du Crucifié comme un scandale pour les juifs, et une folie pour les païens, non sans ajouter que c'est pour les élus la force et la sagesse de Dieu (*1 Corinthiens* 1,23 et sv). Aujourd'hui le message de la croix semble repoussant même pour nombre de chrétiens. Au lieu d'en tirer des forces pour vivre, ils sentent davantage ce message comme une charge dont ils préféreraient se débarrasser. Pourtant, la force salvatrice et rédemptrice de la mort de Jésus est un motif non seulement attesté dans l'Écriture à

1. *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1967, p. 613.

2. K. LEHMANN, „*Er wurde für uns gekreuzigt*“. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 298-317, ici 306.

travers différentes images et modèles de représentations, mais encore repris par la tradition théologique dans ses nombreuses composantes. Un fil rouge se déroule des Pères de l'Église à Karl Barth et Hans Urs von Balthasar, en passant par Anselme de Canterbury, Thomas d'Aquin, et Martin Luther. Outre l'Écriture et la tradition, la liturgie est une source importante de la théologie. Dans le *Credo* de Nicée-Constantinople figure le « *crucifixus pro nobis* » et dans la liturgie eucharistique, nous parlons en présence du Crucifié ressuscité : « Agneau de Dieu ». Enfin, le message de la croix a aussi son importance dans le dialogue œcuménique. En arrière-plan de la théorie de la justification de Luther, il y a une *theologia crucis* redoublée, qui fait référence au motif de l'admirable échange : le Christ, qui est sans péché, a pris la place des pécheurs impies, pour en faire des justes (2 *Corinthiens* 5,21 ; *Galates* 3,13). Luther lui-même a relié poétiquement ces thèmes dans le cantique : « Jésus Christ, Fils de Dieu, / s'est mis à notre place » (WA 35, 443, 21 et sq.). La profession de foi dans le Christ mort pour nous se trouve dans l'Écriture et la tradition, on la rencontre dans la prière liturgique de l'Église, et elle forme un pont œcuménique vis-à-vis de la tradition réformée, comme la « Déclaration commune sur la doctrine de la justification » l'a montré notamment. Cependant, la foi en la force salvatrice et rédemptrice de la passion du sauveur ne se comprend pas d'elle-même, il faut se la réapproprier. Dès le début des Lumières, les catégories de « péché », de « sacrifice », et de « réparation » ou de « satisfaction » sont devenues problématiques. Des concepts pédagogiques honorant Jésus comme éducateur, enseignant et exemple moral furent mis en avant à l'âge de la religion raisonnable et du perfectionnement éthique de soi. Il y a des objections de poids dans ce débat. J'aimerais en identifier trois.

Griefs

Il y a d'abord le *soupçon de sadisme* : Dieu lui-même aurait exigé le sacrifice sanglant du Fils, afin d'obtenir la réconciliation avec une humanité pécheresse. La critique de la religion a avancé ce grief sous différentes variantes. Friedrich Nietzsche parlait de Dieu comme d'un « Oriental jaloux de son honneur³ », Ernst Bloch de « cannibale au ciel⁴ ».

3. F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, III, in *O.C.* V, Gallimard, 1982, p. 155.

4. E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1978, 160. Trad. fr., *L'athéisme dans le christianisme : la religion de l'Exode et du Royaume*, Paris, Gallimard, 1978.

On trouve encore le grief qui émane de l'idée que l'individu *n'est pas moralement substituable*. La faute originelle, comme l'explique Kant, n'est pas « une obligation transmissible, qui, comme une dette, peut être transmise à un autre, mais elle est éminemment personnelle... seul l'homme coupable et non l'innocent peut la porter⁵ ». La pensée moderne du sujet souligne que, dans les questions de morale, il ne saurait y avoir de substitution. Ainsi reste en suspens la question de savoir si le sujet autonome reste campé sur ses hypothèses morales, si, à la fin, lorsque toute forme de rédemption par un tiers est exclue, il doit être considéré comme prisonnier de sa propre faute⁶.

Il y a enfin le grief de la nouvelle théologie politique : la fixation de la théologie classique sur le péché aurait diminué la foi en la rédemption et insuffisamment perçu la souffrance du sacrifice. Le regard de Jésus pourtant aurait d'abord été pour ceux qui souffrent, puis seulement pour les pécheurs. Cette sensibilité pour les personnes qui souffrent devrait être reconduite de façon nouvelle dans une « mystique des yeux ouverts⁷ » (J. B. Metz), pour libérer une praxis solidaire, qui recouvre et dépasse les structures d'oppression.

Une adaptation herméneutique de la foi chrétienne en la rédemption ne peut ignorer ces griefs. Elle ne peut cependant pas non plus les adopter sans examen. J'en viens donc à les soumettre à un examen critique, avant de proposer une interprétation sur la façon dont la force salvatrice et rédemptrice de la croix du Christ peut être aujourd'hui rendue compréhensible.

5. I. KANT, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 95. Trad. fr., *La religion dans les limites de la simple raison*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986. Voir Jan Heiner TÜCK *Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moral-philosophischer Transformation der Christologie*, [Exemple, modèle, professeur? À propos de la transformation de la christologie en philosophie morale chez Kant] in : Markus SCHULZE (Hg.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort [La parole créatrice du Christ-Dieu]* (FS Christoph Kardinal Schönborn), Freiburg-Basel-Wien, 2010, 599-619.

6. Concernant l'objection selon laquelle la substitution est moralement impossible, voir Bernd JANOWSKI, *Stellvertretung*, Stuttgart 1996, 10 : « Mais là aussi se retrouve la question de savoir si les conceptions modernes de la subjectivité et de la morale doivent être constituées en étalon de la valeur et, le cas échéant, de l'absence de valeur des témoignages bibliques sur la substitution. Avant que le mot "substitution" soit inscrit dans "une liste noire des notions théologiques fatales", ces témoignages bibliques sur la substitution devraient être au moins une fois mis en valeur dans leur signification originelle. »

7. Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen*, [Une Mystique des yeux ouverts], Freiburg, 2011.

Examen des griefs

Le premier grief, selon lequel Dieu aurait eu besoin du sacrifice de son Fils, afin d'apaiser son courroux contre le péché, revient à caricaturer la foi chrétienne en la rédemption. Il peut être dans la lignée des représentations du sacrifice dans l'histoire des religions, qui partent du principe qu'une divinité courroucée devrait être rendue propice par les offrandes humaines. Or ce principe n'est pas exactement validé dans les écrits bibliques, mais plutôt radicalement transmué. Ce n'est pas l'homme qui apporte à Dieu des offrandes et une victime, pour se le concilier ; c'est Dieu lui-même, qui accorde le don de la réconciliation. C'est l'*inversion de la pensée sacrificielle*. L'initiative théocentrique du salut est, comme l'ont montré les études de Bernd Janowski⁸, déjà affirmée de manière constante dans l'Ancien Testament ; Dieu n'a besoin de rien ni ne reçoit rien, mais lui-même offre, aux hommes souffrant en raison du péché, selon un processus rituel, une expiation – ce en quoi la compréhension biblique du péché ne suit pas la logique d'équivalence entre faute et punition. Le Nouveau Testament entérine la perspective théocentrique, lorsqu'il souligne : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Jean* 3,16). Dans le don que le Fils fait de lui-même se montre l'amour de Dieu, qui « pour nous » est allé jusqu'au bout.

De même, à l'encontre du soupçon de sadisme, il faut insister sur le fait que Jésus de Nazareth a *librement* accepté de prendre sur lui ces souffrances. Il n'est pas un instrument passif dans la main du Père, le simple exécutant du plan de salut de Dieu. Il fait ce qu'il fait dans une libre adéquation à la volonté du Père. Mais il faut reconnaître au Père une certaine participation à la souffrance du Fils, si l'on veut éviter la représentation d'un Dieu spectateur apathique. *Ipse pater non est impassibilis* (Origène). Le crucifié est victime de l'injustice et de la violence au sens de *victima*. Il est brutalement exécuté et se trouve du côté des victimes de l'histoire. En même temps, il donne sa vie et accomplit ainsi, consciemment, un sacrifice au sens de *sacrificium*. Il ne se soustrait pas à la croix, selon l'affirmation du Coran qui diverge sur ce point avec les quatre évangiles (Sourate 4,157 et

8. Bernd JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie* [L'expiation comme événement du salut. Études d'histoire de la tradition et de la rédaction sur la théologie de l'expiation dans les écrits sacerdotaux] (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn, 2000.

sv), mais il poursuit sa mission dans la fidélité jusqu'au bout. C'est précisément ainsi qu'il devient victime de la violence des hommes qui ne supportent pas son message et le mènent par force à la croix. L'agressivité des hommes touche le messager eschatologique de Dieu, dont ils ne perçoivent pas la vérité et qu'ils veulent exclure du monde. La communauté de prière et de volonté à laquelle Jésus a encore une fois appelé sur un ton dramatique au Jardin des Oliviers réduit la représentation mythologique d'un Père cruel, sacrificateur, et d'un Fils sacrifié contre son gré, à l'absurde⁹.

Le second grief a plus de poids que le soupçon de sadisme : pour la pensée moderne du sujet, le discours sur la mort expiatoire n'est plus compréhensible. Constatons tout d'abord que le concept de « substitution » est utilisé de façon différente. Dans le domaine social, une personne peut être représentée par une autre. À travers cette substitution, elle n'est justement pas remplacée, au contraire sa place lui est réservée. La substitution est ici un processus fonctionnel limité dans le temps. Dans une société fondée sur la répartition du travail, nous sommes au courant que d'autres assument pour nous des tâches que nous ne pouvons entreprendre. La substitution est une règle du jeu de l'interaction sociale. Dans les écrits bibliques, la substitution regarde le rapport de l'homme à Dieu et concerne la personne entière. « On peut distinguer plusieurs dimensions de substitution¹⁰ ». D'abord, l'homme, comme image de Dieu (*Genèse* 1,26 et sv), est le représentant du Créateur. Il représente Dieu en tant qu'il gouverne la création. Il y a ensuite la substitution comme prière d'intercession pour les autres. Abraham lutte avec Dieu, lui disant qu'il ne peut anéantir Sodome s'il se trouve en plus des infâmes, même un petit nombre de justes dans la ville (*Genèse* 18,22-33). Moïse intervient devant Dieu pour le peuple qui a rompu l'alliance. Il veut « obtenir l'expiation » pour les péchés des Hébreux et propose d'être rayé du livre de vie, par substitution (*Exode* 32,32). Chez les prophètes aussi, l'on trouve la prière d'intercession pour les autres – un motif auquel Paul fait allusion, lorsqu'il écrit qu'il voudrait « être séparé du Christ » au nom de ses frères (*Romains* 9,3). Plus encore, il y a

9. Également, Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth*, vol. 2 : De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection, Éditions du Rocher, 2011, particulièrement le chapitre « Gethsemani ». Voir à ce sujet, Jan-Heiner TÜCK, *Passion de l'amour. À propos du livre du pape*, Jésus de Nazareth, in *Communio*, XXXI, 3, p. 112-123).

10. En arrière-plan voir Bernd JANOWSKI, *Stellvertretung*, [Substitution], Stuttgart 1996.

le rite du jour du grand pardon (*Lévitique* 16,22), qui rappelle très vraisemblablement un acte magique de compensation. Mais ici aussi c'est Dieu qui propose le rite d'expiation et garantit aux hommes la réconciliation. Le prêtre transmet par un geste d'imposition des mains l'objet du péché sur un bouc, qui est envoyé dans le désert. En tant que représentant du peuple, il prononce en même temps un aveu des péchés. La communauté des pécheurs s'identifie avec le bouc, à la place duquel elle devrait à vrai dire se trouver. Sans conversion personnelle, sans regret, il n'est pas de réconciliation pour ceux qui se font représenter (*Lévitique* 16, 21). Ainsi le rituel n'est pas une activité de compensation, il associe les acteurs et vise leur transformation. Ils sont personnellement appelés à rendre la justice de Dieu effective dans leurs relations sociales, en tant qu'ils sont réconciliés. Enfin, on trouve, dans le Deutéro-Isaïe, le troisième chant du serviteur (*Isaïe* 52,13-53,12) qui donne une nouvelle interprétation de la souffrance, sans faire référence à un contexte culturel. Dans le schéma du rapport agir-subir, la souffrance était l'indice clair d'une injustice commise. Celui qui allait mal avait manifestement contracté quelque faute. La prospérité était en revanche l'indice d'une conduite qui plaisait à Dieu. Qu'un juste souffrît n'était pas imaginable dans ce schéma, comme le montre le discours des amis de Job. Dans le Deutéro-Isaïe, le motif de la *passio justii* rencontre la pointe finale sotériologique, selon laquelle la souffrance d'un seul juste profite à la multitude. C'est le serviteur de Dieu raillé et méprisé de tous qui « offre sa vie en expiation » (*Isaïe* 53,10) et justifie la multitude, en portant la faute de tous.

Toutes les dimensions évoquées de la substitution sont reprises dans le Nouveau Testament et fondues en thèmes christologiques. Le Christ est « l'Image du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15 et sv, *2 Corinthiens* 4,4), il représente Dieu auprès des hommes et les hommes devant Dieu : il est le « médiateur » (*1 Timothée* 2,5). Il est à la fois celui qui dans sa vie non seulement annonce, mais encore met en pratique l'amour de Dieu et du prochain. Jusqu'à sa mort, il intercède pour ses tortionnaires, quand il s'écrie : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23,24). Parce qu'il est celui qui a été élevé, il fait office de défenseur des siens, lorsqu'il intercède devant Dieu pour eux (*Hébreux* 7,25). Même la représentation du rite expiatoire est rapportée au Christ dans une métaphore culturelle, lorsque l'on a chez Paul : « Dieu l'a exposé, instrument de propitiation » (*hilasterion*) (*Romains* 3,25) – comme « siège de la grâce », traduit Luther. Le lieu de la présence réconciliatrice de Dieu est désormais érigé une fois pour toute dans le Crucifié ; dans son sang

Dieu a effacé les péchés. Contre la comparaison ressortissant à une typologie culturelle qu'on trouve en *Lévitique* 16 et *Romains* 3,25, on objecte que Jésus ne peut être à la fois le propitiatoire et la victime. Mais la critique ne devrait pas porter dans la mesure où il s'agit pour Paul du motif de la présence salvifique de Dieu : ce qui a été le lieu d'expiation dans le rituel de réconciliation d'Israël est passé à Jésus le crucifié¹¹.

Enfin, il y a dans le Nouveau Testament un faisceau de passages, qui mettent en rapport la tradition du serviteur souffrant avec le ressuscité (*1 Corinthiens* 14,3 ; *Luc* 24,25 et sv). Jésus lui-même pourrait y avoir fait appel, pour expliquer sa mort imminente dans le cadre de sa prédication sur l'irruption eschatologique du royaume de Dieu (*Marc* 10,45 ; *Matthieu* 20,28). Sa vie pour les autres, l'action proexistante de sa vie, se condense dans les actes symboliques de la dernière Cène. Le pain rompu – son corps, livré pour nous –, le calice – son sang, versé pour nous – est imparti à tous. Quand bien même il est impossible de reconstruire les paroles exactes de la tradition de la Cène, on voit nettement à travers les signes novateurs que pose le Christ, que la proexistence qui a empreint la vie de Jésus doit être conservée dans la mort. Ainsi Jésus doit-il avoir assigné, lors de la dernière Cène, à sa mort imminente le sens d'une médiation pour le salut, dans la lignée du quatrième chant du Serviteur.

Une telle interprétation de la mort de Jésus est toutefois confrontée à l'objection selon laquelle Jésus aurait placé la *disposition de Dieu à pardonner sans condition* au centre de son message concernant le royaume des cieux bientôt à venir ; il est par là impossible qu'il ait pourtant lié au final le salut à la *condition d'une mort expiatoire*. Des exégètes comme Helmut Merklein ont résolu la contradiction supposée en partant d'un développement intérieur dans la pensée de Jésus. Son annonce de l'irruption du royaume de Dieu aurait été majoritairement rejetée par Israël à cette époque. Ce rejet, Jésus en

11. Michael THEOBALD, *Römerbrief*, [*L'Épître aux Romains*] : Stuttgart 1992, Bd. 1, 100 : « Si Israël fête chaque année le jour de la réconciliation comme jour où Dieu délivre son sanctuaire, le temple, de toute impureté et accorde à son peuple la réconciliation, alors le jour de la crucifixion de Jésus est le grand jour de la réconciliation de Dieu, qu'il s'agit de conserver en mémoire pour tous les temps. De même qu'en souvenir du désert, c'est dans le "nuage" d'une fumée sacrée, au-dessus du "propitiatoire" (le faîte de l'arche d'alliance orné de deux chérubins), que l'on tenait pour présent le Dieu réconciliateur, lorsque le grand prêtre apparaissait devant lui avec le sang des animaux sacrifiés (*Lévitique* 16,2.12-17), de même les croyants reconnaissent maintenant dans la croix de Jésus, dans le don de "son sang", la présence réconciliatrice de Dieu. »

aurait pris acte et compris ensuite son destin dans la lignée des messagers de Dieu de l'histoire du salut qui précédait (*Matthieu* 23,37 et sv ; *Luc* 13,34 et sv). Afin de pouvoir maintenir malgré tout, face à une mort imminente, le message du salut bientôt à venir, Jésus aurait donc eu recours au quatrième chant du Serviteur, comme « instrument d'interprétation du même génie¹² » pour comprendre son destin. Ce recours s'expliquerait par le fait qu'après le rejet du salut ne restait que la voie de l'expiation substitutive, pour permettre encore l'accès d'Israël au salut. Les lettres pauliniennes reprennent le motif pour fonder une théologie de la justification du pécheur par la foi.

Le troisième grief porte contre une supposée amputation du discours sotériologique, à propos de la délivrance du péché et de la faute. La gêne vis-à-vis d'un pessimisme du salut, qui considère l'humanité comme une masse qui ne mérite que la damnation dont Dieu ne choisit que quelques-uns, n'a cessé d'être réarticulée depuis le commencement de la modernité. L'enseignement biblique sur l'impuissance de l'homme à être bon par ses propres forces et le message de la grâce de Dieu ont été formulés par Calvin, mais aussi par le jansénisme dans une terminologie de la justice punitive. D'après cela, l'homme, pécheur impénitent, ne peut se soustraire au tribunal du châtement qu'en prenant part au mérite du Christ, que celui-ci a acquis par le sacrifice de la croix qui obtient satisfaction et que Dieu attribue sans mérite de leur part aux uns et non aux autres. Le désamour vis-à-vis d'un tel Dieu qui en élit quelques-uns et en voue beaucoup au malheur est interprété par Hans Blumenberg comme une étape de l'auto-affirmation de l'homme¹³. Jusque dans la reconstruction plus prudente et historiquement bien plus nuancée de Charles Taylor, la renonciation à un pessimisme du salut est estimée comme un aspect important dans la genèse de l'athéisme moderne¹⁴. Le passage d'une société où il était en pratique impossible de ne pas croire en Dieu à une société où il n'est en aucune sorte évident de croire en Dieu a induit une crise de la conscience du péché qui suppose un rapport vivant à Dieu. Plus encore, on peut constater des

12. Helmut MERKLEIN, *Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?* [Comment Jésus a-t-il compris sa mort?], in : DERS., *Studien zu Jesus und Paulus* [Études sur Jésus et Paul], Tübingen, 1998, 174-189.

13. Hans BLUMENBERG, *La Légitimité des temps modernes*, trad. fr. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Frankfurt/M., 1966.

14. Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, trad. fr. Patrick Savidan, Boréal, 2011.

déplacements dans la pensée, lesquels ont trait à l'histoire violente du XX^e siècle. La question de la justice pour les victimes a relégué au second plan celle de la libération du péché et de la faute et elle a rendu plus aigu le problème de la théodicée, la question de savoir comment Dieu pourrait se justifier vis-à-vis des souffrances de l'histoire du monde. Le motif de la solidarité du Christ souffrant avec les victimes de l'histoire acquiert dans cet arrière-plan une nouvelle signification, et pas seulement dans les christologies de la libération (L. Boff, J. Sobrino). Le Crucifié lui-même est une victime de la violence ; à la fin de la passion, nous trouvons le cri vers Dieu. Une christologie sensible à l'histoire, solidaire avec l'Autre qui est sous la menace et demande quel est le salut de celui qui se tait, rendra de nouveau audible le cri d'abandon de Jésus. Elle amènera ce douloureux sentiment que la puissance salvatrice de Dieu manque, sous forme de plainte, devant Dieu lui-même, pour ne pas laisser se déchirer aussi le lien de la communication là où règne la plus extrême détresse du langage. Ce principe de théologie de la prière, qui laisse en suspens la question de savoir comment Dieu se justifie lui-même à la fin, trouve depuis peu une audacieuse continuation, si l'on dit que le Crucifié n'est pas mort pour le péché des hommes, mais pour « le risque que Dieu a pris dans la création » (Magnus Striet). L'on reproche à Dieu d'avoir assigné aux hommes un monde traversé par la pénurie de ressources, la rivalité et les contingences malheureuses. En devenant homme, Dieu donne « réparation pour son propre acte de création, en exigeant de lui-même en temps que Fils ce qu'il exige de tout homme » (Magnus Striet). La thèse, selon laquelle Dieu s'expose lui-même à la souffrance dans la vie et la mort de Jésus, est ici reliée à une affirmation qui va plus loin : Dieu aurait sur le Golgotha « expié » sa périlleuse œuvre de création. Voilà qui soulève des demandes de précisions : une telle vue qui parle des exigences de la création, et même du « défaut de la création¹⁵ » ne menace-t-elle pas de masquer la foi en un Créateur bon ? Et ne va-t-elle pas mener à une distorsion de la foi dans la rédemption, si elle tourne la signification de l'affirmation biblique en son contraire ?

15. Magnus STRIET, *Krippengeflüster. Weihnachten zwischen Skepsis und Sehnsucht* [Chuchotement de la crèche. Noël entre scepticisme et nostalgie], Ostfildern 2006.

Rendre la croix du Christ compréhensible aujourd'hui

La substitution pointée, pour parler avec Kant, ce qui est *éminemment personnel*. Le sujet qui a besoin du salut n'est pas laissé seul avec l'hypothèque de son histoire de pécheur. Le Christ vient chercher l'homme au lieu de perdition, il va jusqu'à l'extrême pour le rencontrer là où, de son propre chef, il ne peut aller plus avant. C'est précisément par ce soutien dans la situation d'impuissance que l'homme est rendu capable d'admettre sa faute, de s'en détourner et de se convertir. La faute n'est donc pas anéantie ou prise par un autre – comme un moyen extérieur de paiement¹⁶. Bien plutôt, la faute devient visible sur la face du Crucifié ressuscité, d'abord en ce qu'elle a d'insondable. Mais le Christ n'en cantonne pas l'auteur dans son passé, il voit en lui davantage que la somme du mal qu'il a commis. Son regard est là pour la personne qui a besoin de rédemption, dont le renfermement sur soi est brisé. En pénétrant au lieu du péché et de l'éloignement vis-à-vis de Dieu, le Christ rend le pécheur capable de percevoir la réalité douloureuse et d'accepter sa faute. Au lieu où la communication est rompue, une nouvelle communication avec Dieu et les autres est rendue possible¹⁷. Le caractère moralement insubstituable de la personne n'est pas mis à mal dans ce processus, puisque celui-ci est lié au « oui » de la personne à laquelle Dieu se substitue. « Il est impossible que Jésus écarte purement et simplement le pécheur pour se mettre à sa place : il ne peut pas s'approprier la liberté d'un autre pour en tirer ce que celui-ci ne veut pas faire. La pointe de la question est la suivante : Jésus est certainement capable de me “sauver” (dans le sens de payer ma rançon, ou me libérer d'une dette) : encore faut-il que je reconnaisse cet acte et que je fasse en sorte qu'il devienne efficace en ce qui me concerne.¹⁸ »

16. Cette impression est suggérée par le passage final de *Cur Deus homo*, où Anselme écrit : « Se peut-il reconnaître, en effet, (chose) plus miséricordieuse (quand), au pécheur condamné aux tourments éternels, n'ayant rien d'où se racheter, Dieu le Père dit : “Reçois mon unique et donne-le pour toi” ; et le Fils lui-même : “Emporte-moi et rachète-toi” ? (Cur Deus homo, II, 20). Il reste qu'on ne sait pas vraiment dans quelle mesure le processus de substitution opéré par le Christ touche et transforme intérieurement celui qui est substitué. Voir sur ce sujet, Kristell TREGO, « La liberté face à face. Le Cur Deus homo de saint Anselme et la question de la substitution », in *Le Christ juge et sauveur*, *Communio*, 2009, 5, p. 33-48.

17. DOSTOËVSKI l'a montré de façon saisissante dans *Crime et châtiment*, sous la figure de Sonia qui suit l'assassin Raskolnikov dans son exil en Sibérie pour lui montrer son amour et ainsi le transformer intérieurement.

18. Hans Urs von BALTHASAR, *Épilogue*, trad. fr. Camille Dumont, Lessius, Culture et Vérité, 1997, p. 87.

Substitution, dans le contexte théologique, ne désigne donc pas le remplacement conditionné à une situation et limité dans le temps d'un homme par un homme, mais l'événement qualifié de sotériologique où le Crucifié, dans sa mort, a pris la place de l'homme pécheur, de façon à lui ouvrir une nouvelle relation à soi, aux autres, et, ainsi, à Dieu. Mais la question de savoir comment un homme peut mourir pour les péchés de tous a trait au secret de la personne de Jésus Christ, qui n'est vraiment abordable que dans la perspective de la foi. Il est indispensable que le Crucifié ait été non seulement l'être humain, mais encore le Fils uni au Verbe éternel du Père pour que sa mort ait la force salvatrice et réconciliatrice que l'Église lui a reconnue depuis le commencement. La théologie de la croix fait ainsi signe vers la théologie de la trinité.

Pourquoi la croix ?

Qu'on nous permette d'aborder au final cette question : pourquoi au juste la croix ? Dieu n'aurait-il pas pu réaliser l'œuvre du salut d'une autre manière ? Un décret de la miséricorde divine n'eût-il pas suffi, par lequel il aurait pu annuler l'hypothèque morale du péché et de la faute ? Thomas d'Aquin déjà fait remarquer face à Anselme que la toute-puissance de Dieu aurait certainement pu emprunter d'autres chemins, afin de libérer l'homme de la faute et du péché (saint Thomas III, quaest. 46, a. 2 ad 3). Cependant, loin de s'embarquer dans une théologie des possibles et de suivre la question des autres moyens de salut, l'Aquinate a préféré chercher à comprendre théologiquement le salut accompli en fait, dans la vie et la mort de Jésus, à le rendre plausible par des *arguments de convenance*. De la sorte, il a évité une restriction de la théologie de la croix et lié l'événement de l'incarnation à une théologie des mystères de la vie de Jésus, qui débouche sur une réflexion concernant la mort, la résurrection et l'ascension. Dieu, le bien parfait, a voulu se communiquer aux hommes de façon humaine (*se aliis communicare*), et Thomas y voit le sens de l'incarnation, qui comble le fossé entre Dieu et les hommes, et rend possible l'amitié avec Dieu. Dans les stations de la vie de Jésus se déroule ce processus de communication, qui se condense finalement dans la passion, où Dieu le Père livre le Fils aux agissements des hommes et où le Fils se laisse livrer de plein gré. La passion réalise l'amour extrême de Dieu pour les hommes. L'amour de Dieu pourtant, pourrait-on continuer, ne peut pas laisser demeurer ainsi l'injustice dans l'histoire. Dieu resterait en dessous du

niveau de l'histoire humaine, s'il ordonnait une absolution générale pour tous et s'il traitait de façon identique les justes et les scélérats, les malfaiteurs et les victimes. L'ombre de l'injustice s'abatrait également sur lui. La souffrance du sacrifice doit être reconnue et estimée, l'injustice nommée par son nom et affrontée, si l'histoire vécue de la liberté doit advenir à la vérité. Or c'est précisément dans cette façon de l'affronter et de l'estimer que se montre la vraie justice, la vraie miséricorde de Dieu. Sur la face éreintée du Crucifié les bourreaux et les suivistes de l'histoire se voient présenter un miroir de leur injustice, auquel ils ne peuvent se soustraire. « Le mal ne peut pas continuer à être banalisé devant l'image du Seigneur qui souffre¹⁹. » Mais le regard du Crucifié ressuscité n'est pas sans pitié, il ne réduit pas le coupable à ses fautes, mais se place de son côté, pour qu'il puisse lui-même se lever contre ses actes et emprunter le chemin douloureux de la conversion et du repentir. En même temps, Dieu, dans le Crucifié, se place du côté des vaincus afin de se rapprocher de ces déshonorés de l'histoire, et de leur rendre leur honneur. Reste à savoir s'ils peuvent adopter l'attitude prête au pardon qui est celle du Christ et pardonner aux coupables. Mais, par l'engagement historique de Dieu dans la souffrance et la mort, Jésus fonde l'espoir que tous puissent être sauvés à la fin²⁰.

(Traduit de l'allemand par Paul-Victor Desarbres.

Titre original : Am Ort der Verlorenheit. Der Glaube an Christus, den Gekreuzigten – ein soteriologischer Zugang)

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

19. Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Chemin de Croix au Colisée, Méditations*, huitième station, site internet du Vatican.

20. Hans Urs VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit*. Avec une préface de Alois M. Haas et une postface de J.-H. Tück, Freiburg, 2005 ; *ibid.*, *Espérer pour tous*, Paris, 1987 ; *ibid.*, *La dramatique divine*, IV, « le dénouement », Culture et Vérité, Namur, 1993.

Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ

À Dieu ? Une vision inhabituelle des post-modernes¹

Une déclaration de perte post-moderne : l'absence de Dieu

« Il se peut que nous n'ayons plus rien d'autre à notre disposition que l'absence de Dieu² » constate George Steiner. Il ajoute, quelques années plus tard : « Un tel agnosticisme, brisé par les élans d'une prière tourmentée, par les cris irréflechis lancés vers Dieu dans les moments d'angoisse et de souffrance, est omniprésent dans l'Occident post-darwinien, post-nietzschéen et post-freudien. Qu'on en soit conscient ou non, l'agnosticisme est l'Église établie des modernes³ ». « Adieu », donc. Mais l'Adieu a-t-il encore seulement la signification familière d'une séparation définitive ? Examinons cela plus profondément.

L'idée que le désert soit un lieu de l'Adieu est déjà iconoclaste, et de telles déclarations suggèrent elles-mêmes un désert. Ce désert est certes un non lieu, sans chemins, aporétique – mais il est aussi le lieu de la manifestation divine. Et il se laisse pénétrer plus avant, « vers l'intérieur ». C'est à partir de paysages mythiques, métaphoriques ou réels que Jacques Derrida (1930-2004) en dégage une topologie. Il ne cherche pas immédiatement dans le désert l'absence de l'étant (ou une « clairière ») dans le sens de la doctrine grecque de l'être, ni l'expérience juive d'un être qui se montre. Il s'agit ici pour lui

1. Conférence pour le quarantième anniversaire de l'édition allemande de *Communio*, Mayence, 16-17 mars 2012.

2. George STEINER, *Der Garten des Archimedes*, Munich, 1997, 65.

3. George STEINER, *Errata. Récit d'une pensée*, NRF, Gallimard, 1998.

d'un *troisième lieu* qui précède la théologie grecque ou juive. Ce Topos « pourrait bien avoir été plus que l'archi-originaire, le lieu le plus anarchique et anarchivable qui soit, non pas l'île ni la Terre promise, mais un certain désert – et non le désert de la révélation, mais un désert dans le désert, celui qui rend possible, ouvre, creuse ou infinitise l'autre⁴ ».

Dans ce point d'incandescence invisible et innommable de la vacuité, nul Dieu n'apparaît – pour Derrida il en va d'un *a-dieu* (avec un *a* privatif), qui en dissout les représentations antérieures, mais pas au sens de la théologie négative bien connue, qui nie les attributs divins pour les dépasser dans « l'au-dessus de l'Un⁵ ».

La pensée de Derrida a plutôt recours à Platon qui, dans son *Timée*, pose la distinction entre l'étant éternel et ce qui se transforme. Le premier se comprend comme l'intelligible (*noesis*), le second comme le sensible (*aisthesis*)⁶. Par là, la réalité se montre, soit comme *noumenon*, soit comme *phainomenon*, comme le pensable (objectif) ou comme le perceptible (visible). Ces deux catégories séparées sont « mises en contact » par Platon dans un troisième terme, car ce qui est de l'ordre du devenir doit être hébergé, inséré dans une patrie, pour accéder au statut de l'étant. Cela se produit au moyen d'un léger déplacement, par une transition insaisissable, qui ne peut être prévue ni par la raison ni par les sens. Platon appelle ce « troisième type », cet espace du passage de l'un à l'autre, *chora*, au sens de « place vide⁷ ». Cette notion serait pour Derrida cette trace évanescence de la trace que laisse dernière elle l'absence de Dieu (et non pas sa non-existence), ou plus précisément sa présence qui n'est plus, même s'il n'y a bien sûr plus rien à voir. À la place d'une approbation ou d'une dénégation de Dieu prise au sens théologique, le nom ne s'imprime plus pour Derrida que comme une trace dans la mémoire. « *Khôra* nous arrive, et comme le nom⁸ ».

Ainsi le désert de l'Orient ancien serait, de manière immédiate, la fin d'une délimitation de la pensée, aussi bien pour les Grecs que pour les Juifs, chacun d'eux étant la première source de la pensée philosophique européenne. Et cette délimitation disparaît, de manière non conclusive et jusqu'au temps présent, avec la « trace et

4. J. DERRIDA, *Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Points Seuil, Essais, 2001, p. 28-29.

5. J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997.

6. Platon, *Timée*, 27 c-d.

7. Karlheinz RUHSTORFER, « Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens », in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), 123-158.

8. J. DERRIDA, *Khôra*, Galilée, 1993, p. 15.

À Dieu ? Une vision inhabituelle des post-modernes

la trace de l'effacement de la trace⁹». Cependant, le désert comme «patrie perdue de la pensée» n'existe pas une deuxième fois. Seul l'effacement du désert et l'effacement de Dieu imaginé en lui tient éveillée la mémoire de ce qui a été vécu à l'origine.

Ce qui est dit ici avec une logique brillante, mais difficile à saisir, est tout simplement placé dans le paysage du vide, et donc y est installé dans une intériorité vide.

Dans la réflexion sur l'inhumanité du XX^e siècle, un athéisme singulier du même genre est formulé sur la trace de Dieu, ce qui met en marche la «*logique de l'Adieu*» : «la séparation d'avec le Dieu d'autrefois, le mouvement vers un Dieu qui est un non-Dieu (*a-dieu*)¹⁰». On ne peut plus introduire purement et simplement le «Dieu-saint-et-bon» par un discours théorique, il faut en chercher l'origine en amont du «Dieu historique» des religions. Mais la place vide de «Dieu» ne doit pas être occupée, pas même par des normes sociales. La conscience de soi des Lumières et sa raison sociale sont précisément critiquées pour leur caractère auto-référentiel, et contraintes à se «transcender». Mais vers quelle direction ?

Présence post-moderne d'un «ailleurs»

Wittgenstein achève le *Tractatus logico-philosophicus* (1921-1922) avec la thèse 7 : «Ce dont on ne peut parler, il vaut mieux le taire». Derrida enveloppe la phrase dans une de ses complications mystérieuses habituelles : «Le secret de ce dont on ne peut pas parler, mais qu'on ne peut plus taire¹¹». Le prolongement actuel de cette phrase explore des pistes qui furent mises en place dans les dernières années, pour les concentrer et en faire jaillir la lumière à l'horizon.

Classiquement, la philosophie postule la recherche de la vérité. Mais Socrate, déjà, ironisait sur le discours sur la vérité – non pas tant par scepticisme à l'encontre de la vérité, comme chez les sophistes, mais par scepticisme envers la capacité et la volonté humaine de s'ouvrir à elle. «Platon a manifestement vécu la force du sens de la vérité d'une manière qui relie la connaissance de la validité absolue de l'idée à l'expérience de l'insuffisance humaine¹².»

Autant Platon trouve dans la pensée de Socrate la norme de la valeur et surtout de la réalité, autant il fait dire à Socrate, avec une

9. RUHSTORFER, «Adieu» (note 6), p. 146.

10. *Ibid.*, p. 131.

11. J. DERRIDA, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Galilée, 1991, p. 187.

12. R. GUARDINI, *Wahrheit und Ironie, in Stationen und Rückblicke*, Würzburg, 1965, 41-50.

obstination particulière, qu'il n'est pas un maître. Il suffit de penser aux derniers des sept discours du *Banquet*, où Socrate se retranche derrière Diotime, qui dit une seule parole – mais pas la dernière – sur l'*Éros*. Pensons aussi aux apories où la pensée reste bloquée, et vers laquelle Socrate s'efforce toujours de pousser ses disciples. « Il y a donc un savoir sur la vérité et en même temps un savoir sur l'incommensurabilité avec sa propre force, une reconnaissance de sa propre disproportion, d'où résulte non pas un scepticisme, mais la foi la plus élevée ». « La vérité est un *excessivum* »¹³.

Depuis, la philosophie a continué à jouer sur cette tension. La vérité peut être recherchée dans l'idée, dans la forme visible des choses, selon Platon, ou dans l'être, selon Aristote ; elle peut être explorée comme vérité du discours selon la vérité propositionnelle, du nominalisme jusqu'à la sémiotique d'aujourd'hui ; elle peut s'ancrer dans la théorie de la valeur, d'Augustin jusqu'à Scheler ; mais elle peut aussi être démasquée comme idéologie ou un reliquat de mythe, comme un mensonge, comme chez Nietzsche. Elle émerge chez Husserl comme vérité ontologique du phénomène, chez Heidegger comme dévoilement et après son « tournant » comme événement, comme construction dans le structuralisme. La phénoménologie actuelle, essentiellement française, est à la recherche, à nouveaux frais, de la vérité de l'apparition des phénomènes. Car pour la pensée moderne, en particulier chez Kant, le caractère de l'apparition est lié au sujet et à ses présupposés, c'est-à-dire au caractère limité de la connaissance. Le Moi et le monde où se tient le Moi sont devenus l'horizon restreint, limitant toutes les sortes de phénomènes. Il ne peut nous rester alors que le scepticisme. Nous ne comprenons jamais que ce que nous avons fait nous-mêmes (*verum factum* de Vico) ou, plus exactement, ce que nous avons contraint à entrer dans le champ de notre compréhension. Encore plus simplement : la compréhension se comprend (seulement) elle-même.

Jean-Luc Marion et Bernhard Waldenfels ont tenté, ces derniers temps, d'opérer une transformation de la phénoménologie : la vue peut-elle être surprise par quelque chose de nouveau, par quelque chose qui se dérobe méthodiquement ? En effet, si le Moi et le monde sont réellement la frontière de toute connaissance, et qu'il n'y a fondamentalement rien de nouveau, le regard philosophique va quérir tout ce qui se présente à lui, toutes les données, mais uniquement dans le cadre de ses propres présupposés – centrés sur le sujet.

13. *Ibid.*, p. 49 ss.

À Dieu ? Une vision inhabituelle des post-modernes

On peut déjà adresser ce reproche à Aristote, dont le point de vue sur le monde s'ordonne par catégories, et *kategorieren* équivaut à accuser, à demander des comptes.

Kant utilise la même image quand il place la raison sur le siège du juge, pour accuser – et Francis Bacon, physicien et garde des Sceaux anglais, fait un usage sans complexe de l'exemple de la torture, par laquelle on soutire à la nature des résultats en la contraignant par l'expérimentation. Aussi longtemps que l'homme est l'accusateur, c'est-à-dire le juge (le bourreau ?) de la réalité, on peut se demander si celle-ci peut lui offrir plus que ce qu'il lui aura soutiré par la contrainte.

Encore une fois : quelque chose de réel peut-il se montrer ? Peut-il s'établir quelque chose de nouveau qui ne relève pas des catégories ou des horizons conventionnels ? N'attendons-nous pas trop de la méthode phénoménologique pour cerner l'inconcevable ? Existe-t-il un surgissement, « se montrer » qui ne relève d'aucune intentionnalité, et qui se place même en dehors de la force ? Y a-t-il une orientation du sens qui ne soit ni prévisible ni pronosticable, mais qui ne fasse irruption que par un « événement » ?

Avec cette mise en question, Marion a exploré la vision phénoménologique de Husserl dans ses impasses objectives (mais non désirées), et touche par là aux fondements de la phénoménologie¹⁴. Car la synthèse méthodique de l'intentionnalité par Husserl conduit déjà, d'après Marion, à un regard « idolâtrant » sur les phénomènes¹⁵. Le regard intentionnel dirigé vers ce qui peut être entrevu s'épuise en effet : il « pose » son objet, sans pour autant reconnaître le reflet de la volonté propre dans ce qui est idolâtré. Le regard de contrôle rend l'observateur lui-même contrôleur, sans qu'il en prenne conscience. La fixation sur l'intentionnalité, qui prétend constituer toute connaissance, conduit à ce que, par ce regard « décideur en dernière instance », le réel n'est accepté que dans l'horizon mesuré par celui qui voit. C'est la fixité du regard qui conduit à la fixité (non reconnue) de l'idole. Mais le réel peut-il encore se montrer (*phainomenein*) en tant que tel tant que l'intentionnalité étroite est à l'œuvre ? Car déjà l'enfermement dans un « horizon » limite l'angle

14. Jean-Luc MARION, *Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung*, in : Michael GABEL/Hans JOAS (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, München/Freiburg, 2007.

15. Jean-Luc MARION, *Idol und Bild*, in : Bernhard CASPER (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg, 1981, 107-132.

de vue sous lequel le phénomène « peut » se montrer : « la phénoménologie (...) met elle-même en scène les choses. Cette mise en scène se déploie dans un horizon¹⁶ ».

Ainsi, d'après Marion, le divin devient lui-même une idole, lorsqu'il est localisé dans un *templum*, dans ce qui est « mesuré »¹⁷. De même, le mot latin *sanctum* (*sancire* = clôturer) ne lui permet pas de sortir du cercle. Avec le rayon qui lui est assigné, ce qui se montre devient une idole auto-créée, tandis que la figure réelle du divin, ainsi que l'image du réellement divin vit de son invisibilité, de l'avènement d'un inconcevable : telle est l'icône dans sa différence avec l'idole. Car le phénomène contient davantage que ce qui est vu, il vit de la distance entre le regard et la profondeur insondable de ce qui se montre. « L'essentiel dans le regard (...) lui vient d'ailleurs, ou plutôt, lui vient en tant qu'ailleurs¹⁸ ».

Ainsi fait irruption une contre-intentionnalité dans la conscience liée à l'objet : *l'événement du sens*¹⁹. Par là on peut penser quelque chose de fondamentalement nouveau : ce n'est pas seulement ce qui a toujours été connu de manière latente qui se révèle comme présent. Pour cette raison l'événement est « plus » qu'une expérience, car il n'est pas seulement le vécu d'un sujet, mais il modifie la pensée et la provoque en même temps²⁰. L'événement du sens provoque un choc dans la pensée, qui trahit l'existence d'un vis-à-vis inconnu. Ainsi, la connaissance entre dans une relation d'accueil et de réceptivité, à la place de son propre agir et de ses propres objectifs. Le primat du moi identique et même dominateur est détruit par le primat de l'événement. Par là est souligné le fait que la destinée du sujet réside non pas dans l'agir, mais dans le « laisser venir à soi », dans la loi du non-pouvoir, et même dans l'entière soumission. Devient alors paradigmatique le processus par lequel toute révélation, même religieuse, se révèle pensable par la phénoménologie sans que par là elle devienne théologie ou métaphysique²¹. Cela ne signifie *pas* que Marion refuse le sujet comme porteur de toute expérience, mais cela signifie que le sujet ne peut, en aucune façon, saisir toutes les visions qui se présentent à lui – ainsi s'ouvre un champ imprévisible

16. MARION, note 13, p. 33.

17. MARION, note 14, p. 114.

18. *Ibid.*, p. 128.

19. MARION, note 13, p. 15-36.

20. Marc RÖLLI, *Ereignis auf Französisch*, Munich, 2004.

21. MARION répond à ce reproche dans in : *Sättigung als Banalität*, in : GABEL/JOAS (Hg.), *Ursprünglichkeit der Gabe* (s. Anm. 13), 99-106.

À Dieu ? Une vision inhabituelle des post-modernes

de l'expérience *possible*, où la vision dépasse la compréhension. Celui qui regarde devient un témoin, il n'est plus « le maître de l'expérience²² ». Le témoin a affaire à une « contre-vérité » qui se manifeste dans une douleur mêlée d'amour, qui « l'afflige, peut-être le blesse²³ », mais sans objet et sans qu'elle soit comprise de lui.

En quelle langue converse ce témoignage de la « saturation » avec la réalité demande une explication qu'on ne peut développer dans ce texte. Cependant, d'ici s'élance le pont vers un « ailleurs » qui est attesté.

Chemin post-moderne vers Jérusalem

Pour cette autre irruption de la réalité concrète, l'Apocalypse (= révélation d'une réalité comprise comme un « ailleurs »), se tient la métaphore de Jérusalem. Comment « Athènes » trouve-t-elle « Jérusalem » ? « Nous avons le devoir éminent d'exprimer en grec tous les principes que la Grèce n'a pas connus²⁴ ». Levinas pose, pour éclairer l'inconnu, deux métaphores qui s'opposent du point de vue de la théorie de la connaissance : la métaphore d'Ulysse, qui après une errance troublée et chaotique retourne de manière anamnésique vers son commencement, dans sa patrie (comme l'être revient toujours vers son commencement, c'est-à-dire le néant), et la métaphore d'Abraham, qui doit affronter l'inconnu, l'inconfortable abandon de son pays, en suivant une voix inconnue, dans la pure obéissance de l'écoute²⁵. Quels « principes grecs » peut-on tirer de cela ? Abraham se tient dans une relation asymétrique face à un « ordre » qui se place au-delà de la subjectivité autonome et de la raison qui émancipe et qui libère.

Face à la figure originelle d'Abraham, l'être-là s'interprète comme être-otage. Levinas relève le défi d'interpréter la relation comme irruption du contraire, comme contraignante, et qui met sous tutelle : car autrement on ne peut jamais faire céder l'autoritarisme du moi, ni par la connaissance, ni au nom de valeurs. Comment Abraham abandonne-t-il sa liberté à la voix de l'Autre, à une altérité qui n'a pas besoin de justification, ou dont la justification est tout simplement d'être l'Autre ? Ainsi, finalement, le sujet devient ce qu'exprime

22. *Ibid.*, 103.

23. *Ibid.*, 137.

24. Citation d'après Susanne SANDHERR, « Eine andere Postmoderne ? Vielheit und Einheit bei E. Levinas », in : *zur Debatte* 5 (2004), 22.

25. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961.

depuis longtemps son étymologie : celui qui est soumis. Sa soi-disant identité est une carapace qui interdit toute entrée à la connaissance, et qu'il s'agit de percer. Sa souveraineté est une conscience de soi qui entrave l'éthique, et qui mène toute action à sa perte. L'identité ne peut signifier dans l'avenir que ceci : appartenir à un autre.

Chez Levinas cet autre demeure strictement mondain – il reste la traduction de l'appel divin originel à Abraham dans l'appel humain de celui qui est dans le besoin, dans ce visage qui n'est encore qu'un cri (vers moi, et non dans l'absolu). La seule forme légitime du Moi devient désormais le moi qui est en gestation de l'autre – l'indépendance masculine doit se perdre dans la féminité dépendante et dans la vulnérabilité du Moi, dont le mode d'être est dicté par les autres. Le souci de l'autre doit prendre la place d'un vain souci de soi, tout cela étant une atteinte éclatante à l'autonomie et à la dignité. À l'issue de cette perte de liberté se trouve la kénose totale, l'élimination du droit à être soi, à l'identité, à l'indépendance dans le sens habituel de ces termes ; l'Odyssée ne s'achève pas à la maison. La métamorphose devient définitive, le Seigneur devient serviteur.

La « complexification » de la trame biblique opérée par Levinas a montré que des thèmes comme la possession de soi étaient non éthiques, parce qu'il s'agit d'occuper par le Moi des terrains étrangers. La vie elle-même n'est pas à vivre comme la défense de l'être-soi, mais comme son abandon, ou plutôt comme un état d'abandon assumé. Par là est exprimé de manière anthropologique ce que Marion avait formulé du point de vue de la théorie de la connaissance.

Le nouveau sujet

Ce n'est pas par hasard que la souffrance de l'autre forme un parallèle à la contre-intentionnalité de Marion. Mais « l'autre » dont on peut faire l'expérience dans Jérusalem connaît encore une Apocalypse, car Jérusalem a été aussi le lieu d'une exécution, le lieu de la « mort de Dieu ».

Cette expression implique un phénomène qui a donné à penser non seulement à la théologie, mais aussi également à la philosophie : le phénomène de la *kénose*, du vide, de la sortie de la complétude. Il faut pouvoir penser les paroles suivantes : « Celui qui était Dieu s'est dépouillé lui-même et s'est fait homme » (*Philippiens* 2,5-11). Dans le langage de la théologie : Dieu se révèle dans la chair. Dans le langage de l'ontologie fondamentale : l'être advient *dans* l'étant. L'être se manifeste *dans* le temps. L'être se dévoile, il ne se réalise

À Dieu ? Une vision inhabituelle des post-modernes

pas *derrière* l'étant, ni *après* le temps. Mais la manifestation dans la finitude signifie aussitôt une auto-dissimulation dans cette finitude, car ce qu'il y a à voir se donne à voir comme banalité. *Kenon*, c'est le vide, comment pourrait-il montrer quelque chose ? N'est-il pas seulement une forme vide, dans laquelle quelque chose se déverse et finalement disparaît ? Jean Paul le formule de manière judicieuse, en disant que le meilleur vêtement de Dieu, enchaîné à l'espace et au temps, reste le Juif et le fils du charpentier²⁶.

Pour parler le langage de la phénoménologie : dans ce qui apparaît, il y a quelque chose de caché, une sorte d'abîme, que la vision normale ne peut cerner. Dans la formulation de Marion, c'est simplement la banalité même qui pourrait « saturer », si on la laissait réellement nous pénétrer. La saturation signifie une plénitude de sens imprévisible, qui va bien au-delà de tout besoin, de tout usage, de toute raison instrumentale, et qui laisse donc derrière elle toute compréhension. En ce sens, beaucoup de phénomènes (tous ?), tant qu'ils ne sont pas expressément conçus comme fonctionnels, ont un effet saturant, c'est-à-dire qu'ils ouvrent à qui les contemple, un domaine inépuisable²⁷.

Partant de cette affirmation générale sur la théorie de la connaissance, on trouve un parallèle amenant à la kénose cachant et découvrant dans un même mouvement le Messie attendu, rejeté et cependant considéré par beaucoup comme tout-puissant. Ce n'est certes pas un hasard si durant ces dernières années se sont exprimées plusieurs reformulations philosophiques de Paul²⁸. Lui qui n'a pas connu Jésus comme personne historique apparaît comme celui qui ayant connu un bouleversement intégral dans son existence, semble représenter un renversement qui, à la place de « l'identité plurielle » de la modernité, annonce une nouveauté inouïe. Chez Paul le phénomène du Messie devient concret (et par là saisissable), car il a pour toujours brisé ce qui était ancien.

Giorgio Agamben étudie un tel bouleversement en ce qui concerne Paul dans un commentaire philologique précis et passionnant de l'Épître aux Romains²⁹. On peut appeler Paul le « théoricien du

26. Jean PAUL, *Œuvres* 49/51, 92.

27. Déjà chez Martin BUBER, dans *Je et Tu* (1923), traduction française Aubier-Montaigne, 1992, où chaque « ça » fonctionnel peut devenir un « Tu » libéré de tout utilitarisme.

28. Alain BADIOU, Jacques DERRIDA, Slavoj ZIZEK, Giorgio AGAMBEN.

29. Giorgio AGAMBEN, *Le Temps qui reste : un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000.

nouveau sujet», qui est passé par une rupture, un nettoyage par le vide. Par là, le nouveau sujet est issu de l'événement imprévisible. Il apparaît à l'individu quelque chose qui abolit ses caractéristiques antérieures. Ici, le vide est fécond tout d'abord parce qu'on fait le vide. On ne traîne plus l'ancien avec soi, et encore moins le crime (Paul approuvait l'assassinat d'Étienne et voulait lui-même tuer), mais on vit l'ouverture et la transformation. « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle : l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Corinthiens 5,17).

Par là, cette nouveauté conduit à un universalisme dont la possibilité est ouverte à tous. Car tous ceux qui perçoivent le même événement sur la base d'un témoignage deviennent des « hommes sans qualités », libérés de cette pression, inscrite dans le roc, de la culture d'origine qui jusque-là les tenait tous enfermés. L'événement du Christ, d'après Paul, rassemble l'humanité dans un être-là nouveau, dans une nouvelle communauté, sans culture précise et pré-établie, sans valeurs définies, sans règles, sans « être soi-même ou être-autre » particulier ou aristocratique. Également sans l'arrogance de la culture (prétendument) dominante et d'un niveau d'éducation supérieur (comme chez les Grecs), ou d'un système juridique particulièrement élaboré (comme chez les Romains). Paul s'élève aussi bien contre l'exigence juive de « signes » comme authentification, que contre l'exigence grecque de « sagesse » comme vérité accessible par la pensée (1 Corinthiens 1,22 et suivants). Il n'y a pas, dans l'événement du Christ, de condition préalable autre que celle de se laisser toucher. Encore plus : toutes les formes de puissance sacrale ou étatique sont reléguées au second plan, et leurs fondements sont mis en cause. Cela concerne l'ordre cosmique et politique, tels que l'avaient institué les anciens grands empires ainsi que l'empire romain, dans sa totalité étendue à l'échelle mondiale ; cela concerne même également l'élection d'Israël, qui s'est fabriqué son expression élitaire au moyen de la Torah. L'événement du Christ est a-cosmique, il-légal. Celui qui est touché par la *klesis*, par l'appel, appartient à une nouvelle cité, au nouvel Israël. Il appartient à l'*ecclesia*, et cette vocation est universelle. L'appel n'exclut personne. « Il n'y a ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme – car tous vous ne faites qu'un dans le Christ » (Galates 3,28 ; Galates 3,13). Les inégalités de ce monde sur lesquelles repose la domination des uns sur les autres existent toujours, mais elles sont devenues sans importance au regard du seul grand événement.

Ainsi subsiste plus qu'une théologie négative. D'après Paul, il y a un devoir d'annoncer cette nouveauté, car sinon ce sont les pierres

À Dieu ? Une vision inhabituelle des post-modernes

qui crieront. Et c'est son premier éblouissement, sa rencontre avec la lumière éclatante qui donne tout son relief à son témoignage – d'après Derrida on ne peut faire confiance qu'à celui qui est devenu brusquement aveugle³⁰.

À Dieu de la pensée

Ce fut Athènes qui développa un regard critique (catégoriel) sur la conservation et l'ordre du monde. Dans bien d'autres lieux qui lui ont succédé, dont Königsberg, cette vision continua à être enveloppée dans le scepticisme du concept, dans le point de vue du sujet ayant le monde pour horizon. On y gagna la force de la constatation, de la définition, à la recherche de l'univocité et de l'emprise sur le monde.

Penser (ce qui reste absolument nécessaire) en termes de catégories empêche cependant que le Tout en tant que tel soit compris aux différents niveaux de sa profondeur. L'univocité déforme le jugement, avoir raison mène curieusement de soi-même à avoir tort : *summum ius summa iniuria*. Il s'agit d'un de ces retournements qui sont efficaces pour ce qui est limité et ne peuvent conquérir la liberté qu'en ignorant le but qu'ils se sont eux-mêmes fixé. C'est cette liberté de la pensée et des points de vue qu'a exprimée « Athènes » par la voix de ses grands représentants : le fait que la raison, le *nous*, vient à soi non par un agir arbitraire, mais dans la perception, dans la faculté de se laisser prendre par ce qui se montre, dans l'éblouissement même de la lumière à la sortie de la caverne. De tels éblouissements ont fait de la philosophie la compagne de toutes sortes de recherches de la vérité.

Mais « Jérusalem » donne un nom à ce qui se montre et qui aveugle. En fait il est double : d'abord le nom, *chem*, imprononçable, impossible à idolâtrer ou à objectiver, puis le Fils de l'homme, *ben adam*, objectif, perceptible, semblable à tous et même banal. Ainsi la tension entre voir et cependant ne pas voir, entre entendre et cependant ne pas entendre, entre saisir et cependant ne pas saisir reste un stimulant constitutif de l'interprétation philosophique de Jérusalem.

C'est en tout cas le regard de celui qui se contente de mesurer, d'évaluer, un regard qui se soustrait à la réalité ambiguë, que Kierkegaard, en disciple et admirateur de Socrate, pose devant un tribunal exceptionnel – au sens où il ne peut échapper à lui-même

30. *Mémoires d'aveugle. Autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, 1990.

que dans un renversement le privant de son pouvoir. Mais ce renversement, qui va du désagrément à la souffrance, est signe de guérison, de rétablissement dans la plénitude. Cela n'advient cependant pas froidement, mais est produit par une rencontre, par un regard. «La prédication, à notre époque, a tout d'abord purement négligé, et d'autre part totalement oublié que la vérité chrétienne ne peut pas être l'objet d'un "examen". Car la vérité chrétienne possède, si je peux ainsi m'exprimer, ses propres yeux pour voir, oui, elle n'est rien d'autre que des yeux ; mais ce serait certes vraiment gênant, et deviendrait pour moi impossible, de regarder un tableau ou un morceau d'étoffe, si je dois découvrir, alors que je me dispose à le regarder, que la peinture ou l'étoffe me regarde – ainsi en est-il de la vérité chrétienne ; elle est ce qui me regarde, pour me dire ce que je dois faire³¹».

Que l'on parle ici de la vérité chrétienne ne doit pas surprendre. Même d'autres traditions religieuses ont leurs *spermata tou logou*, leurs «semences du verbe», selon l'enseignement patristique. Mais il en va ici de la réflexivité chrétienne, dans laquelle cette doctrine – face à bien d'autres doctrines narratives, mythiques ou sapientielles – est façonnée et féconde par là même toute théorie.

Par la conversion de l'action dans la souffrance d'avoir été saisi se construit un pont d'Athènes à Jérusalem : *la raison est le pont* qui va au-delà d'elle-même, ou mieux : qui s'arrache à elle-même – car elle doit en tant que raison vivre justement l'étonnement, *thaumazein*, devant ce qui est contemplé. Peut-être même, pour prendre un ton plus littéraire, «un enchantement qui fait éclater le cœur³²», car la raison ne rencontre pas un Ça, comme l'Être, le Néant, le Phénomène, la Structure ou le Moi transcendantal, mais un Tu.

Le «désert» post-moderne pose la question d'un auto-dépassement, dans lequel la pensée est soumise à l'exigence d'un vis-à-vis effectif et efficace. Elle ne se heurte pas seulement à ce qui lui est propre, mais à un autre, «intérieur» à la fois familier et lointain, *interior intimo meo* (Augustin). Tant que ce mouvement n'est pas mené à son terme, la pensée reste auto-centrée, auto-thématique, et en fin de compte culmine dans des questions de méthode. Elle s'interroge sur le «comment», et non sur le «quoi». Ou bien, exprimé positivement : tant que l'effort commun de la pensée cherche ce vis-à-vis,

31. Sören KIERKEGAARD, *Exercice en christianisme*, Paris, Éditions du Félin, 2006.

32. Thomas MANN, *Joseph et ses frères*, Gallimard, coll. «L'Imaginaire», Paris, 1980.

————— *À Dieu ? Une vision inhabituelle des post-modernes*

ou plus exactement admet sa «trace», elle touche aux frontières du possible au sens universitaire. Et cependant, qu'est-ce qui vaudrait vraiment la peine, sinon justement de faire éclater les limites de la philosophie académique?

Plus prosaïquement : ce que l'on ne peut pas taire, il faut en parler. Parler librement, à la condition que l'on comprenne aussi où s'arrêter (*aufhören* comme le dit génialement l'allemand) : lâcher prise pour se mettre à écouter, dresser l'oreille et se tendre vers ce qui se laisse percevoir. À Dieu ? Le lire de manière post-moderne signifie également «renoncer» à un Dieu pensé de manière trop étriquée, et se tendre vers un Nouveau, si bien caché et longtemps oublié.

*(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak et Françoise Brague.
Titre original : À Dieu ? Postmoderne aus ungewohnter Sicht.
Postmoderne als Verlustanzeige : Abwesenheit Gottes)*

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, née en 1945. Études de philosophie, de langues, de littérature allemande et de sciences politiques. Professeur émérite de la chaire de sciences religieuses à la Technische Universität de Dresde. Depuis son éméritat, directrice de l'EUPHRAT (Europäisches Institut für Philosophie und Religion) à l'École Supérieure de philosophie et de théologie Benoît XVI à Heiligenkreuz, aux environs de Vienne. Membre de l'édition germanophone de la revue *Communio*.

**COMMUNIO francophone reçoit de nombreuses
demandes d'abonnements gratuits**

Vous voulez aider la diffusion de la revue et contribuer à la formation religieuse en pays francophone?

- Vous pouvez faire un don à l'association*.
- Vous pouvez souscrire un abonnement de parrainage (nous vous indiquerons le monastère ou la personne qui en profitera).

À chaque conseil de rédaction, la messe est célébrée à l'intention des bienfaiteurs de l'Association.

* Un reçu fiscal sera adressé pour tout don supérieur à 50,00 €.

Le Prix de la Fondation Joseph Ratzinger 2012 a été remis par le pape Benoît XVI, le 20 octobre 2012, à un jésuite américain, le R. P. Daley et au professeur Rémi Brague, membre de l'Institut (Académie des sciences morales et politiques). Rémi Brague est un des fondateurs de la revue COMMUNIO francophone.

Tables du tome XXXVII (2012)

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 E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties, « Editorial », « 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
AMANEKER	François	Athéisme contemporain et conviction chrétienne – Un point de vue	S	4	65-75
AMATO	Cardinal Angelo	*Les procès de béatification et de canonisation	S	4	113-124
ARMOGATHE	Jean-Robert	La seconde venue du Christ	E	1-2	7-14
ARMOGATHE	Jean-Robert	Appel à témoins	E	4	5-10
ARTUS	Olivier	La lecture canonique de l'Écriture – Une nouvelle orientation de l'exégèse biblique	S	3	75-85
AUMONIER	Nicolas	Mourir, un temps unique à vivre	E	5	5-14
BADILITA	Cristian	Le retardement de la fin du monde	T	1-2	38-48
BALTHASAR von	Hans Urs	* Méditation théologique sur le mystère de la descente à l'enfer	T	1-2	69-83
BATUT	Jean-Pierre	Exemption de la mort et victoire sur la mort	T	5	57-71
BEDOUELLE	Guy	Les esquisses d'un artiste	S	3	121-123
BERRANGER de	Olivier	Devenir catholique : Newman	T	6	77-86
BLANCHARD	Yves-Marie	Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse	T	3	53-64
BOURGEOIS	Christophe	Appel à témoins	E	4	5-10
BOURGEOIS	Christophe	Le témoin véritable	T	4	11-23
BRAGUE	Rémi	Des héritiers sans testament ?	D	5	77-96
BRAGUE	Rémi	Un nouveau problème – L'échec de l'athéisme	S	5	95-105
BURNET	Régis	Le canon des écritures – Vers la fin d'une fausse question ?	S	3	5-16
CAHNÉ	Pierre-Alain	Crise financière et modèles mathématiques	S	3	109-120
CAHNÉ	Pierre-Alain	« Si je ne tue pas ce rat, il va mourir »	T	5	89-93
DENOVEL	Bénédictte	Vivre et mourir en unité de soins palliatifs	T	5	15-28
DUCHESNE	Jean	Le culte, fait culturel	D	1-2	97-106
FIGURA	Michael	* L'extension catholique selon le premier ouvrage de Henri de Lubac, <i>Catholicisme</i>	T	6	33-48
FIORINI	Pierluigi	* L'Église, peuple du pardon. Remarques sur la catholicité de Manzoni	??	6	87-93
GERL-FALKOWITZ	Hanna-Barbara	* Qu'est-ce qui fait le témoignage du témoin ?	T	4	44-53

GERL-FALKOVITZ	Hanna-Barbara	D	* À Dieu, Une vision inhabituelle des post-modernes	S	6	107-119
GUERRIERO	Elio	I	* La catholicité de l'Église chez Hans Urs von Balthasar	T	6	23-31
HENNE	Philippe	B	Quelle Bible pour quels Pères?	T	3	65-73
HENRICI	Peter	CH	* Quand reviendra-t-il? Réflexions philosophiques sur la date de la Parousie	S	1-2	27-37
HENRICI	Peter	CH	* Sommes-nous assez catholiques?	E	6	5-8
HOPING	Helmut	D	* Lorsque tomberont tous les masques et seront dévoilées toutes les injustices	T	2	57-68
HOUSSET	Emmanuel	F	Porter témoignage et recevoir le témoignage	T	4	34-43
GOUDOT	Jean-Philippe	F	La catholicité par la primauté	T	6	49-60
KASPER	Walter	D	* La catholicité – Une unité dans la diversité	T	6	9-22
KERESZTY	Roch	H	* Catholicité et mission de l'Église	T	6	61-76
KHOURY	AdelTheodor	L	* Le Coran et la Bible	S	4	76-87
KOHUT	Pavel Vojtech	CZ	* La vie chrétienne et l'attente de la parousie	T	1-2	15-26
L'HEUREUX	Michel	CAN	La sédation palliative continue: une pratique légitime	T	5	29-39
LAROQUE	Didier	F	La chapelle Saint-Nicolas-de-Flüe à Wächendorf	S	1-2	117-120
LAROQUE	Didier	F	Le sens de la beauté dans l'œuvre de Guy Bedouelle	S	5	120-124
LORY	Pierre	F	Temps et eschatologie en islam	S	3	87-99
LUSTIGER	Jean-Marie	F	Accueillir la grâce d'avoir part à l'acte du Christ	T	4	54-60
LUSTIGER	Jean-Marie	F	«Nous sommes le temple obscur où est enfoncée sa gloire»	T	4	61-64
MALHERBE de	Brice	F	Bioéthique – Défis présents et à venir	S	4	88-98
MARTINELLI	Paolo	I	* Le témoignage chrétien, langage de la nouvelle évangélisation	T	4	24-33
MASCHIO	Giorgio	I	* Homme, femme et mariage dans la pensée de saint Ambroise	D	1-2	147-159
MORALES	Xavier	F	Pour introduire le concept d'identité dramatique de Jésus-Christ	S	5	106-119
PAROUTAUD	Xavier	F	Rembrandt et la figure du Christ – peindre la révélation	S	4	99-112
PERENNES	Jean-Jacques	F	Brèves réflexions sur le printemps arabe vu du Caire	S	1-2	134-138
PEROT	Nicolas	F	La déchristianisation n'est pas une nouveauté	D	1-2	107-115
RAGUZ	Ivica	CR	* Vivre la mort comme un don	T	5	46-56
RICHARD	Philippe	F	Bernanos, le prêtre, et l'intelligence de la pitié	S	1-2	121-133
RICHARD	Louis-André	F	La sédation palliative continue – Une pratique légitime	T	5	29-39
RIZZO	Vincenzo	CAN	* Le retour du Christ dans la philosophie religieuse russe – L'expulsion impossible	S	3	100-108
SCOLA	Cardinal Angelo	I	* Le mystère des noces: pour une théologie systématique?	D	1-2	161-183
SICARI	Antonio Maria	I	* Fonder une famille chrétienne	D	1-2	139-145
SÖDING	Thomas	D	* Le trésor dans des vases d'argile	T	3	17-52
STRUKELJ	Anton	SL	* La venue du Seigneur dans l'Eucharistie	T	1-2	49-56
TÜCK	Jan-Heiner	D	* Mourir – Survivre – Rester	T	5	73-88
TÜCK	Jan-Heiner	D	* Au lieu de perditon	T	1-2	49-56
WALKER	Adrian J.	USA	* Le sens chrétien de la mort	S	6	95-106
WALKER	Christian	F	Crise financière et modèles mathématiques	S	3	41-45
					3	109-120

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 (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
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)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

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)
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 (2008/6)
Croire l'Église (2010/1)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)

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 (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La différence sexuelle (2006/5-6)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)

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 et 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)
Le Canon des Écritures (2012/3)

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), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), 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, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Jean Leclercq, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piguët, 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 : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilińskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
 communio@neuf.fr

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 - un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :

Nom Adresse
- Je commande les numéros suivants, port inclus : 12 € simple, 18 € double
 Montant du règlement à joindre*

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire :

Règlement en Euros selon les données IBAN suivantes :
 IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPAR.....
La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : www.communio.fr

Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autres pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique Amis de COMMUNIO		40 €	80 €	
		20 €	40 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr

Dépôt légal : novembre 2012 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-45-3 – 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 Nanterre – N° d'impression : 12892
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®