

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

LES RELIGIONS ET LE SALUT

« Le Fils de Dieu a été crucifié en ces quatre dimensions, lui dont l'univers portait déjà l'empreinte cruciforme. S'étant rendu visible, il devait nécessairement manifester de manière visible, sur la Croix, son action invisible. Car c'est lui qui illumine les hauteurs (les cieux), qui scrute les profondeurs (la terre), qui parcourt l'étendue de l'Orient à l'Occident, qui atteint l'immense espace du Nord au Midi, et qui appelle à la connaissance de son Père les hommes dispersés de tous côtés.

Saint Irénée (Démonstration de la Vérité évangélique, 34)

Solange THIERRY: **L'esprit de confusion**

- 41** Quelques réflexions d'une historienne des civilisations de l'Asie du Sud-Est : le démon de la confusion, bien connu du bouddhisme, sévit aussi en Occident. Il nous invite à tout mélanger, à commencer par le bouddhisme et le christianisme eux-mêmes, qui y perdent tous deux. Deux exemples en montrent les ravages : l'idée d'ordonner des femmes confond service d'Église et droit à revendiquer; celle de réincarnation confond la personne unique et l'individu transitoire.

LE CHRIST ET LE SALUT DU MONDE

Antonio SICARI : **La folie de la Croix et le salut des nations**

- 51** La prédication chrétienne est exprimée de façon provocante par Paul, lorsqu'il décrit la foi au Crucifié comme une « folie pour les païens ». Cette phrase s'adresse aux chrétiens de Corinthe, ville décisive pour l'avenir de l'évangélisation en milieu hellénistique : dans cette « métropole du monde grec », il importait de réagir vigoureusement contre les tentations de réduire la foi chrétienne à une gnose.

Bruno DELAROCHE : **Sauvés du péché. Apologie pour Augustin**

- 63** Augustin est souvent accusé d'avoir infléchi la théologie latine dans un sens pessimiste, par sa doctrine sur le « péché originel ». Si l'expression est bien créée par Augustin, elle recouvre un enseignement très ancien dans l'Église, y compris chez les Pères grecs. La polémique contre Pélagie n'a pas pour but de minimiser le libre arbitre humain, mais de maintenir les mystères de l'Incarnation et de la Croix du Christ au cœur de la morale et de la foi chrétienne.

Placide DESEILLE : **Déification, péché et salut. Perspectives orthodoxes**

- 75** Fidèle aux Pères de l'Église grecs, la théologie orthodoxe présente le salut comme une participation réelle de l'homme à la nature divine. Cette « déification » s'est accomplie dans le Christ par le mystère de l'Incarnation rédemptrice; elle s'actualise dans chaque homme par la réception des sacrements et par l'imitation du Christ, à travers une « synergie » associant notre volonté libre et la grâce divine.

DOSSIER : L'ÉGLISE FACE AU NAZISME

Pierre BLET: **Une encyclique cachée de Pie XI?**

- 85** Pie XII a-t-il caché – ou fait cacher – une encyclique de Pie XI sur le racisme, élaborée peu avant sa mort ? L'affaire de « l'encyclique cachée » – pièce à porter au procès contre le silence du pape pendant la guerre – ne résiste pas à l'analyse serrée qui allie la rigueur de l'enquêteur au discernement de l'homme d'Église.

Abraham-Alexandre WINOGRADSKY: **Tu ne tueras pas.**

93

La lettre du Métropolitite André SHEPTYCKYJ (1942)

La lettre que le Métropolitite André écrivit et diffusa en 1942 constitue un acte de courage rare, défi héroïque d'un prélat conscient de la responsabilité universelle de l'Église face au crime et à l'oppression.

SIGNETS

Conférences de Bagnaux

Paul McPARTLAN : **La papauté dans le dialogue catholiques-orthodoxes**

111

Le dialogue orthodoxes-catholiques connaît en ce moment une évolution remarquable, dans un vrai désir de réaliser l'unité. Le ministère de Pierre, principal obstacle à cette unité, est l'objet d'une lecture théologique, tant dans les instances œcuméniques qu'à l'intérieur de l'Église catholique. Cette relecture, présente dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, recentre la primauté autour de l'Eucharistie, pour faire du successeur de Pierre non un chef suprême, mais un serviteur de l'unité entre les églises locales.

Yves TOURENNE : **La tâche du théologien**

123

Parce que la théologie, à la différence des autres connaissances humaines, se reçoit de son objet – Le Dieu qui se donne – elle exige du théologien la foi et la prière au cœur du mystère de l'Église, une ouverture à un surplus de sens. Avec Balthasar, Rahner et Jiingel, il lui faut penser « l'unité originelle et ultime » qui donne sens à toute vie.

Firenze FACCHINI : **Les origines de l'homme**

135

Que doit défendre fermement un croyant pour admettre la théorie de l'évolution sans altérer sa foi ? Comment concilier un dessein supérieur de Dieu avec le processus de l'évolution? La véritable alternative ne se situe pas entre création et évolution, mais entre une évolution subordonnée à un Dieu créateur et transcendant, et la vision d'un monde en évolution mais autosuffisant.

Dominique POIREL

Éditorial

Entre le péché des hommes et le salut du Christ

Religion, péché, salut : ces trois notions se touchent de si près qu'il semble qu'on n'en puisse prendre une sans que les autres suivent aussitôt : à quoi bon une religion, sinon pour procurer le salut à ses adeptes? et à quoi bon offrir un salut, s'il n'y a pas de péché? Aussi bien le christianisme n'est-il pas la seule religion à dénoncer le péché, ni à proposer un salut : du judaïsme aux religions d'Extrême-Orient en passant par les cultes orphiques, la gnose hétérodoxe et l'islam, toutes les grandes traditions religieuses ont élaboré un enseignement, sur l'agir moral et la destinée ultime de l'homme, dans lequel le dernier concile discerne souvent « un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes »¹.

Cette situation ne laisse pas de poser les questions suivantes, qui pour plus d'un ont pris la forme d'objections à l'égard de la foi chrétienne :

Pourquoi y a-t-il autant de religions? et si l'Église catholique elle-même reconnaît qu'il existe dans les autres religions de réelles valeurs spirituelles et morales, quel besoin y a-t-il de se faire chrétien pour être sauvé ? Comment concilier un regard ouvert et bienveillant sur les religions non chrétiennes avec l'affirmation des Écritures selon laquelle il n'y a pas de salut

1. Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes « Nostra Aetate », 2.

ailleurs que dans le Christ (*Actes des Apôtres* 4, 12) ? Par ailleurs, qu'y a-t-il d'original dans la doctrine chrétienne ? Cette originalité doit-elle être défendue coûte que coûte, ou bien les exigences du dialogue interreligieux et de la charité ne devraient-elles pas conduire les chrétiens à estomper leur différence sur des questions aussi sensibles que le péché originel, objet de critiques variées y compris au sein de l'Église catholique ?

Valeur et insuffisance des religions non chrétiennes

Toutes ces interrogations montrent la richesse, l'urgence et la gravité du sujet. Pour y répondre, les différentes contributions de ce cahier ont privilégié deux questions principales : le salut dans les religions non chrétiennes, et l'originalité de l'enseignement chrétien sur le péché et le salut.

Sur le premier point, comment ne pas rappeler ici l'œuvre du cardinal Jean Daniélou ? Notamment dans « Le problème théologique des Religions non chrétiennes », dans *Archivio di Filologia*, 1956, p. 209-233, il avance quelques thèses dont la plupart sont largement acceptées aujourd'hui. En premier lieu, l'existence d'authentiques valeurs spirituelles et morales, par exemple dans l'islam ou le bouddhisme, n'a rien que de naturel : le fait religieux est une donnée anthropologique. Rien d'étonnant donc s'il existe de grands « génies » religieux en dehors du christianisme. Or, l'histoire comparée des religions fait apparaître d'étonnantes convergences entre des traditions religieuses apparemment fort éloignées, en particulier dans l'emploi des symboles appliqués au divin. Il est donc clair que Dieu ne s'est pas seulement manifesté à travers l'histoire d'Israël ou dans le Christ, mais qu'il existe aussi une révélation, si partielle et si provisoire qu'elle soit, à travers une « religion cosmique » universelle dont les religions non chrétiennes sont dans une mesure variable les héritières. Toutefois, à cause du péché, cette révélation primordiale est immanquablement pervertie, principalement en polythéisme, en panthéisme ou en dualisme. Au fond, on pourrait résumer la grandeur et la misère des religions non chrétiennes en disant qu'elles manifestent une

soif religieuse universelle qu'elles-mêmes sont incapables d'étancher, car le Christ seul peut combler l'homme.

Salut et péché dans le christianisme

Comme les autres traditions religieuses, le christianisme prend appui sur un besoin religieux universel et utilise une symbolique cosmique dont on a vu qu'elle pouvait transmettre une connaissance partielle mais authentique de Dieu. Toutefois, ce fond commun est assumé, récapitulé, transfiguré par ce qui fait l'originalité du christianisme : ce n'est plus l'homme qui tente de s'élever vers Dieu, c'est Dieu qui « descend » et rejoint l'homme. Dans le christianisme, comme auparavant dans la religion mosaïque, l'initiative appartient toujours à Dieu. C'est Dieu qui, par sa gratuite condescendance, vient au-devant d'un homme bridé dans son élan religieux par la pesanteur du péché, de sorte que sans cette initiative divine, la rencontre n'aurait jamais eu lieu.

De cette originalité première découlent d'autres différences caractéristiques de la doctrine chrétienne du salut et du péché :

1) Tandis que les autres religions proposent un idéal moral, souvent difficile à rejoindre, mais peu près réalisable, la loi mosaïque, et a fortiori la loi évangélique, sont au-dessus des forces humaines : « Soyez parfaits comme votre Père des Cieux est parfait » (*Matthieu*, 5, 48). Le christianisme est la seule religion qui exige de l'homme l'impossible.

2) Aussi la loi évangélique pourrait-elle à juste titre sembler « inhumaine » – et ne l'est-elle pas en un sens ? – s'il incombait à l'homme de se sauver lui-même; mais c'est là un autre trait distinctif du christianisme : Dieu seul sauve. Pourtant, Dieu ne sauve pas l'homme sans l'homme, puisque Dieu sauve l'homme en se faisant homme. Par miséricorde, Dieu donne à l'homme d'accomplir toute justice.

3) Dieu sauve l'homme à travers une histoire : l'Exode, Pâques, mon baptême, mes chutes et mes relèvements. Les interventions salutaires de Dieu n'ont pas lieu en dehors du temps humain. Alors que les autres religions sont le plus souvent rythmées par des cycles saisonniers, l'histoire sainte et par suite la liturgie chrétienne sont ponctuées par des événe-

ments historiques qui marquent une progression, depuis la création et la chute jusqu'à la Résurrection du Christ et la nôtre. D'où les notions typiquement chrétiennes d'économie et d'histoire du salut.

4) Le salut offert à l'homme est un salut complet : il s'adresse certes à la connaissance, puisqu'il consiste en une vision béatifiante de Dieu lui-même ¹, mais au contraire des mythes gnostiques, il met d'abord en jeu la liberté humaine. Ensuite, le salut, comme d'ailleurs le péché, concerne l'homme tout entier, indissolublement corps et âme ², puisque nous croyons à la résurrection de la chair.

5) Le salut chrétien a fait l'objet d'annonces, de promesses et de préfigurations nombreuses dans la Loi et les prophéties de l'Ancien Testament. Aussi est-il exprimé tour à tour comme libération, guérison, protection, récapitulation, rachat, expiation, réconciliation, justification, miséricorde, adoption et divinisation ³. Mais à la fin des temps, ce salut est pleinement réalisé, non pas seulement dans le message, ni dans l'action, ni même dans la Passion du Christ, mais avant tout dans sa personne. Par son Incarnation, par l'union en lui d'une nature humaine avec sa nature divine, le Verbe rouvre à l'humanité blessée la voie du salut.

6) C'est cette doctrine du salut qui, par une sorte d'éclairage indirect, révèle le sens du péché. En effet, le péché est toujours second par rapport à une alliance et à un don premier. **H** n'y aurait pas eu de péché originel s'il n'y avait eu d'abord un état de justice originelle ; et ce péché originel ne se serait pas propagé à l'humanité entière s'il n'y avait eu d'abord une solidarité de tous les hommes, voulue dès le commencement par Dieu le Père en son Fils unique.

En un sens, donc, le salut précède toujours le péché.

* **

1. Christian Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, 1995.

2. Cf. Athénagore d'Athènes, *Sur la résurrection des morts*, Paris, (Sources chrétiennes, 379).

3. Voir dans ce numéro l'article du P. Placide Desellea.

Il y a donc une originalité toute particulière du christianisme sur la question du salut et du péché. Or, il est frappant de constater que c'est justement sur la question du péché, et surtout du péché originel, que la doctrine catholique rencontre de nos jours les attaques les plus vives. Sans doute peut-on d'abord y voir le symptôme d'une société « dépressive » ¹, qui perd peu-à-peu tout sens de l'idéal : là où l'on ne croit plus de salut possible, à quoi bon dénoncer le péché ? lorsqu'on n'espère plus être délivré du mal, que reste-t-il d'autre qu'à s'en accommoder ? Mais il se peut aussi qu'en dissociant l'ascèse et la morale de la réflexion théologique, les chrétiens eux-mêmes aient laissé s'obscurcir le sens du péché, en particulier dans son lien avec un salut toujours prévenant. C'est ici que le combat d'Augustin contre les thèses de Pélagé retrouve toute son actualité ² : car si le christianisme n'avait rien d'autre à proposer qu'une exhortation au progrès moral, c'est à juste titre qu'on le rangerait parmi les autres religions, admirables parfois, mais au fond impuissantes, désespérantes et vaines ; tandis que si c'est Dieu qui nous sauve, si la force de son amour l'emporte sur la profondeur de notre faiblesse, alors le mystère de notre péché s'illumine du mystère de sa grâce et au plus poignant de nos repentirs resplendira la joie d'être sauvés.

Dominique Poirel, né en 1961, marié, quatre enfants. Ancien élève de l'École nationale des Chartes. Thèse des Chartes sur « Isidore de Séville et l'exégèse patristique » en 1986. Ingénieur de recherche au CNRS. Travaux en cours sur Hugues de Saint-Victor (+ 1141). Enseigne la pensée patristique et médiévale à l'Université Libre des Sciences de l'Homme. Rédacteur à la revue *Résurrection*. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. A publié : Ovide, *Les Tristes, poèmes choisis traduits du latin*, Paris, La Différence, 1989 ; *Philippe le Bel*, Paris, Perrin, 1991.

1. Cf. Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, Paris, 1993.

2. Voir dans ce numéro l'article du P. Bruno Delaroche.

Michaël FIGURA

L'Église, sacrement du salut

1. Réflexions nouvelles sur l'Église face à la critique

Dans la situation actuelle, où l'Église est exposée à des critiques de toutes sortes, il peut être utile de rappeler que, d'après les déclarations de Vatican II, l'Église est en Jésus-Christ le sacrement universel du salut. Il s'agissait pour le Concile de donner de l'Église une image nouvelle, qui d'une part restât en lien avec la tradition catholique, mais d'autre part prît en compte les questions pastorales de l'époque. Le Concile tenait à définir l'orientation de l'Église, à l'intérieur comme à l'extérieur.

La structure sacramentelle de l'Église peut nous aider à en dessiner une image globale. Souvent l'Église est comprise d'une manière unidimensionnelle. On parle alors de « l'Église officielle », de l'Église comme institution que l'on considère - comme toutes les autres institutions - avec scepticisme. Des déceptions et des expériences négatives vécues par l'individu face à l'Église concrète ou à ses représentants officiels conduisent aisément à ce jugement global : « C'est ainsi qu'est l'Église ». Plus de trente ans après la parution de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), on est obligé de constater que l'idée d'une Église comprise comme sacrement universel du salut n'est pratiquement pas entrée dans la conscience des croyants. S'y est ajouté.

aujourd'hui le concept ecclésiologique directeur de « communion », bien que les deux définitions de l'Église soient intimement liées.

2. Les déclarations de Vatican II sur la sacramentalité de l'Église

2.1 Le concept analogique de sacrement d'après le Concile

Il ressort des débats conciliaires et de l'histoire de l'élaboration du document *Lumen Gentium* que la définition de l'Église comme sacrement n'allait pas *a priori* de soi. La description de l'Église comme « sacramentum unitatis » est déjà présente chez les Pères. Elle refait surface dans la théologie des XIX^e et XX^e siècles. Que l'on se rappelle seulement Henri de Lubac, qui écrit dans son livre-programme *Catholicisme* (1938) :

*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 le rend présent en vérité*¹.

Malgré ces ébauches théologiques, il faut constater une certaine hésitation, lors du Concile, à parler de l'Église comme « sacrement ». Depuis le haut Moyen Age, au plus tard depuis le Concile de Trente (1545-1563) le mot « sacrement » est un concept bien défini, qui s'applique à sept gestes fondamentaux (les sept sacrements) de l'Église catholique. Ce n'est qu'après un travail approfondi sur le concept analogique de sacrement que l'Église a pu être décrite par ce mot. Cette conception analogique se déploie dans *Lumen Gentium* 8, où il est dit de l'Église qu'elle est, « par une analogie qui n'est pas sans valeur... comparable au mystère du Verbe incarné. De même en effet que la nature assumée par le Verbe divin lui sert d'instrument de salut, instrument vivant et indissolublement uni à lui-même, de même cet organisme ecclésial sert à l'Esprit **du** Christ, qui le vivifie en vue de la croissance du Corps (cf. *Ephésiens* 4. 16) ».

Le concept analogique de sacrement (le Christ comme sacre-

ment originel, l'Église comme sacrement fondamental d'où sont issus les sacrements particuliers) est pris en compte par le Concile de façon à être décrit comme une première introduction à la notion d'Église comme sacrement : « Celle-ci, pour sa part, est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium* 1). Par l'addition du mot « comme », le Concile voulait exprimer que le concept « sacrement » ne pouvait être appliqué à l'Église que de manière analogique.

Cette description analogique de l'Église comme « sacrement » est abordée de différents points de vue dans les textes de Vatican II :

– Le Concile nous indique par là que la définition de l'Église comme sacrement universel du salut n'en épuise pas toute la réalité. Elle doit être mise en perspective avec d'autres représentations et définitions de l'Église (peuple de Dieu, communion, structure hiérarchique) (*Lumen Gentium* 6).

– Le Concile parle de l'Église comme sacrement universel du salut dans un contexte résolument christologique (*Lumen Gentium* 1) et pneumatologique (*Lumen Gentium* 48). Par là s'exprime le lien de l'Église avec le Christ et l'Esprit. En tant que sacrement, l'Église n'est pas une entité autonome, mais renvoie au Dieu trinitaire : « Ainsi, l'Église universelle apparaît-elle comme « un peuple rassemblé dans l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint » (*Lumen Gentium* 4), en référence à Cyprien, *De Oratione Domini*, 23).

– La définition de l'Église comme sacrement universel du salut se situe dans un contexte eschatologique. Cette définition provient aussi de la relation entre l'Église et le Royaume de Dieu de même que du lien entre l'Église pèlerine et l'Église céleste (*Lumen Gentium*, 7). Ainsi, l'Église est tendue entre le salut, la vérité et la grâce déjà manifestée dans le Christ (LG 8) et le salut encore à venir en tant que libération des hommes des forces de l'esclavage de la Loi, du péché et de la mort. C'est ainsi que l'Église est « sacrement » du salut déjà manifesté en Jésus-Christ, dans l'Esprit-Saint. En tant que sacrement **du** salut, l'Église nous offre déjà, pour commencer, ici et maintenant sur terre, l'unité, la paix, la réconciliation avec Dieu et avec nos semblables. C'est par là que l'Église devient sacre-

1. Henri de Lubac *Catholicisme*, Paris, Cerf, 1983, p. 50.

ment de l'unité des croyants avec Dieu et avec leurs frères, et également sacrement du salut pour le monde que Dieu a aimé jusqu'à lui livrer son propre Fils (cf. *Jean* 3, 16).

2.2. L'Église comme « réalité une et complexe »

L'Église, que Vatican II désigne, à plusieurs reprises et de façon vraiment programmatique, comme sacrement universel du salut, est une « réalité une et complexe » (*Lumen Gentium*, 8). Elle forme une unité différenciée, « formée d'un élément humain et d'un élément divin » (*Lumen Gentium* 8). La nature interne, divine de l'Église demeure cachée, mais elle se manifeste dans la figure visible de l'Église catholique. Pour expliquer cette réalité complexe, le Concile utilise l'analogie déjà mentionnée (comme relation et comme différence) entre l'Église et l'Incarnation de Jésus-Christ. L'analogie christologique devient ici pneumatologique, car l'Église est en même temps le lieu de la présence de l'Esprit de Jésus-Christ.

La « réalité une et complexe » de l'Église renvoie à sa sacramentalité. Le « sacrement » est entièrement expliqué dans *Lumen Gentium* 1 conformément à la tradition de l'enseignement classique sur les sacrements, comme « signe et moyen ». Avec le retournement purement analogique du concept de sacrement appliqué à l'Église, le Concile reprend l'ancien concept de sacrement de la théologie patristique. Là, le « sacramentum » n'est pas un concept qui s'applique uniquement à l'agir ecclésio-sacramental, mais il traduit le mot biblique « mystèrion » (secret), par lequel on ne veut pas désigner quelque chose d'inconnaissable par principe, mais au contraire le plan de salut de Dieu dans l'histoire, qui se manifeste de manière visible.

C'est par le concept de « sacramentum » qu'il faut décrire l'Église concrète, elle qui, en tant que réalité complexe, ne peut être englobée d'un seul tenant dans sa réalité plénière. Elle est la communauté de grâce et de foi, d'espérance et de charité, qui est récapitulée ici-bas sous la forme d'une structure visible. Elle est une société organisée avec des organes hiérarchiques, et en même temps le Corps mystique de Jésus-Christ, le rassemblement visible et la communauté spirituelle, l'Église d'ici-bas et comblée des dons du ciel. Il faut mettre

l'accent sur cette tension pour décrire l'Église en tant que sacrement. C'est ainsi que nous pouvons nous garder d'une double tentation : d'une part, identifier l'Église terrestre concrète à toute la vérité de l'Église, d'autre part, faire l'impasse sur cette Église d'ici-bas pour nous limiter à une vision spiritualiste de l'Église. Même l'Église terrestre visible est en définitive un mystère qu'on ne peut saisir que dans la foi. C'est pourquoi le visible et le terrestre sont essentiels pour comprendre l'Église comme « sacramentum », comme signe et moyen de sa vérité divine ou spirituelle, accessible seulement par la foi. La structure sacramentelle de l'Église signifie donc que la constitution communautaire de l'Église est un signe représentatif et efficace du salut manifesté en Jésus-Christ pour le monde entier. Dans « ce sens sacramentel » la structure communautaire de l'Église est au service de l'Esprit de Jésus-Christ, qui la vivifie en vue de la croissance de son Corps (*Lumen Gentium* 8). C'est à partir de là qu'il faut comprendre l'expression importante (*Lumen Gentium* 48,2) : « Le Christ, au jour de son exaltation, attira tout à lui (*Jean* 12, 32). Ressuscité des morts (*Romains* 6,9), il envoya aux Apôtres son Esprit vivifiant, et par lui se constitua un Corps, l'Église, sacrement universel du salut. Assis à la droite du Père, il opère continuellement dans le monde, pour conduire les hommes à l'Église, et par elle les unir plus étroitement à lui pour les rendre participants de sa vie glorieuse en les nourrissant de son Corps et de son Sang ». Dans *Lumen Gentium* 9,3 le Concile relie le concept alors dominant de Peuple de Dieu à la sacramentalité de l'Église : « Dieu a convoqué la communauté de ceux qui regardent avec foi Jésus comme auteur du salut, principe d'unité et de paix, et il en a fait l'Église, afin qu'elle soit pour tous et pour chacun le sacrement visible de cette unité salvifique ».

3. Le sens de l'humanité de Jésus-Christ pour la sacramentalité de l'Église

Si l'Église est, par analogie, sacrement, signe et moyen de salut, dans sa relation la plus intime avec Dieu et en union avec toute l'humanité (*Lumen Gentium* 1), alors elle renvoie, au-dessus d'elle, à Jésus-Christ, le sacrement de la rencontre avec

Dieu et de la communion fraternelle. Dans son humanité Jésus renvoie à son mystère, qui est en même temps divin et humain. Il est le « sacrement » de Dieu : « Qui me voit, voit le Père (Jean 14,9). L'union du Fils Incarné avec le Père est, d'après Jean 17, un « sacrement » pour l'unité des Apôtres et de l'Église. En tant que « sacrement originel » Jésus-Christ fonde la structure sacramentelle de l'Église, comme l'exprime en *Lumen Gentium* 8 « l'analogie qui n'est pas sans valeur » entre l'Incarnation et l'Église.

La signification de l'humanité de Jésus-Christ pour la sacramentalité de l'Église trouve son expression la plus élevée dans l'Eucharistie. L'Eucharistie comme réception de l'humanité glorifiée de Jésus-Christ est un événement ecclésial. Car « c'est l'Église qui fait l'Eucharistie » et « c'est l'Eucharistie qui fait l'Église » (Henri de Lubac).

Jésus-Christ, le sacrement originel de Dieu, est « un seul et même Christ et Seigneur, Fils unique, que nous devons connaître en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation » (Concile de Chalcédoine [451], DS 302). Dans l'union hypostatique des natures divine et humaine Jésus-Christ n'est pas seulement la révélation de Dieu, mais aussi celle de l'homme : « Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation » (*Gaudium et Spes* 22). En tant qu'image de Dieu par excellence (cf. *2 Corinthiens* 4, 4 ; *Colossiens* 1, 15 ; *Hébreux* 1, 3), Jésus-Christ porte à sa plénitude, d'une manière indépassable, la ressemblance originelle de l'homme avec Dieu.

Ainsi, l'humanité de Jésus-Christ est le lieu de la rencontre – ou le sacrement – de l'union nouvelle et définitive entre Dieu et l'homme. Durant le temps qui sépare l'Ascension de la Parousie, à la fin de l'histoire du monde, Jésus-Christ, en tant que Ressuscité, est le *totus Christus* (saint Augustin) : la Tête et le Corps forment ensemble le « Christ total ». Par analogie avec l'humanité de Jésus-Christ, l'Église est aussi sacrement du salut. Elle a par conséquent un devoir aussi bien théologique qu'anthropologique, ainsi que le présente déjà le chapitre 1 de *Lumen Gentium* : elle doit être « signe et moyen » pour l'union des hommes avec Dieu et pour l'union des hommes entre eux.

Il faut signaler une différence dans l'analogie entre l'Église

et le mystère du Verbe fait chair. L'humanité de Jésus-Christ est sans péché (cf. *Jean* 8,46 ; *2 Corinthiens* 5, 21, *Hébreux* 4, 15). Ainsi Jésus-Christ est sans réserve, dans toute sa gloire, le sacrement originel de la rencontre de Dieu et des hommes. L'Église, dans sa figure présente, est « *Ecclesia mixta* » (saint Augustin), elle est composée de bons et de méchants. Les passages de l'épître aux Ephésiens sur le caractère saint et immaculé de l'Église (*Éphésiens* 5, 27) concernent sans doute, d'après le contexte, l'Église présente (cf. *Ephésiens* 5, 3-20), mais ces qualités ne seront pas pleinement réalisées que dans l'Église du ciel. Parce que l'Église pèlerinante est aussi l'Église des pécheurs – dans la patristique on trouve même quelquefois l'expression « *Ecclesia peccatrix* » (par exemple, chez saint Hilaire de Poitiers), sa sacramentalité est toujours obscurcie. La tension eschatologique du « déjà là » et du « pas encore » caractérise également la référence sacramentelle de l'Église visible dans sa dimension spirituelle et divine.

4. L'Église comme sacrement universel du salut en Jésus-Christ

C'est par l'Église que le monde doit accéder à la connaissance de la sagesse bigarrée de Dieu (*Éphésiens* 3, 10), c'est-à-dire en définitive du mystère, de l'alliance nuptiale avec Dieu qui embrasse le monde entier. Dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (promulguée le 7 décembre 1963, au cours de la dernière séance de travail du Concile), sont de nouveau rassemblées les différentes expressions concernant la sacramentalité de l'Église : « Mais tout ce que le peuple de Dieu, durant le temps de son pèlerinage sur la terre, peut partager de bon avec la famille humaine, vient en définitive de ce que l'Église est « sacrement universel du salut », manifestant et actualisant tout à la fois le mystère de l'amour de Dieu pour les hommes (*Gaudium et Spes* 45). Le salut, qui recèle en lui une signification à la fois présente et eschatologique – ce qu'on appelle « le bien » – est ce qui donne son sens et son but au sacrement universel, c'est-à-dire l'Église de Jésus-Christ. Nous ne pouvons pas aborder ici les sacrements particuliers, dans lesquels se déploie la structure sacramentelle de l'Église. Il est certains que chaque sacrement particulier est au service du salut

de l'homme selon sa modalité spécifique (*Lumen Gentium* 11), mais dans l'Église considérée comme sacrement universel du salut, les effets salutaires des sacrements se focalisent en un point : l'adoption filiale par Dieu, la sanctification, la libération du péché et de ses conséquences, la vie dans l'Esprit (cf. *Galates* 5, 22-25).

En tant que sacrement universel du salut, l'Église conduit les hommes qui écoutent son message à une vie pleinement accomplie humainement et chrétiennement. À côté de l'Eucharistie, qui se tient au centre de la vie de l'Église, il faut citer également la prédication, la catéchèse, l'action charitable, afin que l'Église puisse exercer une influence globale sur le monde. Si, d'après saint Thomas d'Aquin (*Somme Théologique* III, 60, 1, c), les sacrements appartiennent à la catégorie des signes, parce qu'ils sont, d'après l'interprétation traditionnelle, des signes visibles de la grâce invisible, qui la manifestent et la répandent, alors, dans l'interprétation analogique du sacrement par Vatican II, l'Église est sacrement de salut pour toute l'humanité. L'Église est également un lieu privilégié du salut et de la présence de Jésus-Christ dans le monde répandue par l'Esprit. À partir de ces données de base christologiques et pneumatologiques, on comprend alors aussi que l'axiome de l'Église ancienne « *Extra Ecclesiam nulla salus* » ne soit plus compris aujourd'hui de manière exclusive, mais inclusive, l'Église étant dispensatrice du salut en tant qu'elle est unie à Jésus-Christ.

C'est par l'Église que le salut parvient à tous les hommes – souvent par des voies anonymes –. Ce salut va au-delà du bonheur. Les expressions bibliques « shalom » et « sôteria » ont de multiples dimensions. Le salut, compris à la manière du monde, correspond à une vie heureuse, ou à l'augmentation de la qualité de vie. Mais comme la « vie heureuse » est un concept précaire, le salut dans la Bible présente en même temps une dimension eschatologique. Le salut est en fin de compte une communion définitive de l'homme avec Dieu.

Par rapport à la question si fréquemment posée d'une vie réussie – où salut et bonheur sont intimement liés – l'Église exerce une fonction importante. Elle nous montre que le salut de l'homme est le don de la volonté salvifique de Dieu : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*1 Timothée* 2, 4). Le salut a donc

un rapport avec la vérité : vérité sur Dieu, qui veut le salut de tous les hommes ; vérité sur les hommes, qui se sont coupés de la source du salut par le péché originel, et qui ont trouvé par Jésus-Christ un nouvel accès à ce salut par la foi et le baptême ; vérité sur le monde, que Dieu a aimé jusqu'à lui livrer son propre Fils (*Jean* 3, 16).

5. L'Église comme sacrement du salut dans le dialogue œcuménique

Parler de l'Église comme « sacrement » est largement étranger à la théologie luthérienne. Pour elle, l'Église reçoit le salut plus qu'elle ne le dispense. Elle peut cependant, dans une certaine mesure, être appelée dispensatrice du salut, puisque selon la volonté de Dieu l'Église est aussi le lieu où est annoncé l'Évangile et où sont administrés les sacrements, afin de garder en éveil et de nourrir la foi des croyants. On se référera ici au document commun sur l'Église et la justification, élaboré par la commission catholique-luthérienne. La compréhension de l'Église à la lumière de l'enseignement sur la justification, document publié à Paderborn et Francfort en 1994, met en évidence les réserves luthériennes à l'égard d'une Église décrite comme sacrement. Les théologiens luthériens redoutent que par là soit supprimée la différence constitutive entre le Christ, la Tête de l'Église, et l'Église – Corps, car c'est Jésus seul qui est « l'unique sacrement de Dieu » (n° 128). En tous cas, la conception de l'Église comme « sacrement » devrait être clairement séparée de l'utilisation du concept de sacrement tel qu'il est compris pour le baptême ou l'Eucharistie (n° 128). Enfin, la définition de l'Église comme sacrement ne devrait pas porter unilatéralement sur la sainteté, et s'exposer ainsi à la critique selon laquelle l'Église est en même temps sainte et pécheresse (n° 129). On peut résumer ainsi le point de vue luthérien : « Bien qu'il existe des théologiens authentiquement luthériens qui utilisent le concept d'Église-sacrement, il reste cependant, au sein de la théologie luthérienne, des réserves contre cette idée. Avant tout, on s'inquiète de possibles malentendus. C'est pourquoi beaucoup de théologiens luthériens se contentent de parler de l'Église comme signe et moyen de salut » (n° 130).

On peut lever beaucoup de malentendus en faisant appel à la

conception analogique de sacrement dans la théologie catholique. Ainsi longtemps que le concept de « sacrement », appliqué à l'Église, exprime seulement qu'elle est dispensatrice du salut, les luthériens et les catholiques peuvent trouver un langage commun. Mais s'il faut donner un contenu concret à ce concept, il est inévitable que des divergences apparaissent. D'après la conception catholique, la sacramentalité de l'Église relève du ministère spirituel dans ses trois degrés. Cependant, il apparaît dans le document « L'Église et justification » une perspective prometteuse de rapprochement mutuel sur la question de la sacramentalité de l'Église, lorsqu'il est question, à la fin du paragraphe, de « l'Église comme sacrement du salut » : « Sur la base des conditions précitées, il existe entre les luthériens et les catholiques un consensus sur le fait que l'Église est à la fois signe et moyen de salut, et que dans ce sens elle est aussi " sacrement " du salut. De toutes façons, les réserves exprimées des deux côtés sont prises au sérieux, et on prendra soin d'utiliser un langage qui évite les malentendus » (n° 134). Les réserves luthériennes évoquées ici doivent être explicitées dans le cadre d'un dialogue œcuménique plus large.

6. Conséquences

6.1 La vocation de l'Église à la sanctification de l'humanité et du monde

L'humanité et le monde tirent leur vie – qu'ils en soient conscients ou non – de l'existence de Jésus pour eux, de sa vie livrée pour la multitude (cf. *Marc* 10, 45, citant *Isaïe* 53, 10-12). C'est dans l'Eucharistie que cette existence de Jésus « pour nous » devient réalité sacramentelle.

Comme « sacrement », l'Église est appelée à entrer dans cette vie de Jésus, par laquelle il intercède en notre nom et en notre faveur. D'après la foi chrétienne, le Fils éternel de Dieu est toujours à l'oeuvre pour le salut de chaque homme, qu'il connaisse ou non le Christ. Mais là où agit le Christ, là aussi l'Église donne en partage son Corps mystique, car le Seigneur glorifié veut, par l'envoi de son Esprit comme don commun du Père et du Fils, continuer en elle son oeuvre de salut jusqu'à la fin des temps.

Ainsi, en relation avec le Christ, sa Tête, l'Église, son Corps, est sacrement du salut de tous les hommes et du monde entier. C'est à partir de là qu'on peut fonder la nécessité de la transmission de la foi et de la mission. Celle-ci est plus qu'un dialogue interreligieux. La mission est un envoi, en vue de témoigner du salut qui nous est offert par Jésus-Christ et adressé par l'Église. Depuis les Pères apologistes des premiers temps du christianisme, l'Église sait que le Logos divin a répandu la semence de vérité dans l'humanité entière. C'est pourquoi, d'après l'interprétation catholique, les autres religions sont ouvertes au salut, quand elles s'orientent vers le noyau du message chrétien, qui trouve sa réalisation dans l'Église catholique : « Tout ce qu'on trouve chez eux de bon et de vrai, l'Église le considère comme un terrain propice à l'Évangile et au don de Celui qui éclaire tout homme, pour qu'il obtienne finalement la vie » (*Lumen Gentium* 16).

L'Église doit prendre soin de tous les peuples, de leurs joies et de leurs craintes, de leurs besoins et de leurs préoccupations, dans les contrées les plus variées, afin d'être dès maintenant pour eux un signe de l'espérance et du salut. C'est pourquoi, même à l'intérieur du dialogue interreligieux, elle doit être par essence une Église missionnaire, ou, de manière encore plus concrète, chaque communauté chrétienne est appelée à rayonner du témoignage de la foi et de l'amour en évangélisant le monde qui l'entoure.

Dans cet engagement missionnaire, la différence qui demeure entre l'Église et le monde ne doit pas être abolie. L'Église ne peut être signe d'espérance et de salut qu'en étant en même temps « sel de la terre » (*Matthieu* 5, 13), en devenant signe de l'espérance pour « ceux que l'on nomme païens », qui vivent « sans Dieu et sans espérance » (*Éphésiens* 2, 12), cette espérance que le monde ne peut donner par lui-même, mais qui comble au-delà de toute mesure les aspirations de toute l'humanité.

6.2 Être le Christ pour les autres

Si l'Église est incluse dans la vie de Jésus, cela vaut également pour chaque chrétien individuellement. Devenir, être le Christ est certainement quelque chose qui arrive pour chacun,

personnellement, dans le baptême et la vie spirituelle, mais le Christ n'est pas seulement pour chacun, mais aussi pour tous. Si les chrétiens sont convaincus qu'il n'est de salut que dans le nom de Jésus-Christ (cf. *Actes des Apôtres* 4, 12) et que ce salut est déjà concrètement promis et donné spécifiquement dans l'Église, alors nous devons aussi devenir des témoins de ce salut pour tous les hommes. Comme sacrement universel du salut, l'Église nous appelle à la suite de Jésus-Christ qui, comme « sacrement originel » a donné sa vie pour le salut de tous les hommes.

MICHAËL FIGURA

Traduit de l'allemand par Isabelle LEDOUX

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 156

Michaël Figura est né en 1943 à Glisswitz. Il a étudié la théologie à Mayence, Rome et Fribourg. Ordonné prêtre en 1969, il est secrétaire de la Commission pour la foi au sein de la Conférence épiscopale allemande et membre du Comité de Rédaction de *Communio* allemande.

Hans WALDENFELS

Les religions et leurs représentations du salut

UNE donnée de base résulte de la comparaison des religions entre elles, les grandes et les petites, c'est-à-dire les religions universelles et les religions traditionnelles ou ancestrales. Pendant longtemps en effet, la question de Dieu a tenu sans conteste l'avant-scène. Les conquérants de l'Amérique et de l'Afrique par exemple, de leur point de vue de chrétiens, ont taxé les religions qu'ils rencontraient de culte des faux dieux, d'idolâtrie, et en conséquence, ils les ont étouffées. A l'instar d'Israël, ils découvraient dans ces religions des divinités, des syzygies, tout un panthéon, à la rigueur un dieu suprême, mais en tout cas pas le Dieu unique auquel ils croyaient. En Asie cependant, il en allait autrement par endroits. Même si le Dieu personnel manque dans l'enseignement de Bouddha, de Confucius ou de Lao-Tsé, on peut de toute manière se poser la question : s'agit-il avant tout de religions?

Une autre donnée de base, à laquelle on s'accorde aujourd'hui à donner la priorité, même à notre époque d'indifférence religieuse croissante, est la question de l'homme, la question du sens de sa vie et du sens du monde. Alors que la question de Dieu est visiblement devenue encombrante, le mot « salut » semble être à la portée de tous, et en outre apparaît applicable à toutes les religions ¹.

1. Voir l'article fondamental « Heil/Heilsweg » dans le *Lexikon der Religionen*, II. Waldenfels (édit.), Freiburg, 1988, 243-255.

Au centre, le salut

On trouve une bonne illustration de cette notion dans la « théologie pluraliste des religions »¹ qui nous vient surtout des États-Unis. Chez Paul Knitter, par exemple, on part du christianisme entendu au sens étroit, on accède d'abord à l'Église, lieu du salut (ecclésiocentrique), puis on arrive à la figure unique et indépassable de Jésus de Nazareth, le médiateur du salut (christocentrique) avant d'être conduit à Dieu, c'est-à-dire au salut en tant que tel (théocentrique). Et du coup, le discours sur Dieu se supprime de lui-même : on aboutit à un discours sur le salut (sotériocentrique). On ne retient ainsi de la tradition chrétienne que la notion de « salut », comme but de l'existence de l'homme, et on dépasse les dogmes fondateurs du christianisme ainsi même que Dieu comme référence.

Se pose alors la question de savoir si le terme « salut » entendu en ce sens veut vraiment dire la même chose que ce qu'il signifie dans le langage courant. Une enquête sur le concept de salut dans le christianisme montre déjà que son extension est limitée, fixée, à en croire l'emploi inflationniste dont il fait l'objet². Il est alors d'autant plus intéressant de s'interroger sur les représentations du salut dans les religions.

Distinctions

Il faut commencer par faire quelques distinctions de base³, qui permettront de reconnaître et de classer les diverses affirmations relatives au salut qu'on trouve dans les religions.

1. Voir : la bibliographie établie par P. Schmidt-Lenkel, « Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen », *Th.Rv.* 89 (1989) 353-370; pour l'ensemble de la question : H. Waldenfels, « Die Spannungen ehrlich aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen », *Herder Korrespondenz* 1/1993, 30-34.

2. Voir pour plus de détails H. Waldenfels, « Die Heilsbedeutung nicht-christlicher Religionen nach katholischem Glaubensverständnis », W. Kerber (édit.), *Religion, Grundlage oder Hindernis des Friedens?*, München, 1995, 217-240.

3. Voir comme introduction l'article « Heil I », H. Waldenfels, *Lexikon der Religionen*, 243 sq.

1. Rédemption par soi-même ou par un autre ?

Cette distinction appartient à la conception du salut qui a cours dans l'Europe contemporaine. La rédemption opérée gratuitement par Dieu que proclame le christianisme fait figure de conception hétéronome du salut; l'homme émancipé d'aujourd'hui lui opposerait l'aspiration à une autorédemption. Cette distinction reçut sa consécration lorsqu'au temps de Schopenhauer, en une première approximation un peu grossière, on qualifia le bouddhisme de « religion athée » (H. von Glasenapp) et qu'en conséquence on l'estampilla comme voie de rédemption par soi-même. Cette distinction n'a presque plus cours dans la théologie pluraliste des religions. Pour recourir à la terminologie de Max Seckler, il faut se demander si le salut central dont on vient de parler remplace un salut centré sur Dieu ou bien tient lieu de salut par soi-même, centré sur le moi humain.

2. Bonheur et salut

Pendant des siècles, bonheur et salut ont revêtu à peu près le même sens. Dans le monde méditerranéen, aussi bien en Grèce que dans la Rome antique, la question du bonheur et de la béatitude était considérée comme vitale. Cette question a accompagné la philosophie jusqu'à nos jours. On ne peut cependant identifier purement et simplement bonheur et salut. Indépendamment de toute appartenance religieuse, l'homme fait l'expérience d'être en chemin. Chacun sait en effet que la vie, ce flux entre naissance et mort, signifie qu'il y a un but à atteindre. Et en même temps chacun attend de la vie qu'elle lui sourie. La question centrale de l'existence humaine est alors celle-ci : que dois-je faire pour « réussir » ma vie ? En quoi consiste cette « réussite », ce « bonheur » ? Les réponses à cette question se répartissent entre les deux branches de l'alternative : ou bien tout est destin, détermination, hasard, grâce, ou bien chacun est l'artisan de son propre bonheur. Jusqu'au début de l'ère moderne les concepts de bonheur et de salut étaient pratiquement interchangeables. Aujourd'hui on comprend le premier

1. Cf. la controverse sur l'expression du Pape « bouddhisme athée » en Sri Lanka, H. Waldenfels, « Der Papst und die Buddhisten », *Katholische Missionen* 1/1995, 81-84.

« presque exclusivement comme la satisfaction sensible que l'homme peut se procurer ici-bas par lui-même »¹. Le « bonheur » ne correspond donc plus à une grâce venue de Dieu mais à une réalisation de l'homme par lui-même.

3. *Salut partiel et salut total*

Cette distinction attire l'attention sur le fait qu'il s'agit pour le christianisme, à travers la prise en compte de la diversité des situations qui posent une exigence de salut, d'un achèvement décisif, embrassant l'ensemble de la vie humaine. Analogiquement à la distinction de plus en plus répandue entre « petite » et « grande morale »², nous pourrions poser aujourd'hui une distinction entre des « petites » expériences de salut et le « grand salut ».

4. *Salut immanent et salut transcendant*

C'est la question du lieu de réalisation du salut. La vision chrétienne traditionnelle le voit au-delà de la limite que marque la mort, dans une perspective où celle-ci est comprise comme un événement unique. Le salut ne vaut donc pas d'abord pour la multitude des « petites » expériences de salut mais comme achèvement pur et simple. Beaucoup se posent aujourd'hui tout simplement la question de savoir si un tel accomplissement existe vraiment, s'il faut vraiment en attendre la réalisation en une « autre vie », ou si le monde ne peut pas être aussi le lieu où il se produit. Pour beaucoup d'ailleurs la répétition d'une existence à horizon purement terrestre constitue une perspective encourageante : de plus en plus de gens croient ainsi à la réincarnation³.

1. G. Greshake, *Gottes Heil, Glück des Menschen*, Freiburg, 1983, p. 160.

2. Cf. J.B. Metz et alii, *Diagnosen zur Zeit*, Dürsseldorf, 1994, p. 82-88.

3. Cf. H. Kochanck (édit.), *Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben*, Freiburg, 1992.

5. *Le salut personnel et l'achèvement du monde*

La prise en compte de la dimension cosmique du salut conduit à faire un pas de plus. Le salut dont il s'agit ultimement ne peut être celui du seul individu. Le salut personnel est en relation avec le salut et l'accomplissement des autres hommes, de la famille, des ancêtres, de la communauté, bref de l'accomplissement de l'humanité, et par là du monde et de la nature.

Le malheur

Qui parle de salut dit implicitement que la vie humaine, telle qu'elle se présente, est au moins inaccomplie, souvent même marquée par l'infortune et le malheur, jalonnée d'inexplicables coups du sort, assombrie aussi par la maladie et la détresse, les guerres et les injustices, les situations absurdes, la méchanceté et la cruauté. En même temps, l'homme aspire à surmonter et à vaincre le mal. On peut donc donner au salut autant de noms qu'il y en a pour désigner les situations négatives de la vie.

Les religions s'offrent alors comme autant de réponses aux questions des hommes. De ce point de vue, le concile de Vatican II a donné des religions, dans sa déclaration « *Nostra aetate* », une description devenue classique : « Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain : qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de sa vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui entoure notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ? » (*Nostra aetate* 1)

« Voies de salut »

L'importance de la question du salut a conduit les chrétiens à dénier longtemps aux autres religions la qualité de « voie de

salut »¹. L'état de la question montre cependant que de telles qualités leur ont été déjà nécessairement attribuées du fait que le concept de salut n'est en aucune manière univoque. Que faut-il entendre par « voie de salut » ? un ensemble de prescriptions, éventuellement révélées, conduisant à un salut dont on ne sait rien, ou bien la seule religion qui permette réellement de parvenir au salut ? En tout cas, les religions s'accordent à reconnaître qu'elles ouvrent des accès à l'accomplissement ultime et qu'elles cherchent à permettre cet accomplissement même.

Il faut examiner de plus près comment est fondée la médiation du salut dans la seconde acception. Il faut d'abord remarquer qu'aucune religion, pas même le christianisme, ne peut se prononcer avec certitude sur le salut personnel de quelqu'un ni même produire une situation subjective de salut. Du point de vue catholique on n'exclut de cette incertitude que la Mère de Dieu et les saints. La nature de la médiation objective du salut et le mode d'acquisition de celui-ci appellent des précisions et offrent des éléments de comparaison. Quelques-unes de ces questions se résolvent dès qu'on met en oeuvre les distinctions mentionnées plus haut. Une analyse plus fine des énoncés du concile Vatican II montre qu'on est encore loin « d'attribuer aux religions non chrétiennes en tant que telles une dimension salvifique véritable sur le plan théologique et sotériologique » (M. Seckler).

Dans la suite de nos propos, il s'agira moins de nous livrer à une simple comparaison des religions qu'à essayer de nous représenter de la manière la plus concrète possible les différents éléments tels qu'on peut les trouver dans l'histoire des religions et dans leurs formes concrètes. Ce sont ces divers éléments, mieux connus aujourd'hui, qui permettent à l'homme moderne de se sentir transporté dans un nouvel univers de sens.

Sans prétendre à l'exhaustivité, nous nous tournerons d'abord vers les religions traditionnelles, ancestrales, avant de traiter les religions dites universelles. Parmi ces dernières, nous rangerons ces religions apparentées au christianisme que sont le judaïsme et l'islam, ensuite les religions d'Asie, et en particulier le bouddhisme. Pour finir, nous ferons allusion aux

1. Cf. l'article « Heilsweg », H. Bürkle/M. Seckler, *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, 1352-1355; pour la citation suivante: 1354.

attentes de salut que nos contemporains nourrissent à l'égard des nouveaux mouvements religieux.

Religions traditionnelles ou religions ancestrales

L'intérêt pour les religions traditionnelles, les religions des peuples dits primitifs ou encore les religions ancestrales, renaît aujourd'hui pour des raisons variées. Comme on peut s'en rendre compte aussi bien en Afrique, en Océanie, dans certaines parties d'Asie qu'en Amérique latine avec la reviviscence des religions afro-asiatiques, ces religions sont étonnamment plus vivaces que ce à quoi nous aurions pu nous attendre, nous Occidentaux, avec notre conception depuis longtemps sécularisée de la religion. Par ailleurs bien des éléments de ces religions entrent dans la composition du paysage religieux actuel, notamment par le syncrétisme qu'opèrent les nouveaux mouvements religieux.

Les religions ancestrales reflètent la structure ordonnée en laquelle les hommes ont pu longtemps abriter leur vie et trouver refuge quand elle était menacée. Elles fondent la communauté de vie qui existe entre l'homme et la femme, communauté pleine de sens qui va de la naissance à la mort en passant par les divers âges de la vie. Grâce à elles joies et peines se complètent harmonieusement. Dans tous ces peuples, il y a des hommes qui sont habilités à établir le contact entre le « ciel » et la « terre », entre l' « ici-bas » et l' « au-delà » et à surmonter l'abîme qui les sépare. Il y a des voyants, des thaumaturges, des prophètes et des prêtres. Salut et guérison vont de pair, exactement comme société et monde des défunts, des esprits, des dieux et du divin vont de pair. Dans toutes les religions, les sacrifices jouent en outre un rôle significatif en tant qu'ils ménagent une voie qui permet d'établir ou de rétablir les relations entre les hommes et les puissances surnaturelles. Beaucoup de choses qui sont qualifiées chez nous de proprement chrétiennes appartiennent en fait à la dimension universelle de la religion comme telle.

Ce qui ressort particulièrement de ces religions, c'est qu'elles se cantonnent à leur propre communauté ethnique, limitation compréhensible eu égard à leur lieu d'origine. Du coup, la distinction qu'opère la science des religions entre ces religions et

les religions universelles pourrait bien être artificielle dans la mesure où une vision globale du monde chez les peuples primitifs ne peut que rester dans les limites d'une expérience étroite ou si elle est esquissée elle ne peut qu'être tributaire des moyens de connaissance rudimentaires qui sont à leur disposition. Des religions qui, comme le judaïsme mais aussi l'hindouisme, se sont peu à peu développées au point de devenir des religions universelles, c'est-à-dire des religions qui s'ouvrent à tous les hommes, indépendamment de leur origine ethnique, constituent des cas d'école particulièrement instructifs.

Le judaïsme

Parler de conception juive du salut, c'est avant tout et à bon droit faire référence à l'Exode, à cet événement de libération par lequel Dieu se constitua un peuple particulier, élu, Israël'. Tous les événements salvifiques ultérieurs de même que les catastrophes, les défaites, les souffrances collectives et individuelles n'ont trouvé sens que référés à cet événement fondateur qu'est la libération du peuple en Égypte.

Mais il faudrait se garder à ce stade d'oublier deux choses. Tout d'abord on retrouve dans le judaïsme une multitude de traits communs avec les religions ancestrales quand il s'agit du salut. C'est ce qui apparaît presque dès la première page de l'Ancien Testament si on en fait une lecture sacrificielle². Il y a les voyants et les prophètes, les oracles, les songes et les visions, les prophéties concernant tant le présent que le futur. L'histoire d'Israël apparaît enracinée dans celle des religions de son temps et en même temps élargie à l'histoire de l'humanité depuis sa création. Cette histoire se donne alors à voir comme celle de la fidélité de Dieu et de l'infidélité de l'homme. Perte et salut sont entrelacés en ce sens qu'au terme l'histoire de Jésus, le Sauveur, c'est-à-dire le Salut en personne, apparaît comme inscrite dans l'histoire d'Israël.

L'expression de cette voie de salut voulue par Dieu pour

1. Cf. pour le judaïsme l'article « Heil III », J. Gnllka, *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, 1260.

2. Voir l'article « Opfer », A. Quack/H.J. Fabry/A. Haubling/A. Than-nipara, *Lexikon der Religionen*, 480-490.

Israël est le Torah, la Loi, les préceptes qui sont consignés en une forme ramassée dans le Décalogue mais explicités en une forme plus détaillée dans l'œuvre législative qui en est issue. La loi est restée jusqu'à aujourd'hui la référence fondamentale du judaïsme. La conception juive du salut est d'abord communautaire : il s'agit du salut du peuple. Le salut de l'individu est comme enchâssé dans celui du peuple. La pratique du droit et de la justice sur cette terre sont alors les lieux à partir desquels peut croître l'attente d'un avenir transcendant et salvifique. Ce dernier ne dérive pas finalement du développement de la foi en la résurrection. La conviction que Dieu lui-même est présent au milieu de son peuple, que celui-ci soit rassemblé dans la Terre Promise ou dispersé ailleurs, est capitale pour comprendre ce qu'est le salut en sa totalité.

L'islam

« Salut » et « voie de salut » ne sont pas des concepts typiquement islamiques. L'opposition avec le christianisme s'exprime de manière encore plus précise lorsqu'on prête attention au rejet que l'islam fait de la conception chrétienne de la rédemption'. Le Coran se présente comme la Parole que Dieu adresse au Prophète Mahomet pour conduire avec justesse tous les croyants d'une région déterminée. Qui accueille cette parole vit l'« islam », la soumission que Dieu exige, et marche sur le bon chemin pour être conduit par Dieu jusqu'au Jugement dernier. Parce qu'il ne saurait parvenir à offenser la majesté de Dieu, la conversion reste toujours offerte à celui qui abandonne ce chemin, mais il ne saurait non plus être question de rachat de la part de Dieu.

Comme le judaïsme, l'islam est une religion qui, bien qu'elle respecte la voie des mystiques, est avant toute une voie de la Loi, de la Charia. A travers la diversité des situations, il s'agit en dernière analyse de se soumettre avec obéissance à la volonté de Dieu. L'observance des préceptes de la Loi est ainsi l'occasion d'espérer de Dieu un jugement favorable.

1. Voir H. Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf, 1989, 55-71 ; idem, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf, 1993, 92-122.

Le bouddhisme

Parmi les grandes religions d'Asie et les conceptions du salut qu'elles véhiculent, nous choisissons de manière emblématique le bouddhisme'. Contrairement au judaïsme et à l'islam, mais parallèlement au confucianisme et au taoïsme, les deux principales religions de la Chine, Dieu n'est pas d'abord sauveur. Le bouddhisme s'est libéré de toute limitation régionale. Il est comme le christianisme une voie permettant à chacun de parvenir à une libération, et en ce sens déjà une religion, et même une religion universelle. On ne peut plus contester cette qualité au bouddhisme puisqu'on y retrouve les traits fondamentaux qui définissent la religion dans l'acceptation large qui a cours aujourd'hui.

Le point de départ de l'enseignement de Bouddha et de la voie qu'il inaugure est cette expérience enveloppante du malheur, exprimée par le concept de « souffrance »². La voie de Bouddha est dès lors au service du dépassement de la souffrance. Même s'il peut être déjà très utile de connaître les causes de la souffrance, l'accent principal porte cependant pour Bouddha, l'Illuminé, sur le fait de vaincre la souffrance. Pour que cette bonne nouvelle de la victoire sur la souffrance ait quelque sens, il faut qu'il y ait des chemins qui donnent accès à cette victoire. L'enseignement de Bouddha est parfaitement résumé dans les quatre « vérités précieuses » : expérience de la souffrance, connaissance de ses causes, dépassement de la souffrance, voies conduisant à ce dépassement.

Avec cet enseignement, le Bouddha s'éloigne des rites de l'hindouisme de son temps, des sacrifices et de la théologie védiques. En répudiant son fondement religieux, il brise la hiérarchie sociale, celle des castes. Dans un certain sens, le bouddhisme renvoie l'homme à lui-même. Dans un sens plus précis, il l'introduit, au-delà la vie morale, à une expérience d'intériorité radicale et de perception de soi, conditions pour que s'instaure un nouveau commerce, plus libre, avec les choses de monde.

1. H. Waldenfels, *Faszination des Buddhismus*, Mainz, 1982, 56-73.

2. Cf. pour une courte introduction : H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, Bonn, 1990, 147-155.

Les diverses écoles bouddhistes ont décrit cette nouvelle situation avec des mots différents. À commencer par le terme illumination qui correspond au titre le plus connu de l'Illuminé, Bouddha, mais aussi « nirvâna », comme expression d'une libération et d'une liberté radicales, dépassant la liberté vis-à-vis de quelque chose. Le bouddhisme zen parlera du pur goût (en japonais : satori), mais aussi de la vision de l'essence (en japonais : kensho) et de l'acquisition de la « nature de Bouddha ». Ces différents vocables sont, chacun à leur manière, un essai pour saisir par le langage ce qui est inexprimable. En tout cas, ces expressions, nécessairement négatives eu égard au sujet, ne doivent pas être mal interprétées : il ne faut pas y entendre la résonance d'un pessimisme universel et d'une négation universelle.

Pour les Occidentaux, l'attraction qu'exerce le bouddhisme tient essentiellement à ce qu'il s'agit d'un langage « a-thée », sans Dieu, qui insiste, et cela malgré toutes les dénégations, sur l'individu et réalise une libération, là encore malgré les formules ontologiquement négatives, pour ainsi dire « sans contenu ». Processus qui aboutit finalement à l'apparition émancipatrice d'une morale adulte nouvelle. Et enfin ce n'est pas sans un dialogue avec les chrétiens que le trait fondamentalement gnostique du bouddhisme a été complété par un trait tout aussi fondamental faisant droit à l'« agapè ». En ce sens sagesse (sanskrit : prajñâ) et compassion (sanskrit : karuṇa) vont de pair.

Il faut bien sûr pousser l'interrogation plus loin : confronter la conception personnelle de l'homme et de Dieu qu'ont les Occidentaux avec le mystère indicible qu'ont identifié les bouddhistes. Quand on parle, en Occident, de « personne » pour l'homme autant que pour Dieu, il convient de préciser. Il y a en effet une différence considérable à transposer le concept de personne de l'homme à Dieu par le jeu de l'analogie. Différence qui redouble puisque le christianisme parle d'un Dieu en trois personnes qui ne peuvent philosophiquement être traduites qu'en termes de relation afin d'éviter qu'il y ait en Dieu une triple substance¹.

1. Pour la question de Dieu dans le bouddhisme, cf. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg, 1980, 105-196.

Dire avec un grand raffinement de pensée que le salut de l'homme est déjà communautaire du fait qu'il est opéré par le Dieu trine place le bouddhisme devant le grand problème de la « *communio* », problème auquel il se heurte du fait de son apophatisme radical. Question brûlante qui porte avec elle toute une série de conséquences d'ordre écologique, par exemple, comme la responsabilité de l'homme à l'égard de son environnement naturel. La réponse bouddhiste à la question du mal dans le monde et dans la nature n'est pas encore très articulée. Et elle ne pourrait se satisfaire d'une simple passivité quant au problème.

Les nouveaux mouvements religieux

La disparition d'un horizon global de sens qui, d'après Nietzsche, semble aller de la folie de l'homme au meurtre de Dieu n'empêche pas l'homme d'être préoccupé par les multiples formes du mal. Bien au contraire, elle accroît son souci. Il ne faut donc pas s'étonner de voir réapparaître la religion dans des formes qui nous semblent nouvelles : celles qui relèvent de sa dimension thérapeutique. La mort de la religion paraissait programmée depuis des décennies dans la pensée occidentale et voilà qu'on s'aperçoit dans les contrées et les cultures les plus différentes qu'il n'en est rien.

En Occident a commencé à se répandre dans les années 70 ce qu'on appelle le « new age » et qui, depuis a donné lieu à une multitude de nouveaux mouvements religieux formant un immense réseau qui se caractérise par son syncrétisme. Sans qu'il faille ajouter ici aux nombreuses analyses de ce phénomène, remarquons cependant que tous ces différents groupes et programmes répondent à des situations de détresse, à des besoins et à des questions qui tournent autour du salut, même si nos contemporains en ont une vision limitée. Ces interrogations concernent le sens de l'existence, l'orientation à donner à la vie, la recherche d'un refuge, d'un accueil, d'une communauté, la sauvegarde de la santé et surtout le besoin de sécurité, le fait d'être reconnu, l'assurance vis-à-vis du futur, la clarté sur l'au-delà, liée à la curiosité et à la soif de connaître, la découverte de soi, l'« ésotérisme », l'identification des forces cachées du bien et du mal, de la nature et du cosmos, le fondement de la puis-

sance, avec une redécouverte de la positivité de ce monde et en même temps de nouvelles protestations contre celui-ci, ses structures, la tradition, les vieilles règles et les religions. D'innombrables groupes et propositions confluent ainsi : religions asiatiques et groupes fondamentalistes, groupes écologiques alternatifs, groupes de thérapie et de guérison, cultes animistes, occultisme et spiritisme, ésotérisme et groupe extatiques, groupes apocalyptiques, à l'affût de nouvelles révélations. Il faut remarquer que ces nouvelles promesses de salut s'expriment dans des petits groupes et non dans de grandes entités anonymes, groupes à taille humaine, souvent spontanés, mais aussi éphémères.

En y regardant de plus près, il s'agit le plus souvent dans la diversité de ces groupes de répondre à des détresses précises qui concernent avant tout la vie d'ici-bas. C'est une des faiblesses de la prédication chrétienne que d'avoir trop longtemps traité ces questions de manière théorique et dogmatique et ainsi de les avoir rejetées dans l'au-delà. La prise en compte du rapport qui existe entre style la vie chrétien et service (*diaconia*) a de la sorte été perdu. Le christianisme a bien développé une multitude de pratiques qui, faites en vue du salut, « *propter nostram salutem* », servent l'homme dans son cheminement vers le salut, comme l'aumône, l'éducation ou l'assistance médicale. Mais ce qui était déterminant dans la vie de Jésus ne l'est plus de manière suffisante dans la vie quotidienne des chrétiens.

Notre tour d'horizon à travers les religions montre que :

- 1 -- les hommes ont conscience de vivre des situations difficiles qui pourraient être remplacées avec avantage par d'autres dans lesquelles ils seraient heureux (salut).
- 2 -- les hommes sont persuadés, ou au moins rêvent que cela pourrait aller mieux (bonheur).
- 3 -- pratiquement tous recherchent d'une manière ou d'une autre leur bonheur (religion).
- 4 -- le message de base des religions consiste essentiellement d'un côté à inciter l'homme à un retournement, à la conversion, à une « nouvelle manière de penser » (en grec : *metanoia*), et ainsi toujours à un nouveau commencement, mais d'autre part le bien plénier, le salut, la plénitude et la perfection sont à attendre d'un « autre », « ineffable » comme chrétiens, juifs et musulmans le disent à propos de Dieu.

Dans ce très vaste horizon d'attentes, le christianisme n'a pas seulement à reformuler de manière toujours nouvelle son propre message mais aussi à le vivre. Le fait que les chrétiens croient que Dieu s'est révélé en un homme, Jésus de Nazareth, comme le Salut en personne, ne les concerne pas seulement comme tels, mais concerne aussi l'humanité et son histoire, et c'est cela qu'il faut essayer de comprendre toujours mieux. Les chrétiens ont en tout cas une réponse toute prête à la question sur le Sauveur universel, réponse dont ils ne devraient pas avoir honte : « quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai pour lui, moi aussi, devant mon Père qui est dans les cieux » (*Matthieu 10,32*).

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Hans Waldenfels, prêtre, enseigne la théologie des religions. Il a notamment dirigé le *Lexikon der Religionen*, Freiburg, 1988 et rédigé les ouvrages suivants : *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg, 1980; *Faszination des Buddhismus*, Mainz, 1982 ; *Begegnung der Religionen*, Bonn, 1990.

Solange THIERRY

L'esprit de confusion

LES grandes religions du monde, de même que les systèmes de croyances autochtones généralement qualifiés d'animistes, impliquent d'une manière plus ou moins personnalisée le pouvoir du mal. Ce pouvoir est diversifié dans tel ou tel groupe ethnique où il se manifeste en priorité sur le plan collectif dans les catastrophes naturelles, les épidémies, les famines, et sur le plan individuel par quelque « mauvais sort », entraînant la malchance, la maladie, la folie, la mort violente. Attribué tantôt à des divinités ou à des génies malfaisants, tantôt à un membre de la société humaine doué de pouvoirs supernormaux, le mal est de toutes manières perçu comme un dysfonctionnement dans le déroulement naturel des choses, comme une intrusion du désordre, du chaos destructeur de l'ordre.

Si nous entrons dans la pensée philosophique du bouddhisme et dans la théologie du christianisme, nous sommes là aussi confrontés au pouvoir du mal comme facteur de division et de rupture. Division et rupture d'autant plus subtiles et profondes qu'elles atteignent non plus seulement le temps et l'espace, les événements de la vie terrestre, mais la vie intérieure elle-même, l'aptitude de l'esprit à la juste compréhension d'une doctrine, à la claire conception d'une vérité, à l'adhésion cohérente et harmonieuse à une Foi enseignée ou révélée.

L'Ancien et le Nouveau Testament nous montrent sans cesse, avec quelle force et quelle insistance, l'incompréhension des hommes en face du dessein de Dieu. Idoles resurgissant alors

même que la foi en un Dieu unique semblait instaurée, interrogations et doutes sur le Messie, obscurité de l'esprit humain qui oblige Jésus à s'adresser en paraboles à ceux qui l'écoutent et à tenter de leur en éclairer le sens.

L'esprit de confusion apparaît alors au chrétien comme l'adversaire de l'Esprit Saint. Les Écritures mettent l'accent sur l'action tentatrice: de Satan. Le terme même de « tentation » déploie tout un éventail d'excès et d'actions contraires à la Loi divine et propose toutes les occasions de mises à l'épreuve, y compris la fausse interprétation et la méprise.

Le démon bouddhique

Dans certains textes du bouddhisme *theravâda* ou *hînâyana*, c'est-à-dire du bouddhisme originel, l'esprit de confusion est très concrètement évoqué.

Mâra, le Démon du bouddhisme, dont le nom signifie la Mort, a eu pour activité majeure de tout faire pour empêcher le Bouddha de parvenir au terme de sa méditation, d'atteindre l'éveil à la Vérité, la *bodhi*, qui a fait de lui l'Eveillé, l'Illuminé. N'ayant pu y parvenir malgré le déchaînement de puissances perturbatrices telles que tremblements de terre, déluge, vacarme, apparitions de monstres ou de ses propres filles séductrices et enchanteresses, il s'est alors évertué à semer le trouble dans celui, qui, justement, venait d'être « illuminé » par la Vérité. Non pas tant le trouble sur cette vérité entrevue au terme de longs efforts de concentration mentale que le doute sur la possibilité de l'enseigner, sur l'utilité même de la transmettre.

Les étonnants textes canoniques en langue *pâli* que sont les *Mâra Sutta* et les *Therigâthâ* notamment, montrent Mâra le Prince de ce monde, l'Adversaire, l'Empêcheur, artificieux, illusionniste, maître des métamorphoses, des troubles et des fantômes, séducteur et argumentateur fallacieux, à l'œuvre auprès de ceux et celles qui, disciples du Bouddha, sont en recherche de la sainteté, retirés en solitude dans les « bois sombres », assis en méditation profonde. Alors Mâra le Malin surgit, désireux de susciter l'irrésolution, l'incertitude, de faire renoncer à la solitude, à la concentration mentale... « Tandis que le Bienheureux enseignait le Dhama, la Loi, entouré par

une grande assemblée de laïcs, Mâra eut cette pensée : « Ce reclus est en train d'enseigner la loi, entouré par une grande assemblée de laïcs. Et si je surgissais, et que je fasse en sorte d'obscurcir leur intelligence? ». Ce qu'il fait, noyant le cerveau dans un épais brouillard, recouvrant de poussière les yeux intérieurs. Mais cette victoire est temporaire : « Je t'ai reconnu, Mâra... » dit le saint, poursuivant sa méditation.

Comme Satan, Mâra connaît à fond l'Enseignement. Point par point il le détaille et l'analyse en le détruisant. Toutes les vérités énoncées, il les renverse, les mélange, les embrouille, les amalgame. Prince des fausses évidences, il pose les questions qu'il n'y a pas lieu de poser.

Tout mélanger, c'est tout perdre

À notre époque où l'ouverture aux croyances des autres est si largement – et justement – prônée, où les tentations de l'esprit sont si généreusement proposées, il n'est que trop clair de constater que le discernement est menacé. Et s'il est hors de doute que l'Esprit Saint est à l'œuvre dans le monde, poursuivant le dessein que de toute éternité le Seigneur a conçu pour l'humanité, il est non moins clair que s'y affronte à toute occasion le pouvoir de la méprise, l'esprit de confusion, dans nos sociétés vieillies, rassasiées de ce qu'elles croient connaître depuis toujours et soudain affamées des spiritualités nouvelles, d'innovations qui ne sont souvent que des données éparses, réinventées et regroupées sans cohérence, et qui, sous couvert d'une recherche de Dieu, révèlent une autre soif : celle du « moi » ou du « soi », celle de l'affirmation des pouvoirs de l'Homme.

Dans un article paru le 26 juillet dernier dans *la Croix*, Denis Gira définissait remarquablement l'exigence de « respecter la cohérence interne » qui structure le bouddhisme: et le christianisme, si l'on veut maintenir le dialogue entre les deux « voies », dans la perspective éventuelle d'un mutuel enrichissement. Sans le respect, c'est-à-dire sans le discernement éclairé des convergences et des irréductibles différences, on ne peut aboutir qu'à un appauvrissant amalgame, à de fausses analogies, à un système de pensée et de croyances qui n'est basé sur aucune tradition ni révélation, à un cocktail spirituel composé

selon le goût de chacun. C'est là, ainsi que le souligne Dennis Gira, risquer « de vider l'une et l'autre tradition de leur véritable richesse, ce qui serait une perte fort dommageable à l'humanité tout entière ».

Les exemples de pensées détachées d'une doctrine attestée, marginales par rapport à une foi donnée, sont multiples dans le christianisme d'aujourd'hui. De même, à l'intérieur des bouddhismes actuels, réactualisés et réinterprétés selon tel ou tel maître de techniques mentales et proposés à l'Occident, se font jour des déviations irréductibles à l'enseignement originel du Bouddha.

Il va sans dire que toute « religion » évolue au cours de l'histoire, et l'on sait par quelles vicissitudes, luttes internes, hérésies et schismes est passé le christianisme, et comment, à travers l'Asie entière, le bouddhisme s'est diversifié, localement et dans le temps – au point qu'il y a presque autant de bouddhismes que de pays bouddhistes... Mais ces évolutions et différences font en quelque sorte partie de l'histoire temporelle, « mondaine », l'histoire des hommes et de leurs incompréhensions et prétentions, mais ne remettent pas en cause – ou ne devraient pas... – la Parole, ni la Loi.

Premier exemple : l'ordination des femmes

Parmi bien d'autres, deux manifestations de l'esprit de confusion se font jour dans notre monde d'aujourd'hui et sont particulièrement frappantes dans ce qui est porté quotidiennement à notre connaissance : l'étonnement, voire la révolte de beaucoup de catholiques devant le refus du Pape Jean-Paul II d'accepter l'ordination des femmes ; et la croyance de beaucoup de catholiques en la réincarnation.

Ces deux « thèmes » n'ont apparemment aucun rapport l'un avec l'autre. Pourtant nous allons entrevoir que l'un comme l'autre laisse la parole à l'être humain, et non à Dieu. Et ils ne sont ici proposés que comme exemples actuels de l'esprit de confusion, et sujets de réflexion à son propos.

Rappelons-nous les paroles du Cardinal Lustiger s'adressant aux prêtres à Notre-Dame, le 30 Mai 1980: « Nous avons reçu un sacerdoce ministériel pour rendre les laïcs conscients de leur

sacerdoce et leur permettre de l'exercer. Nous avons été configurés au Christ-Prêtre pour être capables d'agir au nom du Christ-Tête en personne » (cf. Décret *Presbyterorum ordinis*, n° 2).

Et le 18 Avril 1982, le Pape Jean-Paul II disait à des séminaristes réunis à Bologne : « Jésus vous a appelés pour être les ministres de ses sacrements, en particulier de l'Eucharistie et de la Réconciliation. Dans l'Église, la présence sacramentelle du Christ est intimement liée à la présence et à l'action ministérielle du prêtre... Un jour – un jour que vous attendez dans la prière fervente et une intense préparation – vous pourrez dire à l'autel, *in persona Christi*, les mystérieuses paroles sacramentelles : « Ceci est mon corps... » et grâce au pouvoir sacré dont vous serez investis, vous accomplirez le service eucharistique et l'offrirez à Dieu au nom de tout le peuple ».

Plus loin, le Pape affirmait le « caractère » sacerdotal : « Ce n'est pas seulement une charge que nous avons reçue, une fonction qualifiée à accomplir au service du peuple de Dieu. Les gens peuvent parler du sacerdoce comme d'un métier, d'une fonction, y compris la fonction de présidence du rassemblement eucharistique ». Et bien sûr, s'il en était ainsi, et s'il s'agissait en outre de tout ce qui relève de la charité fraternelle, de la solidarité, du partage, de la prière, rien n'autoriserait à poser le problème d'une distinction entre les hommes et les femmes.

Mais le Pape ajoutait : « C'est dans notre être même que, par l'ordination, nous sommes marqués d'un caractère spécial qui nous configure au Christ-Prêtre pour nous rendre capables d'agir au nom du Christ-Tête en personne... La fonction du prêtre, en tant que telle, est unie à l'ordre épiscopal, participe à l'autorité par laquelle le Christ lui-même construit, sanctifie et gouverne son Corps. »

Or, on ne peut que rester pantois devant le déluge d'arguments pour ou contre l'ordination des femmes, les érudites dissertations théologiques, les démonstrations historiques, alors qu'en face de ce déferlement dérisoire de revendications toutes humaines surgit l'éblouissante lumière des quelques paroles de Jésus : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang... » – Paroles de la Cène, si simples, si pures, si claires... Accumuler les références à l'envoi des disciples en mission, au statut de l'Église primitive, au rôle des presbytres, est légitime. Mais comment

passer sous silence les deux références qui paraissent non seulement primordiales, mais les seules pertinentes en la matière, la Cène, et la Croix ?

Oui, ce Corps « livré pour nous », ce Sang « versé pour nous », comment n'imposent-ils pas le silence? Comment ne réduisent-ils pas le débat à ses vaines prétentions d'égalité entre hommes et femmes ? Car enfin, l'ordination n'est pas un examen de fin d'études, la récompense d'un cursus réussi : l'Ordre « configure au Christ ». Dans la conception catholique de la messe, il ne s'agit pas pour le prêtre de présider une cérémonie de commémoration comme la remise d'une gerbe aux monuments aux morts, il ne s'agit pas davantage d'une pantomime où un célébrant-acteur redonne un spectacle bien mis en scène... Que veut donc dire la messe pour les catholiques d'aujourd'hui, s'ils ne la vivent pas comme la Cène elle-même, comme l'offrande du Christ-Prêtre lui-même, présent par l'intermédiaire de son prêtre sur terre ? « In persona Christi... » Et comment éluder le fait que le Christ est le Christ, *né homme* par l'Incarnation, et que c'est Lui qui a instauré l'Eucharistie, nœud vital du sacerdoce ministériel ?

Il est stupéfiant de constater que transparait, à travers les multiples lettres de lecteurs et lectrices au sujet de l'ordination des femmes, le souci prédominant d'une égalité d'accès à ce qui serait la « profession » ecclésiastique, le souci d'une « conquête » de la femme, frustrée du sacré pour des raisons obscures... Or, toute femme sait bien qu'elle peut être « consacrée » et que si l'appel de Dieu retentit en elle, il existe assez d'ordres religieux – « Dieu lui-même *n'en* connaît pas le nombre »... – pour l'accueillir, tant d'ordres religieux contemplatifs, apostoliques, missionnaires, qui déplorent justement aujourd'hui de voir leurs effectifs diminuer ! Comment ne pas penser, sans que personne n'ose le dire brutalement, que l'appel à la prêtrise, chez une femme, n'est pas entièrement pur de tout désir d'accéder à ce qui est réservé à l'homme? Or ici, ce qui est réservé à l'homme ne l'est, encore une fois, que par « configuration au Christ », *né homme par l'Incarnation*.

Le Père Gustave Martelet, dans son beau livre, *Oser croire en l'Église*, écrivait (édition de 1979, p. 125) : « Depuis la Réforme, nos frères protestants tiennent pour évident qu'il n'existe et ne peut exister dans l'Église du Christ un autre sacerdoce que celui qui découle en tout chrétien du fait de son

baptême. » Il s'ensuit, dans la conception même du pasteur protestant, une appréciation différente de ce qu'est le « pouvoir » sacerdotal du prêtre catholique, et une position relativement critique vis-à-vis de ce « pouvoir ». Le Père Martelet concluait : « Vieilles de quatre siècles, ces critiques regardées de très haut en milieu catholique, ont cessé de nos jours d'être inoffensives. Sous diverses influences, elles sont devenues des opinions plausibles aux yeux de plus d'un catholique. Elles contribuent à jeter bien des prêtres dans une crise d'identité qui les ébranle dans leur ministère et dans leur foi. »

Autrement dit, le sens même du sacerdoce ministériel catholique a été confronté à ce que nous avons appelé l'esprit de confusion. De plus en plus, notre époque laisse apparaître une forte tendance à élaborer une religion « au goût du jour », si ce n'est pas au goût de chacun. Une religion « à la carte » où nos désirs humains priment, l'emportent sur l'enseignement reçu, et prétendent adapter l'Écriture à la modernité. Comme si l'Écriture, quelle que soit la langue par laquelle elle est transmise à travers les siècles, pouvait dire autre chose que ce qu'elle dit. Comme si ceux-là mêmes qui se disent « du Christ » avaient la prétention de recréer un Christ à l'image qu'ils en ont et à leur convenance.

Deuxième exemple : la réincarnation

Divers courants de pensée ont contribué à donner à l'homme d'aujourd'hui la certitude qu'il peut par lui-même innover et modifier, non seulement dans le domaine institutionnel – ce qui est admissible – mais aussi dans celui de la Foi elle-même – ce qui ne l'est pas : certains « croyants » chrétiens refusent de croire en la Résurrection, mais adhèrent à la croyance en leur propre réincarnation.

Tout a été dit – ou presque – dans de nombreuses publications sur l'opportunité de mettre en lumière l'enthousiasme récent de l'Occident pour la croyance en la réincarnation. Croyance récente dans le contexte catholique, mais bien sûr fort ancienne dans les religions, de la Grèce à l'Égypte, à l'Inde, à l'Asie du Sud-Est, à l'Extrême-Orient. Les spécialistes des religions savent bien qu'il s'agit là d'une croyance archaïque, « de substrat », courante chez les peuples animistes où elle est liée à

la conception du temps cyclique, au rythme de l'éternel retour, à l'insertion globale de l'homme dans la création, au refus de la mort définitive. Et les indianistes s'accordent aujourd'hui pour penser que la croyance en la réincarnation, ignorée des Veda, grands livres du védisme, mais attestée ultérieurement dans les Upanishad du brahmanisme comme dans les textes fondateurs du bouddhisme, est un apport des groupes ethniques antérieurs à l'arrivée des Arya dans la vallée du Gange, « inculturé » en quelque sorte dans les systèmes philosophiques développés en Inde par la suite.

Ce qu'il importe de rappeler, c'est que les hindouistes et les bouddhistes considèrent la réincarnation ou transmigration d'une existence à une autre, non pas comme une chance de survie profitable, mais comme un engrenage désastreux qui enchaîne l'homme à la renaissance et à la mort toujours recommencées tant qu'il n'a pas obtenu l'accès à la « délivrance » par l'état de perfection.

L'idée d'un progrès continu et assuré de vie en vie, de mort en mort, est d'élaboration moderne, sans relation fondée à la notion fondamentale des effets de l'acte, le *karman*, énergie déployée sans fin dans le processus de « l'enchaînement des causes et des effets » bons et mauvais, associés et combinés pour déterminer les conditions imprévisibles des renaissances.

Croire en la réincarnation ou transmigration, c'est adhérer du même coup, si l'on veut être cohérent, à une certaine conception du monde, de la place de l'homme dans ce monde, et à une certaine notion de la « personne ». C'est enfin et surtout définir sa relation à Dieu ou au « divin », et la finalité de son espérance. Or, sur tous ces points, la foi chrétienne fondée sur la Parole de Dieu est différente des religions orientales.

Pour l'hindouisme et le bouddhisme, le monde n'a pas été créé une fois pour toutes, et passe par des phases de « création » et de destruction alternées. Les mythes de création se réfèrent à plusieurs traditions, et non à un seul Dieu créateur. L'homme, dans ce monde, est une destinée transitoire, une « condition de renaissance » parmi d'autres, et sa durée est insérée entre deux vies dont il ne sait rien. La « personne » est un « agrégat » d'éléments provisoires en perpétuel devenir, voués à se dégrader, à se désagréger pour entrer dans une nouvelle formation qui se désagrègera à son tour. La relation à

Dieu est différente selon qu'il s'agit de l'hindouisme ou des divers aspects du bouddhisme, mais lorsqu'elle existe sous la forme de la dévotion et de l'union mystique, elle se relie au « divin », à la « source de l'être » ou à un dieu cosmique qui porte un nom ou un autre. L'espérance, elle, réside soit dans la fusion avec l'absolu de l'être, soit dans l'extinction des renaissances ou *nirvâna*, état d'immutabilité et de sérénité totales.

Pour le chrétien, le monde a été créé par Dieu, une fois pour toutes, et par amour. L'homme est « à l'image » de Dieu, apte à lui ressembler s'il le veut, et destiné à le rejoindre dans la voie de la grâce et du pardon. Chaque « personne », créature de Dieu, est aimée par lui d'un amour unique. La durée de la vie humaine est celle du passage, unique, de ce monde terrestre à celui du Royaume de Dieu. Jésus en a montré le chemin, de l'Incarnation à la Croix, de la Croix à la Résurrection et à l'Ascension... N'est-ce pas lumineux pour tous ceux qui se disent « du Christ » ? Le modèle est là, présent parmi nous : la Voie, la Vérité, la Vie, par lui, avec lui et en lui.

LE Seigneur reconnaîtra ses saints, ici ou là, et bien des chemins mènent à lui. Mais les chemins de traverse, ceux de l'oecuménisme mal compris par ignorance, par désir de s'accomplir soi-même et pour soi-même, ouvrent la porte à l'esprit de confusion. « Je t'ai reconnu, Mâra... Je t'ai reconnu, prince de la méprise, qui fait briller la réussite humaine loin de la Lumière de Dieu. »

Solange Thierry, veuve. Directeur d'Études honoraire à l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences Religieuses. Parmi ses publications pour un large public : *Les Khmers* (Le temps qui court, n° 33) et *Madagascar* (Petite planète, n° 28), Seuil, Paris.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR: **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER: **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA: **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s. j.: **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER: **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s. j.: **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR: **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**,
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS: **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION: **DIEU SANS L'ÊTRE**,
réédité aux P.U.F.
12. André MANARANCHE, s. j.: **POUR NOUS LES HOMMES**
LA RÉDEMPTION
13. Rocco BUTTIGLIONE: **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre VAN BREEMEN, s. j.: **JE T'AI APPELÉ PAR TON**
NOM
15. Hans Urs von BALTHASAR: **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD: **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS, o.p.: **LA FÉCONDATION**
ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE
CHRÉTIENNE

Chez votre libraire

Antonio SICARI

La folie de la croix et le salut des nations

QUAND on ne parlait pas encore de « christianisme », mais que l'on commençait seulement à utiliser le nom de « chrétiens » (Actes 11-26), trois fois seulement dans le Nouveau Testament, l'apôtre Paul décrivait ainsi la nouvelle foi : « alors que les Juifs demandent des signes et que les grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens ». (1 *Corinthiens* 1, 22-23). La polémique (qu'il faut relire en entier dans les premiers chapitres de *l'Épître aux Corinthiens*) ne saurait être plus affirmée : elle se développe non seulement en des termes qui s'affrontent, mais aussi du point de vue de Celui (Dieu) qui l'a affirmée et qui a eu le courage de démasquer la logique humaine, en contestant la signification même des expressions que les hommes avaient convenu d'employer.

Pour comprendre la rudesse de Paul — qui semble se livrer de façon délibérée à une sévère attaque contre les possibilités de la raison humaine — il nous faut d'abord nous placer de son point de vue.

1) *La discorde au sein de la communauté de Corinthe*

C'est ce point de vue de l'apôtre qui a fait naître une communauté chrétienne, communauté particulièrement importante pour l'avenir de l'évangélisation. Les experts disent qu'« à

Corinthe s'est produite une rencontre entre la foi chrétienne et la culture hellénistique, rencontre qu'il n'est pas excessif de qualifier « d'historique ». Il y avait effectivement un nouveau monde, le monde grec, qui s'ouvrait à l'Évangile; et l'Évangile s'avérait capable de le pénétrer et de le transformer.

À cet égard, Corinthe était une ville-phare de tout premier ordre : « au milieu du I^{er} siècle après Jésus-Christ, c'était la véritable capitale du monde grec, et il ne lui manquait même pas l'attrait des Jeux isthmiques ; on estime qu'elle dépassait le demi-million d'habitants ». Célèbre pour son luxe effréné (« Il n'est pas permis à tous de se rendre à Corinthe »), pour la conduite licencieuse des riches (« corinthiser, selon Aristophane), pour la misère des innombrables esclaves (environ les deux tiers de la population), pour sa classe moyenne bien installée dans l'artisanat et dans les administrations publiques, et pour le culte d'Aphrodite (dans le temple de laquelle, paraît-il, vivaient et s'offraient près de mille prostituées sacrées), Corinthe s'était montrée néanmoins ouverte à l'annonce de la Bonne Nouvelle du Christ, et la communauté était florissante, enthousiaste et pleine de vitalité.

Ceci étant, les nouvelles qui parvenaient à Paul lui avait appris que cette communauté était divisée, et que des groupes faisaient appel à divers « maîtres » qui s'opposaient entre eux ; que la vie chrétienne dégénérait avec une alternance de laxisme et de rigorisme, prônés l'un et l'autre comme une marque de liberté et de supériorité de la connaissance et de la conscience; et que quelques vérités de foi (comme la « résurrection des morts ») se trouvaient altérées par des résurgences du « désincarnationnisme ». Au travers de tout ceci, Paul ne considérait pas la « sagesse grecque » sous ses aspects positifs de « préparation évangélique » (qu'il avait lui-même approuvée à titre de « nostalgie de Dieu inconnu »), mais comme une résurgence altérée de cette même sagesse, phénomène qui existait déjà au sein du christianisme, et comme un retour en arrière qui tendait à corrompre la foi et pouvait aller jusqu'à la dénaturer. C'est surtout contre une telle résurgence de la sagesse grecque, déjà pétrie de christianisme, que Paul se dressait.

C'est pourquoi il est d'une importance secondaire de déterminer au préalable ce que l'Apôtre connaissait de la philosophie grecque, d'évaluer l'exactitude de ses connaissances, ou encore de savoir si ses attaques n'étaient pas plutôt dirigées

contre une lecture gnostique de la foi chrétienne. Ce sont là sans doute des problèmes importants, mais nous ne devons pas nous en soucier, compte tenu du point de vue selon lequel s'est placé Paul : celui de leurs effets pervers sur la vie chrétienne de tous les jours et sur la manière de considérer et de vivre la foi. De tels effets sont parfaitement perçus et leurs causes immédiates sont parfaitement claires : retracer ensuite tout l'enchaînement des causes, et découvrir combien profondément elles sont enracinées dans le cœur même de la Grèce antique, sont des recherches qui peuvent être conduites par des approfondissements successifs, ou en procédant de façon expérimentale. On ne peut toutefois douter qu'une certaine ligne de pensée et de préoccupations conduits à observer la « sagesse grecque » sous sa forme la plus élevée, comme nous le verrons plus loin.

La manière la plus rapide de nous attaquer au problème suivant en cela l'exemple de l'Apôtre consiste à évaluer le concept de « logos », compris dans son acception plus terre-à-terre de « discours ».

2) « Pas avec des discours persuasifs »

Paul se remémore son arrivée à Corinthe, alors qu'il était probablement fatigué et malade : « Je me suis présenté à vous faible, craintif et tout tremblant » (1 *Corinthiens* 2, 3). Ce n'étaient donc pas là les meilleures conditions pour un « logos » (un discours) « particulièrement structuré et dialectique », art tant estimé dans le monde grec : un « logos » qui dès qu'il se serait fait entendre aurait fait présager « une connaissance profonde et pénétrante » (« sophia ») : « Mes paroles et mes messages n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse » (2,4).

Et, dans la seconde épître aux Corinthiens, Paul ne craint pas de reconnaître qu'il est lui-même « idiotès tois logois », profane dans l'art de parler.

Pour mieux nous en imprégner, nous pouvons relire par contraste le récit des *Actes des Apôtres* (12,21) qui relate le discours d'Hérode Agrippa aux rebelles de Tyr et de Sidon : « Au jour fixé, Hérode, vêtu de ses habits royaux, prit place sur la tribune et, tandis qu'il les haranguait, le peuple se mit à crier : « C'est un Dieu qui parle, ce n'est pas un homme ». Non sans

ironie, l'auteur des Actes continue derechef : « Mais à l'instant même, l'ange du Seigneur le frappa, parce qu'il n'avait pas rendu gloire à Dieu et, rongé de vers, il rendit l'âme ».

Ainsi Paul non seulement admettait tranquillement une certaine incapacité à exprimer un « logos » selon les standards en usage à son époque, mais soutenait aussi qu'un « dépouillement dialectique » délibéré procédait (probablement après l'échec et l'amère expérience qu'il avait connus sur l'Aréopage d'Athènes) d'une décision qui était à la fois théologique et pédagogique : le « logos » de la Croix, devait retentir dans toute sa scandaleuse et honteuse dureté, sans atténuation, sans habillage, sans séduction pour convaincre : pauvre et dépouillée est la parole de prédication, pauvre et dépouillé est son contenu « crucifié ».

Tel avait été le choix de Paul, et l'expérience lui avait montré – par l'éclosion d'une communauté florissante, contre toute attente et toute probabilité – qu'il existait donc une Sagesse mystérieuse, capable de s'imposer malgré ce qui semblait être humainement une folie. La polémique de l'apôtre est donc avant tout une expérience. Néanmoins l'expérience engendre une théologie.

Le Dieu crucifié face à la culture grecque

Il s'agit en premier lieu de ne pas nier la folie que constitue le « logos de la Croix » – dans tous les cas et de tous les points de vue – pour la culture grecque dans son ensemble, toutes tendances et toutes particularités confondues.

Nietzsche disait que la formule « Dieu crucifié » représentait pour les anciens quelque chose d'« extrêmement horrible ». Nous reprendrons chez un exégète italien – qui les a présentés à un congrès sur « La sagesse de la Croix aujourd'hui » (tenu en 1975 à Rome) – les éléments d'incompatibilité qui existent entre la recherche hellénistique de la sagesse et la prédication de la folie de la Croix :

1. M. Adinolfi, « Le Christ crucifié... folie pour les païens » 1 Cor 1, 23), dans *La sagesse de la Croix aujourd'hui* (Collectif, Actes du Congrès International – Rome 13-18 sept. 1975, LDC, Turin 1976, vol 1° p. 21-32).

1 – Toute référence à une « souffrance » de Dieu, à quelque « passion » ou « compassion » que ce soit, est inadmissible en raison de ses terribles conséquences logiques qui faisaient dire à Frisotte qu'il est absurde de dire « aimer Dieu », car « il n'y a d'amitié que lorsqu'elle correspond à de l'amour, alors que l'amitié envers Dieu n'est pas monnayable ni même, en général, un actif. Aucune souffrance n'est autorisée pour Dieu ».

Pour le monde grec, le Dieu « riche en miséricorde » des chrétiens serait inférieur à l'homme, en ce sens que même pour l'homme la miséricorde est une faiblesse. Cicéron – fidèle héritier d'une certaine mentalité grecque, disait que « n'est miséricordieux que l'homme fou et faible ». Et l'on sait que saint Thomas lui-même avait du mal à admettre que le qualificatif de « miséricordieux » pouvait s'appliquer à Dieu en tant que tel.

2 – Toute référence à un Dieu incarné est une offense à sa grandeur et à sa toute-puissance ; il n'a pas besoin de descendre pour agir parmi les hommes ; c'est d'ailleurs absurde en raison de la dégradation que cela suppose pour Dieu (passage de sa fidélité à la misère humaine).

3 – Plus encore : toute référence à la souffrance et à la mort sur la croix de ce soi-disant Dieu incarné est non seulement une folie, mais une monstruosité parce qu'elle classe Dieu parmi la foule des voleurs, des déserteurs, des rebelles et des réprouvés.

4 – Tout propos sur la résurrection ne peut être qu'un amusement de « spermologue » : un pontifiant et un charlatan, c'est ainsi que les philosophes stoïques d'Athènes qualifiaient Paul, avant que quelqu'un de plus curieux l'ait conduit sur l'Aéro-page pour le faire parler : « Quelles choses étranges nous fait-il entendre ! ». Et nous savons que, quand Paul en venait à parler de la résurrection des morts, « beaucoup se moquaient de lui ». Le procureur Porcius Festus, quand il entendit parler Paul, dès que celui-ci se mit à aborder le thème de la résurrection, se mit à crier : « Tu es fou, Paul ! Ton grand savoir te fait perdre la tête ! » (*Actes*, 26, 24).

5 – Enfin tombaient sous la même accusation de folie : toute référence à un événement de l'histoire qui devait s'être produit « une fois pour toutes » (cf. *Romains* 6, 10) ; toute référence à la « plénitude du temps » (*Galates* 4, 4) ; tout renvoi à un événement salvateur qui prétendait être décisif pour tout homme et

en tout temps; toute annonce de l'avènement d'une ère considérée comme eschatologique.

Il est facile aujourd'hui de consulter un bon répertoire des points contestés en lisant la récente traduction en italien d'un ancien texte de Celse (intitulé de façon significative *Aléthès Logos – propos véridique*).

Celse est né un siècle après que Paul eut écrit son « Epître aux Corinthiens » et n'était – du moins on le dit – qu'un médiocre professeur de philosophie; mais c'est précisément pour cela qu'il se plaisait à rassembler avec soin tout ce qui pouvait lui servir pour « mettre sur la table les contradictions internes du christianisme ». Soulignons au passage que ce qui lui répugnait le plus dans le christianisme, c'étaient les propos sur « un Dieu corrompu par la matière sous sa forme la plus impure, à savoir celle du ventre de la femme », et aussi (outre l'opprobre incroyable de la mort sur la croix) le fait que le Christ, pendant sa Passion, « se lamentait comme aucun philosophe grec ne s'était jamais lamenté ».

Il n'est pas facile de déterminer ceux des motifs de contradiction ci-dessus, entre la sagesse grecque et le christianisme, dont Paul aurait eu conscience; mais il n'est pas difficile d'admettre que ces motifs imprégnaient la culture grecque et l'« esprit » d'une telle culture, même à la manière d'une atmosphère de généralité et d'imprécision. Ce qui est certain, c'est que la vision de Paul fut globale; et surtout, elle perçut la racine originelle du conflit, qui va être examinée ci-dessous.

4) *La racine originelle du conflit*

Selon l'apôtre, le monde a véritablement reçu en cadeau une « sagesse » intrinsèque, mais celle-ci était pour ainsi dire enveloppée de tous côtés par la sagesse profonde et éminente de Dieu. Mais malgré cet « enveloppement », le monde « n'a pas su reconnaître Dieu » : il s'est obstinément replié sur lui-même et s'est enfermé dans son petit savoir. C'est là un drame dont il faut tenir compte pour comprendre la décision de Dieu : « Détruire la sagesse des sages et annihiler l'intelligence des intelligents » (1, 19) L'image est suggestive et parle d'elle-même : un monde qui est sage parce qu'il est enveloppé de tous côtés par la sagesse lumineuse du Créateur la repousse et

s'enferme dans sa petite sagesse empruntée, la considérant comme suffisante et capable de gérer son destin. En agissant ainsi, la sagesse humaine a abandonné ses possibilités originelles.

H. Schlier a décrit d'une façon pénétrante ce péché originel, dans un essai qu'il a consacré au texte de Paul que nous analysons ici (Kerigme ou Sagesse)¹. Dieu a donc créé le monde, sa sagesse y resplendit, l'homme est placé au centre de cette sagesse et se trouve ainsi dans la plénitude de la lumière, c'est pourquoi toute chose créée devrait le conduire à Dieu.

Et voici le péché originel : « L'homme, pour sa connaissance, ne s'en remet pas à Dieu, mais ne se laisse renvoyer que d'une chose existante à une autre chose existante ».

Ainsi se dégradent les fondements de la sagesse originelle : l'homme refuse à Dieu toute reconnaissance et tout remerciement; il est conduit à une méconnaissance de la vérité : en ne se fiant aux apparences, il se dirige tristement vers l'inutile, vers le néant. C'est ainsi que la sagesse humaine devient folie.

On pourrait objecter à Paul – et Schlier ne manque pas de le faire – que cette analyse ne tient pas compte des grandes conquêtes de la sagesse grecque, d'autant plus que « selon toute vraisemblance, l'Apôtre ne connaissait ni les présocratiques, ni Socrate, ni Platon, ni Aristote, mais au mieux une tradition fragmentaire et déformée des uns et des autres ». En particulier – pour le sujet qui nous intéresse – Paul ne connaissait pas ce passage de la *République* dans lequel Platon parle précisément du « juste crucifié » : « Entre les images préchrétiennes et chrétiennes de l'homme existe une connexion particulière et mystérieuse qui va jusqu'à leurs racines. L'idée du Fils de l'homme qui souffre, du juste persécuté bien que non coupable ne se trouve pas seulement chez les prophètes de l'Ancien Testament, mais est véritablement présente dans les contours de l'image philosophique de l'homme propre à l'antiquité hellène. Là on avec Platon l'humanité grecque parvient à la conscience de soi la plus élevée, dans la *République* apparaît la figure du juste crucifié ».

Mais en tout cas Schlier soutient que le jugement de l'apôtre

1. H. Schlier, *Le temps de l'Église*, EDB, Bologne 1968, 3^e éd., p. 330-372.

n'aurait pas changé pour autant, parce que pour lui « la folie et la vanité de la sagesse sont liées à un refus qui est indubitablement à l'origine même de cette conception ». Certes, l'homme peut percevoir « l'éternelle puissance créatrice de Dieu », et peut atteindre là des sommets de véritable sagesse, mais tout ceci se déroule dans le cadre d'une limitation originelle qui s'explique par la facilité avec laquelle même la plus grande sagesse peut finir par « se perdre dans les sables mouvants, c'est-à-dire dans le fragmentaire et le particulier ».

Dans *l'Épître aux Romains*, Paul insiste aussi sur le fait que les païens – dans tout le cours de leur histoire –, bien qu'ayant connu Dieu, « ne lui ont pas rendu hommage comme à un Dieu, ne lui en ont pas été reconnaissants, ont ainsi divagué dans leurs raisonnements et ont enténébré leur cœur devenu fermé ; ils disent qu'ils sont sages, mais en réalité ils sont devenus fous ». Paul y revient également dans *Corinthiens 3, 21* : « La sagesse du monde est folie auprès de Dieu... Il est écrit en effet : le Seigneur connaît les pensées des sages ; il sait qu'elles sont illusoire ».

Le cardinal J. Ratzinger, dans son ouvrage « *Regarder le Christ* » a écrit : « La philosophie grecque était parvenue à la connaissance de l'unique fondement spirituel du monde, qui seul mérite le nom de Dieu, même sous une forme contradictoire et dans certains cas insuffisante. Mais l'impulsion critico-religieuse s'est trouvée rapidement bloquée et s'est laissée aller toujours plus – malgré cette caractéristique fondamentale – jusqu'à la justification du culte des dieux et l'adoration du pouvoir de l'État. L'étouffement de la vérité était manifeste ». En particulier, l'explication du « pourquoi » de l'incapacité de la sagesse humaine à se maintenir dans la véritable connaissance est intéressante :

« De tous côtés, dans l'histoire des religions, nous rencontrons sous des formes diverses l'étrange fracture entre la connaissance d'un Dieu unique et la soumission à des puissances considérées comme plus menaçantes, plus proches et donc plus importantes pour l'homme qu'un Dieu unique et la soumission à des puissances considérées comme plus menaçantes, plus proches et donc plus importantes pour l'homme

1. J. Ratzinger, *Regarder le Christ*, Jaca Book, Milan 1989.

qu'un Dieu mystérieux et lointain. Toute l'affaire est marquée par ce singulier dilemme entre l'affirmation calme et non violente de la vérité, et la fascination de l'utilité, du besoin de composer avec les puissances qui caractérisent la vie quotidienne » (1.26).

5) *La sagesse de l'homme*

Revenons-en maintenant à la question initiale : comment la sagesse grecque imprégnait-elle à nouveau d'une façon délétère, la communauté chrétienne – qui restait néanmoins attachée à l'annonce de l'Amour crucifié – jusqu'à porter atteinte à la foi elle-même ?

Apparemment d'une manière plutôt extrinsèque : par le pouvoir de séduction de différents maîtres auxquels la communauté chrétienne se ralliait, ou autour desquels elle se divisait (« moi je suis pour Apollos, moi pour Céphas, moi pour Paul... ») Mais ce processus de dégradation en faisait apparaître un plus grave, et celui-ci un autre encore plus grave, et ainsi de suite : de plus en plus gravement, jusqu'à une totale annihilation de la foi.

La « surestimation des pères-prédicateurs » rendait surtout évidente une soumission à la « sagesse d'un logos persuasif ». Paul définit cette attitude comme « *suzetein* » (chercher ensemble) : une aptitude toujours plus efficace à discuter, à dialoguer, à enquêter, à démontrer, à vouloir persuader autrui, à un tel point que le salut n'est plus l'ineffable événement d'amour sur la croix (c'est-à-dire qui réduit au silence et requiert contemplation et adoration), mais découle à nouveau des capacités et de l'adresse pour déchiffrer et connaître les mystères de Dieu, de l'homme et du monde.

La foi veut s'affirmer ainsi comme une philosophie supérieure, élitiste : « une maturation du moi spirituel et conscient », avec le goût inévitable pour le syncrétisme qui, en de telles occasions, se trouve exalté et exacerbé. Un exégète dit qu'à Corinthe « on pouvait déjà parler d'une orientation véritablement inspirée de la philosophie des Lumières ». Comme on le voit, les tentations les plus graves et les plus permanentes de l'Église se sont toutes manifestées depuis les origines. Et même, remarque encore Schlier, « l'interprétation de l'Évangile comme une sagesse, qui comporte toujours une auto-argumen-

tation du maître le plus fort avec le logos le plus fort, a toujours été la raison essentielle des divisions dans l'Église ».

Cette « philosophie des Lumières » avant la lettre, ou cette réduction du christianisme à des gnoses, finissait alors par enlever à l'événement chrétien sa substance la plus intime, car il proposait à nouveau la loi du moi autosuffisant, maître de son destin et ne devant son salut à personne. Et le Christ lui-même finissait par devenir – comme Paul le rapporte implicitement – l'un parmi bien d'autres maîtres possibles (« ... et moi, je suis pour le Christ ! », comme cela arrive encore aujourd'hui). Dans l'Église de Corinthe, on parlait encore du Christ, de son Esprit de ce qu'il nous donne et de la Résurrection, mais la désagrégation de la Communauté, les déviations morales et ascétiques, le charisme -désordonné, la manipulation intellectuelle de certains dogmes, tout cela naissait ici et ne conduisait qu'à une trahison.

Paul était un Juif, pas un Grec, mais retrouvait chez les Grecs la méthode même qui avait endurci ses concitoyens : ceux-ci s'étaient approprié la loi de Dieu pour exalter « leur moi volontaire et agissant » ; maintenant, les Grecs chrétiens s'approprièrent même la sagesse évangélique pour exalter « leur moi spirituel et auto-conscient ». Mais le résultat était le même : le Christ crucifié apparaissait comme un scandale (un obstacle) et une folie, car dans cette conception il devenait une pierre d'achoppement pour l'action » et un discours incompréhensible pour la « raison ». Nous pouvons imaginer combien tout ceci pouvait sembler déformant à un apôtre qui avouait : « Face à la supériorité de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur, j'ai accepté de tout perdre. J'ai tout perdu pour son amour, et je considère tout comme déchets afin de gagner le Christ (Philippiens 3,8-9).

Nous concluons avec cette citation de Valentin Tomberly, que Hans Urs von Balthasar met en exergue dans le troisième volume de sa *Théodramatique* :

« La joie et la fête de bienvenue du père (à son enfant prodigue) restent incompréhensibles aussi bien aux adorateurs de la sagesse (les « Grecs ») qu'aux adorateurs de la puissance de Dieu (les « Juifs »). Leur signification n'est compréhensible qu'à ceux qui adorent l'amour de Dieu (les « chrétiens »). Ceux-ci comprennent que la parabole de l'enfant prodigue est

un drame véritable de l'amour véritable et de la liberté véritable, et que la fête et la joie de Dieu sont des dons authentiques ; de même que la douleur du père, comme celle du fils (douleur qui a précédé leurs retrouvailles) étaient authentiques.

Les chrétiens comprennent aussi que l'histoire de l'enfant prodigue est l'histoire de toute l'humanité, et que l'histoire du genre humain est le drame véritable du véritable amour divin et de la véritable liberté humaine ».

Voilà ce qu'il faut retenir de tout ceci : cet amour véritable du père (fait à la fois de douleur et de foi) réside donc dans une demeure que Dieu a édiflée dans le monde : demeure de miséricorde et d'hospitalité, dans laquelle la croix est honorée et reconnue : « Ave Crux Gloriosa » : c'est l'Église, et elle dispose à cet effet une sagesse propre qui s'oppose à la sagesse du monde. Dans l'Église, les divisions naissent toujours quand quelqu'un se met à introduire subrepticement une sagesse qui n'a rien à faire avec la sagesse de la Croix ; et le premier signe de la duperie, c'est que la prédication cherche à se soustraire au dogme unificateur pour devenir plus attrayante aux oreilles du monde. Mais là où la révélation retentit encore comme un scandale et une folie, c'est aussi là que Dieu le Père accueille les hommes qui s'en remettent à la croix du Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu.

Traduit de l'italien par Yves LEDOUX

Antonio M. Sicari, né en 1943. Ordonné prêtre en 1967, appartient à l'ordre des Carmes déchaux. Docteur en théologie. Licencié ès sciences bibliques. Membre de la rédaction italienne de *Communio*. Enseigne la théologie dogmatique au Studio theologico carmelitano de Brescia. A publié aux éditions Jaca Book : *Matrimonio e verginità nella rivelazione, l'uomo di fronte alla Gelosia di Dio* (1978) ; *Chiamati per nome, la vocazione nella Scrittura* (1979) ; *Ritratti di sandi* (1988) et *Breve Catechesi sul matrimonio* (1990) ; et aux éditions O.C.D. : *Contemplativi per la Chiera, l'itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila* (1982) et *Elisabetta della Trinità, un'esistenza teologica* (1984).

Bruno DELAROCHE

Sauvés du péché. Apologie pour Augustin

Introduction

« Confessions » : le nom de saint Augustin est à jamais associé à ce terme. C'est en effet celui qu'il a choisi pour désigner son texte le plus célèbre. Mais que signifie-t-il exactement ? Non averti, un lecteur d'aujourd'hui s'attendra sans doute à ne trouver dans l'œuvre d'Augustin qu'un catalogue des fautes commises par l'auteur, tant le mot de « confessions » a vu son sens se réduire de nos jours jusqu'à ne plus signifier aujourd'hui qu'un aveu des péchés. En allait-il ainsi pour les contemporains d'Augustin ? Cette modeste synthèse voudrait contribuer à éclairer la question du péché et du salut dans la théologie de l'évêque d'Hippone, du moins à dégager sa visée des caricatures, voire des contre-sens encore si fréquents, notamment dans son opposition avec la conception de Pélagie et de ses disciples.

I. Les griefs contre la doctrine d'Augustin

Il est nécessaire de mieux comprendre Augustin lui-même quand il parle du péché et du salut de l'homme. En effet, il existe à ce sujet une façon d'interpréter son œuvre qui manifeste de l'incompréhension, sinon de fortes déformations, et cette interprétation a fini par entretenir comme une « légende noire » de la pensée d'Augustin. Ceci tient à deux raisons, d'abord, en

Occident Augustin a été lu, commenté et invoqué après sa mort comme « le » Docteur de l'Église latine, du moins, « le » Docteur de la grâce ; de ce fait, il a été isolé de la tradition patristique dont lui-même se réclamait pourtant, en sorte que pour comprendre la genèse de sa théologie, on en fut réduit à examiner seulement les circonstances de sa vie qui auraient pu avoir une influence sur sa pensée. Ensuite, de façon anachronique, Augustin est souvent lu comme un penseur systématique, qui aurait peu à peu échafaudé sa « somme » théologique à la façon des maîtres du Moyen Age ou de la scolastique moderne.

Cette interprétation faussée peut se résumer dans l'affirmation suivante, qui est une accusation plus ou moins déguisée : Augustin a gravement modifié la doctrine chrétienne, par rapport aux écrivains chrétiens antérieurs, en dramatisant la condition humaine et en insistant à l'excès sur l'universalité du péché et sur l'incapacité des hommes à y échapper. Entre le moment du baptême et la composition des *Confessions*, il aurait vécu une désillusion profonde sur les capacités de l'être humain à se libérer de ses entraves, libération qu'il croyait encore possible en s'appuyant sur les thèses d'un platonisme chrétien¹.

Il en résulterait un infléchissement sensible, sur ce point, de la doctrine chrétienne, dans un sens « pessimiste », qui autoriserait à rouvrir le débat avec Pélage et à réhabiliter tout ou partie de la théologie de ce dernier, dans la mesure où elle apparaîtrait plus conforme à l'enseignement traditionnel de l'Église avant Augustin, particulièrement en Orient.

U. L'acte de foi d'Augustin et sa réflexion

II. 1. le témoignage des *Confessions*

Le récit des *Confessions* est avant tout une action de grâce, un chant de louange à Dieu. À quel sujet? À propos des libérations dont Augustin a fait l'intime expérience. Sa louange monte vers le Créateur du monde, non pas tant pour s'émerveiller devant la

1. C'est la thèse de Peter Brown, dans *La vie de saint Augustin*, chap. « l'avenir perdu », p. 172). Selon lui, Augustin aurait éprouvé cette désillusion au moment où il devint prêtre, au contact avec ses paroissiens.

beauté extérieure d'un coucher de soleil, mais pour exprimer, pour « confesser » la *bonté* de ce Créateur : pour Augustin, la révélation décisive du vrai Dieu a été celle d'un amour infini, qui va jusqu'à pardonner la conduite passée. De la célèbre « scène du jardin » de Milan à son baptême, Augustin a reconnu le Dieu des chrétiens en ce que ce dernier avait commencé à le guérir de plusieurs blessures ou infirmités qui l'empêchaient d'être heureux. Depuis son enfance, il avait recherché le bonheur mais, en s'éloignant de plus en plus de « la religion dont nous avons été imprégnés », il s'était écarté de la source du vrai bonheur. Il avait pourtant bien cru la trouver dans la sagesse philosophique, les plaisirs terrestres, la carrière des honneurs et même dans la prétention d'une secte religieuse – le manichéisme – à expliquer le bien, le mal, le monde et Dieu par une argumentation purement rationnelle. Mais il avait été déçu, ou du moins il avait pressenti que la vraie lumière et que la source du vrai bonheur jailliraient d'ailleurs.

Les pages des premiers livres des *Confessions* ont donc quelque chose de très moderne d'un point de vue littéraire, parce qu'au-delà de son cheminement intellectuel, Augustin s'y livre aussi corps et âme. Sa conversion au Christ n'est pas seulement l'adhésion à une doctrine; elle a été à proprement parler un « retournement » de tout son être : Augustin a découvert à la fois la sainteté aimante de Dieu et sa faiblesse propre de pécheur, mais la première ne dévoilait l'autre que pour lui permettre d'être surmontée. « Mon Dieu, je rappellerai et confesserai, pour t'en rendre grâce, tes miséricordes envers moi. Que mes os soient pénétrés de ton amour et disent : « Seigneur, qui est pareil à toi ? » (Psaume, 34,10) « Tu as brisé mes liens : je t'offrirai un sacrifice de louanges » (Psaume 115,16) (*Confessions* VIII, 1, 1).

Pour en arriver là, Augustin dit clairement qu'il a dû aussi se laisser libérer, dans son intelligence même, d'entraves tenaces. Confronté à l'énigme et au scandale du mal, il avait d'abord adhéré longtemps à l'explication manichéenne : « Je croyais encore que ce n'est pas nous qui péchons, mais je ne sais quelle autre nature en nous qui pêche » (*Confessions*, V, 10, 18), une « nature » identifiée au corps comme si ce dernier était étranger à l'âme. « Or j'étais un tout », ajoute-t-il, mais il n'a pu prendre conscience de ceci qu'en accueillant Jésus-Christ comme le vrai Dieu, dont l'humanité vraie – corps et âme unis – dévoile aux

hommes tout à la fois leur vocation et leur condition. Conception de Dieu et conception du monde sont liées. Augustin a d'abord dû se défaire d'une représentation matérielle de la nature divine qui l'entraînait à concevoir le mal comme une substance rivale de Dieu : « de ce point de départ pernicieux découlaient pour moi toutes les autres erreurs sacrilèges » (*Confessions* V, 5, 20). La lecture des philosophes platoniciens a commencé à le détacher de sa vision gnostique : ces auteurs déclarent en effet que le mal n'est qu'une absence du bien, que Dieu est immuable et incorruptible par nature et que le bonheur humain consiste à s'unir avec Dieu en menant une vie conforme au bien. Néanmoins, Augustin perçoit que le *chemin* lui manque encore pour atteindre ce but. Il le découvre en écoutant des hommes qui, grâce à leur foi chrétienne, ont dépassé le meilleur de la philosophie de leur temps : saint Ambroise en particulier, pour qui la cause du mal que nous commettons est « le libre arbitre de notre volonté » (*Confessions* VII, 3, 5), autrement dit notre « responsabilité », élément constitutif de la nature humaine créée par Dieu.

Mais cela amène une autre question, qu'Augustin pose au Créateur lui-même : d'où vient que nous voulions le mal ou que nous y céditions sans l'avoir voulu ? « Qui a mis en moi et y a planté cette pépinière d'amertume, alors que j'étais fait tout entier par mon Dieu plein de douceur ? » (*Confessions* VII, 3, 5). Aucune réponse ne paraît lui avoir été donnée par l'intelligence humaine. En fait, les *Confessions* montre qu'il a reçu plus qu'une réponse sur l'origine du mal : il a trouvé la source et le chemin de toute libération du mal en confessant Jésus-Christ comme unique saveur, puisqu'il est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, le seul capable de les conduire à la vraie Patrie.

II. 2. La véritable évolution d'Augustin sur la condition de l'homme

Le récit des *Confessions* parle d'une grande joie et d'un grand soulagement ressentis au moment du baptême. « Et nous reçûmes le baptême, et s'enfuit loin de nous l'inquiétude pour notre vie passée » (*Confessions* IX, 6, 14). Augustin était-il devenu invulnérable à la tentation et au péché lui-même ? Non,

mais l'expérience de la préparation au baptême et de l'initiation qu'elle fit vivre au candidat l'avaient enraciné dans l'espérance en Jésus sauveur, dans la foi en son amour plus fort que toutes les faiblesses humaines, pourvu que, de notre part, nous ayons l'humilité-de lui confesser ensemble nos faiblesses et son amour.

Bien sûr, le témoignage des *Confessions* accompagne les événements rapportés de leur analyse rétrospective, nourrie des dix années qui ont suivi le baptême. Mais l'examen des textes antérieurs montre qu'en ce domaine les grandes lignes de la foi d'Augustin sont déjà présentes. Sa foi se nourrit principalement de l'Écriture, de l'enseignement et de la vie de l'Église, notamment à travers sa prière et sa liturgie.

Sa doctrine a-t-elle subi une évolution ? Oui, vers les années 396-397. Jusque-là, Augustin était très occupé à détourner de leurs erreurs les manichéens, dont il avait été un sympathisant. Il s'attachait donc avant tout à récuser leur conception du mal en soulignant la dimension morale de chaque homme, sa responsabilité individuelle et unique. Mais en le sollicitant sur des points précis de la doctrine chrétienne, des amis catholiques l'amènent à pousser plus loin sa méditation. L'un d'eux l'interroge sur le sens de Romains 9, 10-29. Comment peut-on concilier la liberté donnée à l'homme avec la liberté de l'élection divine, y compris envers des êtres qui ne sont pas encore nés (Romains 9, 13 : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü ») ? Puisque cette élection ne saurait être l'effet d'un choix arbitraire mais de la justice divine, c'est là le signe, répond Augustin, que l'humanité entière, dans sa condition héritée du péché d'Adam, subit une double conséquence de ce péché : la mort physique et, d'autre part, l'appartenance à une *massa peccati*, un « bloc de péché » en conséquence du péché du premier homme¹. Le seul mystère insondable est, dès lors, celui du salut accordé à certains, fruit d'une pure miséricorde de Dieu, c'est-à-dire de sa « grâce ».

Augustin confessait déjà, avec toute l'Église, que le Christ est venu guérir les hommes de leurs péchés, que ceux-ci ne sont pas seulement personnels, mais se rattachent à toute une histoire remontant au premier péché humain comme le raconte le livre de la Genèse. Mais c'est son intelligence de cette tragique solidarité qui, dans sa formulation, évolue. D'où vient cette inclinaison au

1. Cf. *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*.

mal que nous ressentons, cette propension à céder à son entraînement, à nous y habituer ? D'où vient que, comme l'écrit saint Paul, « je ne fais pas le bien que je veux faire, et commets le mal que je ne veux pas commettre » (*Romains* 7, 19) ? Le pasteur et théologien estime ne plus pouvoir trouver là le seul effet d'une « peine héritée » d'Adam comme il l'écrivait auparavant, mais de ce qu'il nomme *peccatum originale*, « péché originel ».

Son appui biblique est ici saint Paul, à travers l'épître aux Romains (7, 14-25 et 9, 11-21) et la première épître aux Corinthiens. Précisons aussi qu'il recourt au parallèle paulinien Adam/Jésus-Christ de 1 *Corinthiens* 15, 22 et non pas à celui de *Romains* 5, 12 comme on le croit trop souvent. Or le point est d'importance : à l'origine de la théologie augustinienne sur le péché et le salut de l'homme, il y a d'abord la méditation sur la condition inévitablement mortelle de tout homme depuis la faute d'Adam. Seules la mort et la résurrection du Christ peuvent délivrer les humains de cette *lex peccati*, cette « loi du péché » qu'ils endurent en commun. Au début du débat avec les Pélagiens, en 411/412, Augustin s'appuie même sur 1 *Corinthiens* 15, 22 pour introduire un parallèle avec *Romains* 5, 12.

Augustin est apparemment le premier auteur à employer l'expression de « péché originel ». Est-ce à dire qu'il a inventé là quelque chose de totalement nouveau en théologie chrétienne ? L'expression recouvre en fait une perception très ancienne dans l'Église. Il est vrai, cependant, que la formulation a de quoi heurter la rigueur logique. Comme on l'a observé, elle réunit une notion juridique (le péché comme conduite condamnable) et une autre de type biologique (l'unité de l'espèce humaine par génération). Comment peut-on être coupable du seul fait qu'on a pour ancêtre quelqu'un qui l'a été personnellement ? On sent bien que la culpabilité est ici d'un autre ordre que celui des responsabilités individuelles limitées à ce que chacun fait de sa propre existence, tout comme « le péché » renvoie ici à une réalité plus large et plus profonde que « les péchés » accumulés des individus. En commentant si souvent saint Paul et sa longue médita-

1. Cf. Aimé Solignac, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 78, 1956, p. 376-381. Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Le « péché originel », étude de signification*, p. 262-282.

tion sur l'incapacité de l'humanité à se sauver, même par la Loi, et sur l'expérience douloureuse que nous faisons de cette incapacité tant que nous ne nous en remettons pas totalement au Christ, saint Augustin saisit la complexité de ce que l'Apôtre perçoit du péché : il est à la fois « mien » et « nôtre » ; pour le discerner en vérité, il faut l'éclairer par l'amour divin, car lui seul peut en même temps le démasquer et le vaincre; nous l'expérimentons à la fois comme une « faute », qui relève de la responsabilité de chacun, et comme une « puissance », qui pèse sur tout humain et le ligote¹. Ajoutons aussi que l'évêque d'Hippone ne ramène pas à la seule faute d'Adam l'origine de la condition viciée et malheureuse de l'humanité : elle tient aussi à l'accumulation des péchés de chacun à travers l'histoire qui entretient les mauvaises habitudes, le *frequentatum peccatum*.

Il s'agit donc bien d'une réalité complexe. De fait, par la suite, Augustin n'a jamais cherché à préciser le sens de l'expression « péché originel » en recourant à des concepts ou à des argumentations. Ce n'est pas pour lui un concept, mais une situation de détresse concrète qui affecte l'homme tout entier, et non pas seulement dans sa dimension morale. Ainsi en vient-il à parler de la « maladie du péché originel », voire de la « maladie originelle » tout court². Augustin ne s'est pas non plus cramponné à cette expression comme à un article de foi : le mouvement de sa doctrine, répétons-le, va droit au Christ et c'est secondairement que son regard croyant reconnaît, comme « en creux », la condition blessée et pécheresse de tous les hommes au titre de leur inclusion en Adam pécheur.

III. Augustin et l'enseignement de l'Église

Le même ordre et la même démarche sont d'ailleurs attestés dans l'Écriture, invoquée par Augustin, ainsi que dans l'ensemble des, écrivains chrétiens antérieurs, qu'il les cite ou

1. Cf. *Romains* 5, 12 : « Le péché est entré dans le monde » ; *Romains* 6, 12, 14 ; « Que le péché ne règne plus dans votre corps mortel... et alors il ne sera plus votre seigneur » ; *Romains* 7, 11.13 : « le péché a saisi l'occasion : au moyen du précepte il m'a séduit et m'a tué... afin d'exercer toute sa puissance de péché par ce moyen ».

2. Cf. *De peccatorum meritis et remissione*, I, 18, 23 (hiver 411-412).

non. Le peuple d'Israël avait déjà bien compris le sens de ces déclarations pénitentielles : « Devant toi et toi seul j'ai péché... j'étais pécheur dès le sein de ma mère » (*Psaume*, 50, 6-7) ; saint Paul explique comment le Christ est ici le chemin de libération pour chacun.

À partir de là, les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles ont souligné la réalité du péché et la brutalité de l'expérience que nous en faisons. Saint Justin explique ainsi la nécessité du baptême : « Voici la doctrine que nous ont léguée les Apôtres à ce sujet. Nous avons reçu la première naissance sans le savoir, par une loi nécessaire, par suite de l'union de nos parents, et nous sommes venus au monde avec des habitudes vicieuses et de mauvaises mœurs. Pour que nous ne demeurions pas les enfants de la nécessité et de l'ignorance, mais du libre-choix et de la connaissance et pour que nous obtenions de l'eau le pardon de nos péchés passés, sur celui qui veut renaître et se convertir de ses péchés on invoque le nom du Père... »

Saint Irénée de Lyon explique ainsi *Isaïe* 53, 4 (« c'était le Seigneur lui-même qui les sauvait ») : « car ils étaient incapables de se sauver par eux-mêmes et c'est pourquoi Paul proclame l'infirmité de l'homme quand il dit : « Je sais que le bien n'habite pas en ma chair » (*Romains* 7, 18), montrant par là que le « bien » de notre salut ne provient pas de nous, mais de Dieu ; et encore : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort » (*Romains* 7, 24). Sur quoi il présente le « libérateur » ; « la grâce de Jésus-Christ notre Seigneur » (*Romains* 7, 25)². »

Origène comprend que tout baptême, même d'un être moralement irresponsable comme l'est le bébé, comporte une forme de pardon divin. Pourquoi la Loi de Moïse prescrivait-elle à la femme accouchée une offrande d'oiseau « en sacrifice pour le péché » (*Lévitique* 12,8) ? « Serait-ce qu'à peine venu au monde le tout-petit a pu pécher ? Et pourtant il a un péché » puisque selon Job 14,45, « même celui qui n'a qu'un jour n'est pas pur et qu'en conséquence, l'Église à son tour a reçu des Apôtres la tra-

1. Justin, *Apologie pour les chrétiens*, I, 6.

2. Irénée, *Contre les hérésies*, III, 20, 3.

dition de donner le baptême même à des tout-petits¹ ». Le sacrement, déclare Dydime, nous pardonne « ce péché sous lequel tous les descendants d'Adam se trouvent par la descendance »². Enfin, saint Cyrille d'Alexandrie, contemporain d'Augustin mais plus jeune, emploie une expression très proche de celle de lui pour comprendre *Romains* 5,14: « La nature humaine est devenue malade du péché³. »

IV. Augustin et la théologie dite « pélagienne »

Ces quelques exemples, puisés à dessein chez les Pères de langue grecque, montrent qu'il est faux d'opposer ici la théologie d'Augustin à celle de tous les Grecs, comme si Pélagie et ses disciples avaient au moins eu le mérite d'être fidèle à ceux-ci. En effet, la doctrine pélagienne tient que les hommes naissent capables de s'orienter par eux-mêmes vers le bien et donc qu'ils n'ont pas besoin du Christ pour le faire. Il y a donc entre Pélagie et Augustin un différend tel qu'il entraîne un désaccord portant sur l'ensemble de la doctrine chrétienne du salut⁴. Ce différend ne provient pourtant pas de l'insistance pélagienne sur la responsabilité morale des individus et l'invitation au combat ascétique, car Augustin et les autres auteurs chrétiens en appellent eux aussi à cette dignité humaine et défendent clairement le libre arbitre contre tous les fatalismes, qu'ils soient philosophiques, gnostiques ou manichéens. La querelle repose sur la place et le rôle accordés à la dimension morale. Pélagie et ses partisans en

1. Origène, *Commentaire de l'épître aux Romains*, 5,9. De même, dans ses *Homélies sur saint Luc*, XIV, 86, Origène explique que le péché remis aux bébés par leur baptême doit être compris dans le sens de Job 14,4-5 : comme la « souillure de naissance », une situation coupable mais sans faute personnelle.

2. Didyme, *Contre les manichéens*.

3. Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire de l'épître aux Romains*. Ainsi la vision d'Augustin rejoint celle des Pères grecs et de leur image de la *phthora* ou « corruption » à la fois physique et morale de l'être tant qu'il n'est pas sous l'action salvatrice du Christ.

4. On trouvera un résumé très clair de l'enjeu de la controverse chez Vera Paronetto, *Augustin. Le message d'une vie*, Paris, 1986, au chapitre « Augustin et les Pélagiens, p. 197-213.

font le levier de l'agir humain, persuadés que là est la perfection absolue de l'être, jusqu'à négliger le destin de notre corps ; pour eux, l'action divine créatrice se cantonne aux débuts de l'histoire, l'humanité ayant pour tâche de parachever elle-même sa destinée. Dans cette perspective fortement juridique et individualiste du bonheur, il n'y a pour ainsi dire pas de place pour un accueil du salut comme une grâce, un don, un amour divin tel qu'il devance toujours les mérites. La résistance d'un Pélage peut s'expliquer en partie par le fait que le mot latin *gratia* avait pris un sens péjoratif dans son emploi juridique à Rome au début du V^e siècle, où il évoquait le favoritisme et l'arbitraire dont usaient les puissants du moment. En réaction, Pélage présentait l'homme et Dieu comme deux partenaires jouissant par nature des mêmes capacités. Dès lors, l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ n'apparaissait plus comme vitale à l'individu croyant, ni par suite les sacrements de l'Église, qui sont le prolongement de l'action salvatrice du Christ. C'est ce qui inquiéta Augustin dès qu'il reçut connaissance des principales thèses dites depuis « pélagiennes » : elles tendaient à évacuer le mystère même de la Croix, qui est le salut aussi bien de l'humanité entière que de chaque être humain tout entier, corps et âme. Elles réduisaient l'expérience de la loi au seul engagement moral et son horizon à la seule vie terrestre, vidant ainsi de toute substance ce point ultime de l'espérance chrétienne que sont l'attente du Retour du Christ et la résurrection finale des corps, dans l'unité enfin accomplie de chacun et de tous en Dieu et dans la récapitulation du « tout en tous ». « Or j'étais un tout » (*Confessions* V, 10,18).

En conclusion

On voit ainsi pourquoi Pélage s'était mis en colère en entendant la célèbre prière des *Confessions* : « Donne ce que tu ordonnes, et ordonne ce que tu veux ». L'itinéraire spirituel d'Augustin est celui d'une rencontre continue avec un Dieu infiniment personnel. De là vient qu'il a compris que l'être

1. « Da quod iubes et iube quod vis » : *Confessions*, X,29,40 ; X,31,45 ; X,37,60.
« Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » : *Confessions*, I,1,1.

humain ne pourra plus se connaître qu'en Dieu et ne pourra plus progresser librement qu'avec Dieu. Mais ce n'est pas une entrave; c'est la source de sa force et de sa joie. Dans sa jeunesse, il a pu être tenté par l'idéal volontariste de bonheur et de perfection que la culture scolaire du temps reprenait des anciens philosophes romains. Mais en redécouvrant le Christ de son enfance et en acceptant de cheminer avec lui pas à pas, de pardon en pardon, et d'apprendre de lui, sa liberté, Augustin a vu s'ouvrir devant lui le sens de la vie humaine et la route humble et réaliste qui mène à sa vocation ultime. Le saint chrétien n'est pas un héros stoïcien.

Il a su percevoir dans la doctrine chrétienne du salut en Jésus-Christ de toutes les générations d'hommes et tout l'homme, corps et âme, une clé offerte aux hommes pour se connaître en vérité. Loin d'enclencher je ne sais quelle logique de la terreur ou du naufrage, la doctrine augustinienne, qui est aussi celle de l'Église, revient en somme à rappeler qu'il n'est pas d'autre nom que celui de Jésus par lequel il faut que nous soyons sauvés (Actes des Apôtres 4,12) ; or, cette doctrine peut seule aider l'homme épris d'idéal à éviter les deux écueils qui le menacent : le désespoir après la chute, ou la présomption de se sauver par lui-même. A sa place et à sa mesure, en lien avec tant d'autres maîtres spirituels qui ont jalonné l'histoire de l'Église, saint Augustin demeure un guide précieux lorsqu'il nous rappelle que personne n'est une île, mais que c'est solidairement que nous pourrions progresser en humanité « à l'image et pour la ressemblance de Dieu » (*Genèse* 1,26), de façon à la fois unique et commune puisque « tu nous as faits pour toi et notre cœur est agité tant qu'il ne commence à reposer en toi ».

Bruno DELAROCHE

Bruno Delaroche, né en 1955 à Châteaudun. Ordonné prêtre au Mans en 1988. Responsable d'une paroisse, aumônier de jeunes, chargé d'enseignement au Séminaire interdiocésain (1^{er} cycle, Angers). Collabore à la Revue des Études Augustiniennes. Thèse en théologie et sciences patristiques soutenue à Rome en 1993 sur *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul dans le « De peccatorum meritis et remissione »*.

Placide DESEILLE

Déification, péché et salut Perspectives orthodoxes

LA théologie orthodoxe se caractérise par son enracinement patristique. Elle n'a pas connu l'évolution profonde que l'introduction de la méthode scolastique, notamment, a provoqué dans la pensée théologique occidentale. Des Pères de l'Eglise aux théologiens contemporains, la continuité est – ou du moins se voudrait – sans faille. Cela n'interdit pas à cette fidélité d'être créatrice. L'Esprit-Saint peut, aujourd'hui encore, susciter de nouveaux Pères de l'Église; mais leur enseignement resterait fondamentalement homogène à celui des anciens.

Il en résulte que la théologie orthodoxe ignore beaucoup d'analyses, de précisions et de développements que la recherche théologique latine a ajoutés aux enseignements des Pères ; mais elle y a peut-être gagné d'avoir conservé cette fraîcheur de source, ce caractère vital et synthétique que J.-A. Moehler appréciait tant chez les écrivains de l'âge patristique¹.

1. Cf. M.-J. Congar, «L'esprit des Pères d'après Moehler », dans *Esquisses du mystère de l'Eglise* (« Unam Sanctam », 8), Paris, Cerf, 1941, p. 129-148.

Le dessein divin de la déification de l'homme

Au cœur de cette théologie se trouve l'affirmation que c'est pour les faire participer à sa nature divine, pour les déifier, selon l'expression constante des Pères, que Dieu a, de toute éternité, décidé d'appeler à l'existence des créatures raisonnables. Selon saint Maxime le Confesseur (580-666), « c'est pour cela qu'il nous a faits : pour que nous devenions communiants à la nature divine et participants de son éternité, et que nous paraissions semblables à lui selon la divinisation qui vient de la grâce »¹.

Cette déification est conçue comme une participation réelle, ontologique, et non simplement métaphorique, à la nature divine (cf. 2 Pierre 1,4) « afin que vous deveniez participants de la nature divine ». Les Pères recourent volontiers, pour l'exprimer, à l'image de la compénétration du fer rouge par le feu. Usant d'un vocabulaire qui remonte en partie aux grands Cappadociens, saint Grégoire Palamas (v. 1296-1359) précisera que le chrétien participe non à l'essence divine, mais aux énergies créées de la divinité : cette distinction veut suggérer deux choses : d'une part, que Dieu n'est pas un objet qui se présenterait de soi et indépendamment de son libre vouloir aux intelligences créées, et que celles-ci ne pourront jamais le connaître comme il se connaît lui-même, ni fusionner avec lui. Toute connaissance de son Être et toute participation sont entièrement dépendantes de sa libre initiative, mesurées à la capacité actuelle de la créature, et tendant à élever celle-ci à un degré plus élevé de participation, sans que soit jamais épuisé l'abîme sans fond de la divinité. D'autre part, cette distinction entre l'essence divine et les énergies signifie que l'homme peut participer réellement à une réalité créée, au rayonnement de l'Être divin, à ce que l'Écriture appelle sa « gloire ».

1. Maxime le Confesseur, *Ep. 24; Patrologie grecque*, 91, 609 c.

Le mystère du Christ

Dieu a ainsi créé non seulement l'homme, mais aussi tout l'univers, pour les transfigurer au jour de son dernier avènement par le feu divin et incréé de ses énergies. En même temps, il a voulu que ce dessein s'accomplisse par l'incarnation de son Fils unique. C'est « en lui qu'il nous a élus dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs, par Jésus-Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans le Bien-Aimé » (Ephésiens 1,4-6). Pour l'homme, déification et filiation adoptive deviennent ainsi synonymes. Tous les Pères de l'Église ont répété inlassablement, pour résumer le message du salut : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu », et « Le Fils de Dieu par nature s'est fait homme, pour que l'homme devienne fils de Dieu par grâce ».

Est-ce à dire que le Verbe se serait incarné même si l'homme n'avait pas péché? La scolastique latine se posera la question. Les Pères en restent davantage à la considération de la réalité concrète du mystère du Christ, tel qu'il nous est manifesté dans l'Écriture. De toute éternité, Dieu savait, dans sa prescience (qui, pour les Pères grecs, n'a rien de commun avec la prédestination augustinienne) que ces créatures dont il voulait n'être aimé que librement, se détourneraient en fait de lui. Aussi décida-t-il, en cet unique et éternel conseil divin, où seule l'infirmité de notre esprit nous oblige à discerner comme des moments successifs, que, dans son Verbe incarné, nous trouverions « la rédemption par son sang et la rémission des fautes » (Ephésiens 1,7).

Le mystère du Christ total, Chef et membres, Rédempteur et rachetés, Fils, par nature uni aux fils adoptifs, est donc le but même de la création et l'axe du monde. C'est ainsi que le Verbe incarné nous apparaît comme « le Premier-né de toute créature... Tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses, et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire l'Église; il est le Principe, Premier-né d'entre les morts – il fallait qu'il obtint en tout la primauté – car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude (c'est-à-dire, probablement, la totalité de l'univers créé), et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui,

aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa Croix » (Colossiens 1,15-20).

Le péché des premiers parents et ses conséquences

Le récit de la Genèse nous apprend comment, dès les origines, l'homme fit mauvais usage de sa liberté. Au lieu de recevoir la déification comme un don gracieux de son Créateur, et moyennant sa propre obéissance au précepte divin, il voulut se l'approprier par lui-même. Le rôle personnel de Satan dans la tentation ne doit pas être minimisé; la faute de l'homme s'inscrit ainsi dans un drame aux dimensions cosmiques. Par sa transgression, Adam s'est placé sous l'empire de l'Adversaire, ange déchu devenu le Prince de ce monde.

Tout péché personnel commis au cours de l'histoire de l'humanité reproduira la faute commise par le premier père : au lieu de chercher en Dieu l'épanouissement de la tendance foncière vers le bonheur qui est inscrite au profond de son cœur, l'homme lui donne pour fin sa propre satisfaction égoïste, son auto-déification. Aussitôt, l'unité originelle de cette tendance se brise en une multitude d'appétits étrangers à la vraie nature de l'homme et dont l'assouvissement ne peut apporter à son cœur la paix intime et la vraie joie pour lesquelles il est fait. La formule : « Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est agité tant qu'il ne se repose pas en toi », qu'Augustin d'Hippone a placée au seuil de ses *Confessions*, rend un son pleinement orthodoxe.

La rupture de son unité intérieure introduit dans l'homme le germe de la mort, ultime conséquence ontologique de sa séparation volontaire d'avec l'unique Source de vie. En même temps se brise sa communion avec les anges, les hommes et toute la création. Enclos dans la solitude de son individualité, ayant laissé s'obscurcir en lui, en même temps que le sens de Dieu, le sens de l'autre et la vraie signification des réalités qui l'entourent, il ne se voit plus environné que d'un univers de choses qui ont perdu pour lui toute transparence, et qui se révèlent hostiles.

Mais le péché des premiers parents ne s'est pas propagé dans leur descendance seulement par imitation, comme le prétendait

Pélage. La tradition orthodoxe a reçu sur ce point l'enseignement d'Augustin d'Hippone, tel, que l'a formulé le concile anti-pélagien de Carthage (419), dont les canons ont été introduits dans le *Pidalion*, recueil officiel des canons des conciles et des Pères pour l'Église grecque (canon 121). Certes, la faute des premiers parents ne peut être imputée à l'enfant qui vient de naître comme un péché actuel. Mais, en raison de l'unité ontologique de la nature humaine, que Dieu a établie comme une préfiguration et une préparation de l'unité de tous les hommes dans le Corps du Christ, la faute du premier Adam a engagé toute sa descendance. En lui, c'est la nature humaine elle-même qui a été dépouillée de la Vie véritable et éternelle, exilée du paradis, et marquée du sceau du péché. Tout homme désormais, dès sa naissance, portera l'image d'Adam, germe de péché dont tout péché actuel sera la ratification et l'accomplissement volontaire, par le consentement de la liberté aux séductions de Satan.

Cependant, en l'homme, créé à l'image de Dieu, cette image n'a pas été totalement détruite par le péché. Il subsiste en lui une nostalgie du paradis perdu, et le libre arbitre lui reste. Il demeure ainsi, radicalement, ordonné à Dieu, il peut consentir à la grâce et l'implorer. Mais cette capacité ne pourra s'actualiser que moyennant de libres démarches de la miséricorde divine, promises d'ailleurs dès la chute.

L'Incarnation rédemptrice

En s'incarnant, le Verbe a assumé notre nature humaine avec toutes les composantes de sa condition déchue, hormis le péché et tout ce qui y incline. La Passion, la mort, la descente aux enfers font partie intégrante du mystère de l'incarnation. Le Verbe n'a pas assumé une nature humaine idéale : il a assumé notre nature « en état de mort ». Tel le prophète Élisée s'étendant sur le cadavre du fils de la Sunamite (cf. 2 Rois 4,34), il prend toute notre condition présente, y compris la souffrance et la mort, pour communiquer à notre nature, au contact de sa divinité, la Vie éternelle. Comme le dit Grégoire de Nysse dans sa *Grande Catéchèse*, « Il fallait ramener de la mort à la vie notre nature entière. Dieu s'est donc penché sur notre cadavre afin de tendre la main, pour ainsi dire, à l'être qui était là,

gisant : il s'est approché de la mort jusqu'à prendre contact avec notre dépouille et à fournir à la nature, au moyen de son propre corps, le principe de la résurrection, en ressuscitant l'homme entier par sa puissance»¹.

Il ne faudrait pas conclure, de cette manière de s'exprimer, que pour les Pères, le Christ aurait assumé la nature humaine en général, une sorte d'idée platonicienne de la nature humaine. Ils savent parfaitement que le Verbe a assumé un corps et une âme particuliers, en un temps et en un pays déterminés. Néanmoins, en un sens très réel, il nous contenait tous en lui, en lui nous sommes virtuellement morts au péché et ressuscités à une vie nouvelle.

Cette inclusion de tous les hommes dans le Nouvel Adam possède comme un double fondement.

En premier lieu, pour la plupart des Pères grecs, il existe entre tous les hommes de tous les temps une unité ontologique réelle. Les hommes, par leur âme, appartiennent au monde immatériel, intelligible. Ces âmes sont unies à des corps, mais elles ne sont pas soumises pour autant aux lois de la matière terrestre, qui fragmente la nature inanimée et le monde animal en une multitude d'individus, imperméables à toute communion véritable. Pour les Pères, les hommes ne sont pas « individués par la matière », comme le penserait un disciple d'Aristote. Les hommes diffèrent les uns des autres non en possédant « quelque chose » qui serait propre à chacun et incommunicable, mais en tant qu'ils sont des sujets distincts, qui possèdent en commun la même nature, la même « chose », mais selon un mode propre à chacun. Des individus sont opaques les uns aux autres ; les personnes sont radicalement en communion, à la ressemblance des personnes de la Sainte Trinité. Seul le péché tend à rabaisser les hommes au rang d'individus d'une espèce biologique.

En ce sens donc, l'humanité est, selon l'image employée par Grégoire de Nysse, « la brebis unique que le Christ a prise sur ses épaules ». Mais il faut ajouter, en deuxième lieu, que la nature humaine assumée par le Verbe, bien que concrète et particulière, ne constitue pas une personne humaine : elle subsiste en la personne divine du Verbe, en qui était contenu de toute éternité le projet créateur de Dieu sur l'homme. Le Christ appa-

raît ainsi comme le prototype véritable de l'homme, l'épiphanie du dessein créateur de Dieu sur lui. C'est pour cela qu'il n'est pas seulement pour nous un modèle auquel nous aurions à nous conformer par une simple imitation morale et extérieure : il nous inclut en lui, d'une manière beaucoup plus fondamentale encore que le premier Adam. En lui, c'est vraiment la nature humaine toute entière qui est rendue conforme au projet de Dieu sur elle. C'est ce qui explique aussi que tous les actes de la vie du Christ ne sont pas simplement des faits passés ; ils gardent pour les hommes de tous les temps une réelle contemporanéité, il peut les revivre en chaque homme qui actualise son union avec lui par la foi et les sacrements. C'est ainsi que l'on peut retrouver chez un Grégoire le Théologien (appelé, en Occident, « de Nazianze ») les fondements d'une théologie très riche du cycle liturgique.

Le salut et la divinisation de toute la nature humaine apparaît ainsi comme une extension à cette nature de la divinisation de la nature humaine particulière et concrète du Christ par la personne du Verbe qui l'assume. Mais ce contact déifiant de la divinité du Christ avec son humanité ne doit pas être compris d'une façon purement physique et comme l'ont fait certains historiens qui ont prêté aux Pères grecs une « théorie physique » de la Rédemption. Le rôle décisif revient ici à la volonté humaine du Christ. Cette volonté, étant assumée par la personne du Verbe, ne pouvait qu'être pleinement conforme à la volonté divine. Tout en demeurant parfaitement libre, elle était intimement pénétrée par l'agir divin incréé, et elle agissait avec lui dans une union aussi inséparable que celle du fer rouge et du feu. C'est pourquoi l'acceptation de la souffrance et de la mort par le Christ a été un acte divino-humain, capable de changer radicalement leur sens. Elles n'avaient été jusque-là, pour l'homme déchu, que les conséquences et les signes de sa séparation d'avec Dieu. Assumées par le Fils unique, elles deviennent l'expression de son obéissance et de son amour pour son père, la manifestation, dans une chair encore passible, du mode d'être filial qui est éternellement le sien dans la Trinité sainte.

C'est en les transfigurant ainsi de l'intérieur par son amour filial par le Christ a détruit la souffrance et la mort : « Le Christ est ressuscité des morts, par la mort il a vaincu la mort, et à ceux qui étaient dans les tombeaux, il a fait don de la vie »,

1. Grégoire de Nysse, *Grande Catéchèse*, 32 ; PDLF 6, p. 82.

chante inlassablement l'Église orthodoxe pendant le temps de Pâques. Le Christ ressuscité est l'Adam céleste qui inaugure définitivement la création nouvelle, spirituelle et incorruptible, parée de la tunique de gloire dont le premier Adam avait été dépouillé.

De la déification de la nature à la déification des personnes humaines.

Dans le Christ, par toute sa vie terrestre, par sa Passion, sa mort et sa Résurrection, notre nature a été potentiellement divinisée. Mais il faut que le Christ revivre en chaque chrétien son combat et sa victoire sur Satan et le péché, qu'il ressuscite effectivement aussi en chacun.

C'est l'Esprit-Saint, envoyé par le Christ ressuscité et exalté à la droite de Dieu, qui approprie à l'homme, en premier lieu par les sacrements, l'énergie divine qui lui permettra de faire de sa vie terrestre, de sa souffrance et de sa mort, l'expression de l'amour qui le configure au Fils unique.

Le fondement de la déification du chrétien est le baptême, ou, plus exactement, l'ensemble des trois sacrements de l'initiation chrétienne, baptême, chrismation, eucharistie, que l'Église orthodoxe, conformément à l'usage de l'Église ancienne, ne sépare jamais. C'est par le baptême que s'accomplit la mort du vieil homme et la prise de possession de notre être par le Christ ressuscité. Le baptême nous délivre de l'emprise de Satan, nous fait mourir au péché, et fait de nous des fils de Dieu, rendus participants de sa nature. La chrismation scelle l'œuvre accomplie au baptême, en nous donnant la force de l'Esprit-Saint pour agir selon l'être nouveau qui nous y a été conféré. L'Eucharistie enfin est le symbole efficace de la consommation de l'union nuptiale de l'Église et de chaque être avec le Christ, et de l'unité de tous dans son corps. En rendant les chrétiens « concorporels », selon l'expression de Cyrille d'Alexandrie, elle fait de chaque assemblée liturgique une Incarnation locale de l'Église, Corps du Christ.

Cependant, les sacrements ne remplacent pas l'effort personnel; au contraire, ils l'exigent, en le suscitant et en le soutenant. Ils ne confèrent pas la Vie nouvelle en son état achevé : leur grâce propre est comparable à une semence qui doit germer et

porter du fruit, par notre libre coopération. Comme l'explique Maxime le Confesseur : « Le saint Apôtre nous dit que le Christ habite par la foi en nos cœurs, et que, d'autre part, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont cachés en lui : par conséquent, tous ces trésors sont dans nos cœurs, mais cachés : ils ne se révèlent au cœur que dans la mesure où chacun se purifie par les commandements »¹.

Aussi le chrétien doit-il prendre sa croix et suivre le Christ, afin de réaliser personnellement ce que signifient les sacrements, par le libre consentement de sa volonté aux exigences de Dieu, exprimées à la fois par les commandements de la loi évangélique et par les sollicitations intérieures de l'Esprit-Saint.

C'est en obéissant à ces commandements, c'est aussi en faisant de toute souffrance et de la mort elle-même, assumées volontairement, et non plus subies par contrainte, les signes de son renoncement à tout égoïsme et de son amour filial pour le Père, que le chrétien fera passer toujours davantage dans le quotidien de son existence le mystère de mort et de Vie auquel il a été initié dans la célébration sacramentelle. Pour être vraiment nôtre, la déification à laquelle nous avons été appelés doit être le fruit de la constante synergie (coopération) de notre volonté libre et de la grâce divine. C'est pourquoi elle sera progressive, et comportera des étapes dont les maîtres spirituels ont tracé l'itinéraire. C'est seulement dans les saints, parvenus, autant qu'il est possible ici-bas, au sommet de la montagne sainte, que se manifeste pleinement cette déification que Dieu réserve à ceux qui l'aiment, et à travers lesquels il laisse resplendir quelque chose de l'éclat de son visage.

Placide Deseille, supérieur du monastère Saint-Antoine le Grand, a enseigné l'histoire de l'orthodoxie à l'université de Lyon III. Professeur de patrologie à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. Auteur de plusieurs ouvrages sur la théologie patristique, la spiritualité monastique et l'oecuménisme. Traducteur de *l'Echelle Sainte* de saint Jean Climaque et des *Homélies spirituelles* de saint Macaire (éditions de l'abbaye de Belle-Fontaine).

1. Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, 4, 70 ; SC 9, p. 167.

Pierre BLET

L'encyclique cachée ¹?

Les temps sont durs...

*Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue
répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un*

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 156)

*N.E. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet
d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

LE 22 juin 1938 le pape Pie XI chargea le jésuite américain LaFarge de passage à Rome, de préparer une encyclique sur le racisme. LaFarge avait étudié la question posée par la population noire aux États-Unis et sa dernière publication avait frappé le pape Ratti qui, contrairement à ses habitudes, confia directement le travail à un jésuite déterminé. Ordinairement le pape chargeait le général des jésuites, le père Ledochowski, de lui trouver l'homme compétent. Dans la circonstance le père Ledochowski fut prévenu dans un second temps, et autorisa le père LaFarge à passer l'été en France pour se consacrer à la tâche que le pape lui avait confiée, avec l'aide de deux confrères, le jésuite allemand Gundlach, et le français Desbuquois. À la fin de l'été, LaFarge revint à Rome et remit au père Général le résultat de leur travail. Avant de le transmettre au Vatican, ce dernier l'envoya pour révision et éventuellement pour une mise au point, au père Rosa, de la Civittà Cattolica. Il semble que le travail de révision se prolongea, car le père Ledochowski ne fit parvenir le texte au Vatican que vers la fin de janvier 1939. On sait qu'à pareille date, la santé de Pie XI était très mauvaise, que cependant il avait convoqué à

1. Georges Passelecq-Berard Suchecky, *L'Encyclique cachée de Pie XI. Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme*. Préface de Émile Poulat (l'Espace de l'Histoire). La Découverte, Paris 1995, 322 p.

Rome tous les évêques italiens pour célébrer avec eux le dixième anniversaire des accords du Latran. Il songeait au discours qu'il voulait prononcer à cette occasion et l'on conçoit que l'encyclique, dont il avait chargé LaFarge quelque sept mois plus tôt, n'ait pas immédiatement pris la première place dans ses préoccupations. Et il mourut le 10 février, sans avoir présidé la cérémonie prévue, ni prononcé le discours qu'il avait commencé à préparer.

On peut se demander comment un épisode aussi ordinaire que le labeur obscur de trois jésuites pendant quelques mois d'été, et dont personne, pas même nos auteurs, ne prétend qu'ils ont produit un chef-d'œuvre, a pu être retenu par un éditeur comme thèse d'un livre qui paraît destiné à inaugurer une collection. Il est vrai qu'on nous dit que les deux auteurs, le père Georges Passelecq et Bernard Suchecky, y ont travaillé dix ans. Il reste que finalement le résultat est assez mince : le récit de recherches plus ou moins fructueuses, quelques lettres échangées entre les jésuites en question, des notices sur plusieurs personnes consultées et finalement la longue ébauche du document rêvé par Pie XI. Notons au passage que le père Robert Graham n'a jamais dirigé la section des archives du Vatican consacrée à la Seconde Guerre mondiale, pour la bonne raison qu'une telle section n'existe pas (p. 47). Bref rien qui ressemble à ce qu'on appelle communément un travail de bénédictin. Manifestement l'éditeur a placé ses espoirs dans les explications imprimées sur la quatrième page de la couverture. En procédant à un montage assez simple, on mobilise l'obscur travail du père LaFarge et de ses deux confrères dans la vaste campagne de dénigrement et de calomnies, qui s'acharne depuis plus de trente ans sur la mémoire du pape Pie XII. Le montage est simple : il suffit d'appeler « encyclique » les brouillons retrouvés dans les papiers du père LaFarge, d'y adjoindre l'adjectif « cachée », et de donner à l'affaire une saveur de roman policier en posant la question : qui l'a cachée ? On demande ensuite avec une fausse ingénuité : « Le secrétaire d'État de Pie XI, le cardinal Pacelli, n'était-il pas au courant du projet ? » Et comme la réponse est assez obvie, on en arrive à la proposition recherchée : le pape Pie XII a fait disparaître l'encyclique préparée par son prédécesseur contre l'antisémitisme. (C'est un tour de passe-passe assez élémentaire de faire de l'encyclique contre le racisme un document contre l'antisémitisme). Ainsi les papiers retrouvés par hasard dans

les écrits du père LaFarge et ressortis à grands fracas par une revue américaine, deviennent une nouvelle pièce dans le procès contre « le silence » de Pie XII devant la persécution des Juifs. On souligne bien que les papiers LaFarge arrivaient au Vatican au moment où Pie XI préparait son discours pour le 10 février. Mais on nous introduit ainsi à un autre « mystère », un autre texte en préparation, le discours de Pie XI, qui devait foudroyer le fascisme. Et ce texte a disparu... avec le nouveau pontificat. Une fois de plus, le pape Pacelli est accusé d'avoir, soit pusillanimité, soit secrète sympathie, épargné les régimes totalitaires, que son prédécesseur avait déjà frappés et s'appropriés à frapper encore à coups redoublés.

Seulement tout ce montage est un échafaudage fragile. Le titre, l'encyclique cachée, ne supporte pas la critique, car il est doublement trompeur. Encyclique ? La préface d'Émile Poulat avertit honnêtement le lecteur qu'il n'en est rien. Le pape ne prépare pas une encyclique comme on écrit une carte postale. Quand des experts de l'extérieur ont fourni un premier texte en vue d'un document pontifical, cette version passe et repasse à travers les bureaux de la secrétairerie d'État et les congrégations compétentes, y compris celle du Saint Office ou Doctrine de la Foi, qui l'examinent et le remanient tant pour le fond que pour la forme. Enfin, le texte définitivement établi est soumis à la signature du pape : ainsi le texte devient une encyclique. Les textes demeurés dans les tiroirs du père LaFarge étaient les matériaux d'une encyclique comme des briques, disons si l'on veut, comme les éléments du préfabriqué, charriés dans le camion, sont la maison qu'ils serviront à construire. N'a-t-on pas suffisamment parlé ces derniers temps d'encycliques en préparation et dont la publication a été retardée d'une année sur l'autre, à cause de réélaborations laborieuses ? Au reste, lorsque les auteurs énumèrent les protagonistes de leur aventure, ils parlent eux-mêmes des « rédacteurs du projet d'encyclique ». Pourquoi donc le projet d'encyclique de la préface et du livre lui-même est-il devenu dans le titre « l'encyclique cachée » ?

« Cachée » : cela pourrait vouloir dire simplement que l'on ne savait pas où étaient ces brouillons. Les travaux préparatoires de ce genre, que le document soit sorti ou non, ne sont pas rendus publics. Les brouillons du document projeté par Pie XI dormaient dans les papiers du père LaFarge, qui les a utilisés pour quelques publications de caractère privé. Ils

n'étaient pas dissimulés, et ils furent retrouvés lors du rangement de ses papiers, auquel procéda après sa mort quelqu'un, qui les a rendus publics dans des conditions qu'il vaut mieux ne pas qualifier. Quant aux textes remis au Vatican, ils auront été classés dans les dépôts, qui, de par les règles générales sur les délais fixés, ne sont pas encore accessibles à la consultation : rien qui dénote ici une volonté particulière de dissimulation. C'est même le contraire qui est vrai. Car ce projet de Pie XI n'a pas été révélé pour la première fois par les indiscretions du *National catholic Reporter* du 15 décembre 1972. Si nos auteurs avaient pris la peine, au milieu de leur chasse aux archives, de consulter attentivement les *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*, dont ils connaissent pourtant l'existence, ils auraient trouvé dans le second volume, *Lettres de Pie XII aux évêques allemands*, paru en 1966, la première allusion, quasi officielle, à ce projet d'encyclique. Cette mention parfaitement explicite, détruit la légende de l'encyclique cachée... cachée par le pape Pacelli d'abord, et soigneusement dissimulée par le Vatican ensuite.

Car ce volume des *Lettres de Pie XII aux évêques allemands* publie en appendice les procès-verbaux des réunions tenues par Pie XII au lendemain de son élection avec les cardinaux allemands, qui attendaient à Rome les cérémonies du couronnement pontifical. L'ancien nonce à Berlin devenu le pape Pie XII voulut profiter de la présence simultanée à Rome de quatre évêques et cardinaux allemands pour discuter de la situation de l'Église dans leur pays. Le procès-verbal de ces réunions est précédé des notes contenant l'ordre du jour. Et dans ce programme se trouve la phrase suivante :

« L'objet de la discussion pourrait être encore la question [de savoir], si une encyclique sur peuple, race, nation, etc... question de la race et nationalisme et l'Église catholique, serait opportune. Pie XI avait déjà fait faire des travaux préparatoires dans ce sens » (*Actes et documents* II, p. 407). Ce qui montre que le pape Pacelli connaissait naturellement le projet de son prédécesseur et qu'il ne songeait nullement à le dissimuler. Dans la suite le Vatican n'a pas cherché davantage à le cacher, car l'éditeur du document, le père Schneider, a mis en note au bas du texte : « Pie XI avait au cours de l'été 1938 chargé un sociologue catholique de passage à Rome de commencer un travail préparatoire en vue d'une encyclique sur la question. »

Mais il a ajouté : « On n'a rien retrouvé à ce sujet dans les archives du Vatican. »

Cependant le même père Schneider a dû finalement mettre la main sur un dossier contenant ces travaux préparatoires, car il en parle dans *L'Osservatore Romano* du 4 avril 1973. Si nos deux auteurs ne consultent pas les *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*, il faut leur rendre cette justice qu'ils ont lu *L'Osservatore Romano*, et qu'ils ont vu dans la longue présentation que le père Schneider faisait du volume VI des *Actes et documents* le paragraphe sur ce qu'il appelle l'encyclique manquée. Schneider explique pourquoi il n'y avait pas lieu de publier, [soit dans ce volume, soit ailleurs], ces papiers du père LaFarge, dont la presse avait parlé à la suite du *Reporter* : il s'agit, dit-il, de trois textes en français, anglais, allemand, qu'il définit comme « des brouillons, d'un style abstrait et pesant, et qui auraient besoin de beaucoup de retouches ».

On était encore loin d'une encyclique. Il n'est donc pas téméraire de penser que les réflexions du censeur désigné par le père Ledochowski furent voisines de celles que fait le père Schneider, concluant à un long travail de mise au point, voire de refonte, avant de présenter le texte à la signature de Pie XI.

Seulement fin janvier 1939, Pie XI touchait à son heure dernière. Bien qu'affaibli et malade, il pense au dixième anniversaire de la conciliation, qu'il entend célébrer avec les évêques italiens, en une grandiose cérémonie à Saint-Pierre et en vue de laquelle il prépare un discours. Cette coïncidence permet aux détracteurs du pape XII d'amalgamer « encyclique cachée » avec le mystérieux discours préparé par Pie XI, et que la mort du pontife a plongé dans le silence. On a prétendu que Pie XI s'appêtait à foudroyer le fascisme. Un mystère de plus à la charge du pape Pacelli, qui aurait fait disparaître le discours de Pie XI contre le fascisme, comme il a caché son encyclique contre le racisme. Malheureusement pour le roman policier élaboré contre Pie XII, ce mystérieux discours n'a plus rien de mystérieux depuis que Jean XXIII l'a publié tout entier vingt ans plus tard. Si Pie XI a l'intention de foudroyer le fascisme, il a emporté son intention dans la tombe et il n'en reste pas trace. Du discours qu'il avait effectivement commencé à préparer et que Jean XXIII a fait publier dans *L'Osservatore Romano* du

8-9 février 1959, il demeure seulement quelques lignes, que l'on peut relire aujourd'hui avec profit.

S'adressant donc aux évêques italiens, il leur recommande d'abord d'avoir soin des séminaires et des séminaristes, de cultiver chez les jeunes clercs la piété, les études, la direction spirituelle, de penser à la bibliothèque... et à la cuisine. Puis il se plaint d'une certaine presse, qui peut être la presse fasciste, ou nazie, ou n'importe quelle autre, de la presse qui déforme ses discours : « On nous fait dire des stupidités et des absurdités incroyables. Il y a une presse qui peut tout dire contre nous, une sottise présomption de gens qui disent et croient tout savoir, alors qu'évidemment ils ne savent même pas ce qu'est l'Église, ce qu'est le pape, ce qu'est un évêque. Il y a malheureusement aussi des soi-disant catholiques qui semblent heureux quand ils croient découvrir une différence, une contradiction entre ce que dit un évêque et un autre, et plus encore entre un évêque et le pape. Il y a des exceptions, des gens que le pape voudrait connaître un à un. »

Là-dessus se termine le texte lisible. Jean XXIII l'a écrit très exactement : « Le manuscrit du pontife s'atténue en lignes confuses et tremblantes. » Rien là non plus de publiable au lendemain de la mort du pape Ratti, rien à cacher ni de mystérieux. Rien enfin qui permette de faire comme ces soi-disant catholiques dont parle Pie XI, d'opposer un pape à un pape. On fait de Pie XI le défenseur intrépide du christianisme contre les erreurs du fascisme et du national-socialisme, qu'il foudroie dans son encyclique *Mit brennender Sorge*. (On rappelle d'ailleurs beaucoup plus rarement ses condamnations non moins vigoureuses du communisme et de la persécution rouge en Espagne et au Mexique.) Et l'on imagine un Pie XII diplomate qui transige avec Hitler et Mussolini et leur sacrifie des millions de victimes des camps de la mort. Malgré la diversité des tempéraments, cette opposition est un mythe. En premier lieu, on fait de Pie XI un ingénu, car Pie XI prépara sciemment son secrétaire d'État à devenir son successeur. Puis pour opposer Pie XI, qui frappe l'idéologie national-socialiste dans l'encyclique *Mit brennender Sorge*, à son successeur, qui pactise avec lui, il faut ignorer que c'est son secrétaire d'État Pacelli qui fut le maître d'œuvre de la rédaction de l'encyclique publiée contre le nazisme. Toute la vigueur de la *Mit brennender Sorge* se trouvait déjà et se retrouvera dans les notes

diplomatiques, expédiées cette fois par le secrétaire d'État Pacelli à l'ambassade d'Allemagne avant et après la publication de l'encyclique. Attribuer à Pie XII une condescendance aveugle envers l'Allemagne tombée au pouvoir du parti nazi, c'est montrer que l'on n'a pas lu les deux volumes de Dieter Albrecht, *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung* (Mayence 1969), ni seulement feuilleté les *Lettres de Pie XII aux évêques allemands*, c'est ignorer les efforts du pape Pie XII pour séparer l'Italie de l'Allemagne, ignorer les télégrammes de condoléances aux souverains de Belgique, Hollande et Luxembourg à la suite de l'invasion de leurs États par la Wehrmacht, toutes choses clairement illustrées dans le premier volume des *Actes et documents...* cités plus haut. On est plus excusable d'ignorer comment, en mai 1940, il prévint les gouvernements français et anglais de l'offensive imminente sur le front de l'Ouest (cf. Pierre Blet, *Pie XII et la France en guerre*, dans : *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXIX (1983), p. 219-220).

Que Pie XII n'ait pas aussitôt repris les projets de Pie XI d'une encyclique sur le racisme, lui-même nous en fournit une explication générale dans l'encyclique inaugurale de son pontificat, *Summi Pontificatus*. On serait tenté de penser qu'il songe aux travaux des trois jésuites quand il écrit que la guerre ayant éclaté : « Une prise de position doctrinale complète contre les erreurs des temps présents peut être renvoyée s'il en est besoin, à un autre moment moins bouleversé que celui-ci par les calamités des événements extérieurs » (*Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, t. I, Saint Maurice (Suisse) 1962, p. 274). On a insinué qu'une dénonciation du racisme en un document solennel aurait sauvé les Juifs menacés par la barbarie hitlérienne. Il est beau de voir ceux qui se plaisent à miner l'autorité des papes, et les opposant l'un à l'autre, attribuer aux documents pontificaux la force de réduire les dictateurs à l'impuissance et leurs projets à néant. Pie XII n'était pas si naïf. Il savait que le régime nazi avait les moyens d'empêcher ses paroles de parvenir aux fidèles, et il se plaint que ses messages de Noël, connus dans les autres nations, semblent ignorés en Allemagne (*Actes et documents* II, p. 254). C'est pourquoi il confiait aux évêques allemands le soin d'inculquer à leurs ouailles la doctrine de l'Évangile contre les erreurs du temps, contre le danger de voir les catholiques, et surtout la jeunesse,

succomber aux doctrines du jour : « Faites tout votre possible pour épargner au peuple allemand le malheur d'une jeunesse qui ne comprendrait plus que la force et la violence et qui aurait perdu le respect de la vie, de la dignité et des droits de l'homme, qu'il appartienne ou non à son propre peuple, la vénération du spirituel, du moral et du religieux » (*ibidem*, p. 257). Comme l'a remarqué finement Mgr Mollette, les deux encycliques de 1943, *Mystici corporis* sur l'unité du corps mystique du Christ, coupant les racines de toute idéologie de la race, et l'encyclique *Divino giflante*, sur les études bibliques, affirmant l'unité de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, « reprenait donc d'une manière très ample le cri de son prédécesseur : « Nous sommes spirituellement des sémites. » (*Discernement dans l'Église de France à l'heure du nazisme* (Archives de l'Église de France supplément aux n° 43-44), III, p. 7.) C'était sous une autre forme, encore plus ample, et à un niveau supérieur, le fond de la doctrine que Pie XI voulait rappeler et que les évêques pouvaient monnayer à l'usage de leurs ouailles et faire parvenir là où. les messages pontificaux ne pouvaient plus atteindre.

La plupart de ceux qui attaquent la mémoire de Pie XII lui reprochent l'omission d'un geste prophétique... qui selon toute vraisemblance n'aurait fait que multiplier encore le nombre des victimes. Pie XII voulut avant tout être le pasteur, qui cherche à maintenir son troupeau dans les sentiers de la vie et de la vérité, et aussi le bon pasteur, qui s'efforce, dans la mesure limitée de ses forces, de sauver le plus grand nombre possible de vies humaines. Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler, car ce sont de ces choses qui n'ont pas la faveur de nos moyens de publicité, que l'historien israélien Pinchas E. Lapidé jugeait que sa patrie devrait planter à la mémoire de Pie XII une forêt de 860 000 arbres, car c'est à ce chiffre qu'il calculait le nombre des Juifs qui lui avaient dû la vie sauve (Pinchas E. Lapidé, *The last three popes and the Jews*, Londres 1967, p. 269).

Pierre BLET S.j.

Pierre Blet, jésuite, Professeur à l'Université pontificale grégorienne. Spécialiste de l'histoire de l'Église au xvii^e siècle. Dernière publication : *Le Clergé de France dans ses assemblées au xviii^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1995.

Alexandre Abraham WINOGRADSKY

« Ne ubyj » : tu ne tueras point

ANDRE Sheptyckyj (1865-1944), Métropolitain de Kiev - Halych et chef de l'Église gréco-catholique ukrainienne de 1901 à 1944 (il meurt le 1^{er} novembre 1944) est l'une des figures les plus remarquables de notre siècle. Descendant d'une ancienne famille de nobles ukrainiens devenus polonais et catholiques romains, il choisit de restaurer l'Église byzantino-ukrainienne ainsi que l'ordre basilien qu'il restructura sur le modèle du monachisme studite introduit à Kiev au x^e siècle (Monastère des Grottes de Kiev).

Il fut un homme d'une exceptionnelle ouverture d'esprit et de foi, participant à la fondation de l'actuel monastère de l'Unité de Chevetogne; il souhaitait y implanter un authentique centre spirituel unissant des bénédictins latins et des moines basiliens studites, chacun restant fidèle à sa vocation propre. Homme d'intuition, il jeta les bases d'une hiérarchie gréco-catholique ukrainienne en Europe, en Amérique du Nord et du Sud, stimulant le dialogue respectueux avec l'Orthodoxie. C'est ainsi que, méprisé par l'archevêque orthodoxe Alexis de Vladimir lors de son emprisonnement en Russie en 1916, il accueillit avec une rare hospitalité ce hiérarque de l'Église russe en 1919; c'est grâce à André Sheptyckyj que l'archevêque Alexis put se rendre en France où il devint le Métropolitain Euloge, remarquable figure de l'orthodoxie en exil, de la mort duquel on s'apprête à célébrer le cinquantième anniversaire. Dans ses mémoires. il

s'attarde longuement et de manière émouvante sur les qualités du Métropolitain André.

Se situant naturellement au-delà des frontières, il sut nouer le dialogue avec des Juifs d'Ukraine, s'adressant même à eux en yiddish. Kurt Lewin, fils du Grand Rabbin de Lviv/Lemberg, caché dans des monastères ukrainiens au temps de la Shoah, a décrit le courage de cet homme d'Église qui consulta son père en vue de trouver des solutions pour le bien de tous. Il le considérait comme un Juste des Nations, un saint :

« Certains milieux, notamment politiques, tentent de tirer avantage aujourd'hui de la popularité du Métropolitain André. Ceux qui l'ont attaqué, ou au mieux ont ignoré ses enseignements, se sont empressés, sur le tard, d'utiliser son nom comme point de ralliement pour des causes variées ; le Métropolitain en a combattu certaines durant toute sa vie. (...) Les idées de André Comte Szeptycki, Métropolitain de Halicz et Archevêque de Lwow (*orthographe polonaise*) restent aussi valables aujourd'hui qu'elles le furent de son vivant. Elles ont une portée universelle, et visent à poursuivre le renouveau spirituel si fondamental pour la survie de la civilisation occidentale. Elles constituent un pont entre les chrétientés d'Occident et d'Orient que le Métropolitain pressentait comme l'une des missions de son Église; ce qui demeura un rêve durant sa vie devint possible avec l'effondrement de l'idéologie marxiste-léniniste en Union Soviétique. (...) Je suis reconnaissant d'avoir pu vivre un temps, alors que j'étais un jeune homme, à l'ombre du Métropolitain (...) et d'avoir eu le privilège d'être associé à la postulation de sa cause en béatification. »

La lettre apostolique que le Métropolitain André écrivit et diffusa alors que l'Ukraine était plongée dans la tourmente de la guerre est rédigée en ukrainien. Nous en publions ici le texte intégral. « Ne Ubyj » veut dire « Tu ne tueras point » et constitue un acte de courage rare posé par un prélat conscient de la responsabilité universelle de l'Église en un temps où son pays, le monde et, plus spécifiquement, des chrétiens étaient exposés au risque de la dérive.

Le contexte religieux

L'Église gréco-catholique d'Ukraine à laquelle le Métropolitain a consacré sa vie est le fruit d'une histoire mouvementée. Elle est essentiellement présente en Ukraine occidentale avec

quelques excroissances en Sibérie (ex-Union Soviétique) et dans l'ancien empire austro-hongrois. Historiquement marquée par les déchirements d'une volonté de double fidélité, elle est liée par la tradition byzantine au Patriarcat de Constantinople et au Siège de Rome.

Le Métropolitain Cyrille, archevêque de Smolensk chargé des relations extérieures du Patriarcat de Moscou, a déclaré en janvier 1990: « Pour l'Église orthodoxe, l'Union de Brest-Litovsk (1596) fut une erreur. Mais elle est un fait historique et de cette union est née une Église qui a duré jusqu'à aujourd'hui à travers les épreuves et qui est vivante. »

Dans son introduction à son remarquable fascicule consacré à l'Union de Brest-Litovsk, le père Bernard Dupuy note :

« Pour les historiens catholiques, l'union de 1596 fut « un remède de cheval », une décision prise par les évêques ruthènes (= *ukrainiens occidentaux*) en période de crise pour sauver ce qu'il était possible de sauver de leur tradition et de leur autonomie ecclésiastique à une époque où ils étaient pris en tenaille entre les idées de la Réforme et celles de la Contre-Réforme et pour se montrer fidèles en même temps à la déclaration d'union signée en 1437 au concile de Florence-Ferrare... (...) Le paradoxe de l'Église ruthène lors de l'Union de Brest, c'est d'avoir espéré réussir ce qui fut manqué à Florence et d'avoir voulu tenter de réaliser au niveau régional une union des deux Églises alors qu'elles n'avaient pu y parvenir au niveau conciliaire. Tragiquement, l'Union de Brest apparaît ainsi comme une dénonciation du rejet du concile de Florence et comme une revanche de l'unité. »

C'est à cette cause que le Métropolitain André consacra sa vie par-delà les antagonismes d'une histoire bouleversée, comme le père Dupuy le souligne :

« Les malheureux Ruthènes crurent pouvoir bénéficier d'une autonomie qui serait acceptée par Rome et Constantinople. Ils avaient oublié que l'Église polonaise n'avait pas participé au concile de Florence et qu'elle était devenue tridentine sans avoir été florentine. Et s'ils savaient d'avance l'hostilité qu'ils risquaient de rencontrer de la part de nombreux orthodoxes, ils furent surpris sans doute de trouver, sauf quelques rares exceptions, si peu d'écho du côté latin, qu'il s'agisse des congrégations romaines ou de la hiérarchie lituanienne et polonaise. »

Toute sa vie, le Métropolitain André eut à surmonter le paradoxe ecclésiologique de son Église, la préparant aussi humaine-

ment que spirituellement à faire face aux persécutions polonaises puis staliniennes, affirmant une spécificité nationale tout en essayant de la préserver de la tentation nationaliste.

Le contexte historique

Placée géographiquement aux confins de l'Europe et aux marches (ce que signifie le nom *Ukraina*) de l'Asie, la « Rous de Kiev » revendique volontiers l'héritage du grand-prince Vladimir qui se convertit en 988 au christianisme byzantin. L'ukrainien est proche du slavon ecclésiastique mais resta longtemps la langue méprisée d'un peuple écartelé et souvent humilié par les Polonais, les Litvaniens, les Russes et, plus récemment, les Austro-hongrois.

Au cours de sa vie, le Métropolitain André a ainsi juridiquement appartenu à plusieurs États successifs : l'Empire austro-hongrois, la Russie, la Pologne. Il a connu une brève République Ukrainienne occidentale indépendante (1919), l'occupation allemande, bolchévique, nazie puis soviétique. Il meurt alors que Staline s'apprête à occuper l'Ukraine. Ce pays était composé d'un extraordinaire mélange de populations : Ukrainiens, Russes, Arméniens, Polonais, Slovaques, Hongrois, Turcs, Roumains, Tziganes et une très importante communauté juive. Gréco-catholiques (protégés par l'empire des Habsbourg), orthodoxes, arméniens apostoliques ou unis à Rome, latins cohabitaient tant bien que mal sur ce territoire aux frontières mouvantes.

Durant la période qui précéda la Deuxième guerre mondiale, le Métropolitain André prit soin de préparer ses fidèles à l'épreuve du nazisme et à l'emprise stalinienne qui assassina la quasi totalité de la hiérarchie gréco-catholique après l'annexion soviétique en 1946. Le Métropolitain convoquait régulièrement des synodes provinciaux auxquels participaient la majorité des évêques d'Ukraine. Il leur demandait de réunir le clergé localement pour qu'il soit formé et puisse ainsi inciter les fidèles à être forts dans la foi. Il envoyait en outre des lettres pastorales, demandant qu'on les lise dans les cathédrales et les paroisses ; au centre de sa préoccupation : la fidélité à l'enseignement biblique et christique, l'éducation de la jeunesse et l'explication des sacrements. Activité d'autant plus remarquable qu'il fut paralysé pendant les quinze dernières années de sa vie.

Il a lutté avec force et fermeté contre toutes les formes d'oppression et, en 1942, sans doute vers l'époque où il rédigea sa lettre « *Ne ubyj* », il envoya un télex à Himmler et une lettre à Hitler pour protester contre la déportation et l'extermination des Juifs. À ce jour, on n'en a pas trouvé de trace écrite, mais les témoins ne manquent pas pour confirmer son geste. Au moment où il écrit « *Tu ne tueras point* », le Métropolitain est aussi un homme isolé, soutenu par des réseaux sûrs (dont son frère l'higoumène Clément, Supérieur des moines basilien studites). Mais, par ailleurs, il était vivement critiqué par son propre clergé et de nombreux fidèles qui affichaient des tendances contradictoires dans un imbroglio politique général : sympathisants nazis, soviétophiles etc... La délation, la méfiance dans une situation de grande misère économique et morale faisaient force de loi. C'est dire combien la présente lettre est exceptionnellement courageuse.

Son style paraîtra volontiers désuet et rigoriste. Citant les Écritures de mémoire, il lui arrive de se tromper : la « haine de l'ennemi » ne figure nulle part dans la Bible. Mais, sur un autre plan : qui oserait aujourd'hui condamner de la sorte le suicide ? On notera que chaque fois qu'il s'oppose à une violation du cinquième commandement, le Métropolitain termine par une parole de miséricorde. En 1942, le crime est généralisé en Ukraine : l'archevêque de Lviv s'élève contre le meurtre, le crime fratricide. Il aurait pu lui-même être assassiné pour avoir osé réagir de la sorte *pour le bien spirituel de tous*. Peu d'hommes d'Eglise ont eu l'audace ou simplement la conscience, pendant la période nazie, d'alerter leurs fidèles avec autant de détermination. Ses paroles contre l'avortement sont fortes : il faut ici aussi replacer ses propos dans leur contexte historique. Le Métropolitain André ne le dénonçait pas dans des cliniques aseptisées, contestant une loi votée par une nation libre de ses choix. Sa position apparemment « maximaliste » est celle de l'Eglise, formulée avec les mots de son temps. Ses paroles constituaient un défi héroïque pour des êtres mourant de faim, de froid et manquant de tous biens de consommation.

« *Veilleur avant l'aurore* », prophète par sa vie et les paroles qu'il a prononcées, les idées du Métropolitain sont actuelles : né sous le règne de l'empereur François-Joseph d'Autriche, il meurt à soixante-dix-neuf ans dans une Union soviétique stalinienne. Il fut un Juste et, comme tel, il dépasse de loin le cadre de sa propre

Église. Le cardinal Roncalli, futur pape Jean XXIII, et le cardinal Mercier, prophète de l'oecuménisme catholique comme le Métropolitain Euloge, déjà mentionné, et tant d'autres, ont perçu le souffle de l'Esprit dans cet être dont le troisième millénaire commencera peut-être à reconnaître le labeur tenace et exemplaire.

LETTRE APOSTOLIQUE DU MÉTROPOLITE ANDRÉ SHEPTYCKYJ

Par la grâce de Dieu et la bénédiction du Siège Apostolique de Rome Métropolitain et Archevêque de Halych et de L'viv, Evêque de Kamyianetz,

Au clergé et aux fidèles, paix et bénédiction au nom du Seigneur.

L'Église du Christ ne cesse de préparer les fidèles à assumer leurs responsabilités de chrétiens et, en premier lieu, de mettre en pratique les commandements de Dieu. La société traverse parfois des époques qui obligent les fidèles à se souvenir avec force et fierté de ce devoir spirituel. Or nous devons faire face à une intense mutation de la société qui la mène à l'agonie et c'est précisément en ces heures que les gens oublient les préceptes divins ; le péché augmente, et les chrétiens ne protestent pas, ni publiquement ni avec fermeté. Une démission de cette ampleur constitue un sacrilège contre la Loi divine, une négation de tous les honneurs que le Dieu Tout-Puissant a confiés aux chrétiens : la conséquence de cette négation de la très sainte volonté divine est une source de grandes souffrances et de terribles dangers. En effet, en trahissant ainsi la Loi divine, l'être humain encourt – et cela est une réalité – le châtement de Dieu et s'expose à subir la méchanceté et le malheur les plus effroyables.

En observant le comportement des fidèles de notre éparchie (*diocèse*), il apparaît que la transgression des commandements atteint un tel niveau que nous considérons avec effroi le bien éternel et temporel de notre peuple qui nous est si cher et nous n'avons cessé de rechercher des solutions positives qui permettent à notre peuple de prendre conscience de ses obligations envers Dieu. C'est dans ce sens que nous avons convoqué des synodes archiépiscopaux, pour prendre, au cours de ces réu-

nions, les décisions et les décrets qui s'imposent à partir de la Loi que Dieu nous a confiée. Le Synode de 1941 a abordé le sens des trois premiers commandements, analysant leurs différents points d'application. En 1942, le Synode a poursuivi le travail commencé l'année précédente et, au cours de six sessions, il a décrété une série d'articles canoniques relatifs au quatrième commandement (« L'honneur dû à père et mère »). Les travaux furent plus lents que prévu. Il nous semblait en effet essentiel d'en venir à prendre une décision en ce qui concerne le cinquième commandement. Nous pensions aborder cette question de manière logique et susciter un débat sur ce cinquième commandement (« Tu ne tueras point ») ; nous nous sommes réunis plusieurs fois au cours de cette année et avons rédigé de courtes lettres apostoliques dans le but d'interpeller le clergé et notre cher peuple : qu'ils ne refusent pas le poids de ce saint commandement de l'amour envers le prochain et qu'ils alertent, de manière urgente, l'ensemble de notre peuple et de la société en général sur le danger à transgresser ce cinquième commandement: « *Ne ubyj !* » (« Tu ne tueras point »).

Lors de la préparation des sessions suivantes du Synode archiépiscopal qui eurent lieu les 26 novembre et 3 décembre 1942, nous avons défini quelques décrets d'application ; ainsi préparées, les sessions ont pu traiter de points qui devaient, dans la mesure du possible, être clarifiés pour préciser de quelle manière il convient d'observer des commandements divins. Le 10 décembre 1942, nous avons adressé des lettres pastorales au clergé et aux fidèles chrétiens de notre éparchie afin qu'ils rappellent l'urgence de respecter devant Dieu le devoir redoutable qui consiste à observer ce commandement, qu'ils en assument la tâche spirituelle, expliquant le sens de l'Évangile au cours des homélie et, prenant le ciel et la terre à témoin, pour inciter ces fidèles à se garder de commettre le mal qui, ces derniers temps, s'accroît de manière épouvantable : il faut les garder de tomber dans le péché du meurtre perpétré contre l'être humain et les inciter à se repentir.

Tout d'abord, nous avons voulu présenter en peu de mots l'importance – pour ne pas dire la sainteté et la grandeur de la Loi divine – du commandement de l'amour du prochain et de soi-même, qui correspond à cette image radieuse venue du Ciel ; ou plutôt en rappelant la pureté et l'amour de Dieu, nous voulons nous opposer à l'effroyable cruauté que représente le meurtre de

l'homme par l'homme : il s'agit d'une violation directe, extrême, de ce commandement très saint donné par le Ciel aux hommes et qui assure le bonheur dès maintenant et donne part au salut éternel.

Frères bien-aimés, nous devons avant tout vous rappeler que l'amour du prochain représente la plénitude du christianisme. Le christianisme est la connaissance de l'amour et la vertu chrétienne consiste à vivre dans l'amour du prochain. Toute la connaissance de Jésus Christ se trouve dans cette parole : « Aimez-vous les uns les autres ; l'amour vient de Dieu et qui-conque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu. Car Dieu est amour et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu » (1 Jean 3, 14). Or le Christ nous a tant aimés, nous qui sommes pécheurs, qu'il a livré sa vie *pour nous*, nous nourrissant de Sa très sainte Eucharistie, Sacrement de son Corps et de son Sang. Il nous a tellement aimés qu'il a voulu que nous ayons part à son royaume éternel. L'amour est l'objectif le plus haut de la Loi (1 Timothée 1-5). L'amour est l'accomplissement de tous les commandements (Romains 13, 10). L'amour sauve du péché ; il couvre une multitude de péchés (1 Pierre 4, 8). Vivre en dehors de l'amour et de la foi, et même sans mérite, c'est être dans la mort. Sans amour, le genre humain n'est rien. Quand bien même « nous serions capables de parler dans la langue des hommes et celle des anges, s'il manque l'amour, nous serions comme un métal qui résonne, une cymbale retentissante. Quand nous aurions le don de prophétie, la science de tous les mystères et de toute la connaissance, la foi la plus entière jusqu'à transporter les montagnes, s'il manque l'amour, nous ne sommes rien. Quand nous donnerions tous nos biens, jusqu'à livrer nos corps aux flammes, s'il manque d'amour nul ne peut rien faire » (1 Corinthiens 13).

Or l'amour véritable englobe tous « les prochains ». Cela sert-il vraiment de préférer ceux qui nous sont proches au détriment de ceux qui sont loin, nous sont étrangers : l'amour chrétien oblige à embrasser tous ceux qui sont nos « prochains ». Dans l'Ancien Testament, il est dit : « Aime ton prochain et hais ton ennemi ». Le Christ nous a dit : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent afin que vous soyez les fils de votre Père qui est aux cieux ; il fait briller son soleil sur les bons comme sur les méchants et fait tomber la pluie sur les justes comme les injustes » (Matthieu 5, 45). Quiconque abjure de la

pire façon cet amour chrétien envers le prochain, commandement si saint et embrassant toutes créatures, en vient à se détruire et autoriser, par infamie et cruauté, la violation du cinquième commandement de Dieu : « Tu ne tueras point ! » Tout meurtrier s'exclut de cette société divine, de cette famille à laquelle tout le genre humain participe selon le dessein de Dieu. En commettant un péché aussi grave contre la société humaine, l'assassin s'extirpe de celle-ci et en arrive à appeler sur lui-même le grand châtement éternel de Dieu ainsi que la malédiction dès ce monde-ci.

Oui, comme il est écrit dans les livres de la Révélation, Dieu a posé un jalon en vue de Le connaître ; il a laissé un mémorial non fait de main d'homme, celui de la terreur, de la mise en garde et portant son sceau le plus effrayant. Il s'agit du récit rapportant le geste de Caïn et sa malédiction. Eh bien, tant dans la loi régissant l'ordre social que dans celle qui vise le bonheur et le bien-être du genre humain, le Dieu Très-Haut nous a donné un mémorial de sa volonté, non fait de main d'homme, à savoir cet interdit : « Tu ne tueras point » ! Au fond, cela signifie qu'à partir du moment où tout ordre social accepte de respecter le principe de l'autorité (divine), la sainteté de la vie humaine ne sera plus remise en cause. Le Dieu Très-Saint en personne protège ce don de sainteté et à qui voudrait y attenter, il déclare : « Qu'as-tu fait? La voix du sang de ton frère crie vers moi depuis la terre. Aujourd'hui même, tu es maudit sur la terre dont la bouche a été contrainte de boire le sang de ton frère assassiné par tes mains. Quand tu cultiveras la terre, elle ne te donnera pas de fruit ; tu seras un errant parcourant la terre ! » Ce jugement de Dieu s'affirmant avec force comme une malédiction concerne tous ceux qui, s'attaquant à la sainteté de la Loi divine, font couler le sang innocent et s'aliènent eux-mêmes par rapport à la société, méprisant ceux-là mêmes qui, en son sein, sont les représentants de cette exceptionnelle sainteté de la vie humaine.

La malédiction implicite dans le cinquième commandement relatif au meurtre exprime de manière visible ce que subit une âme éprouvée par un péché aussi lourd. L'âme du meurtrier est plongée dans des ténèbres dont la puissance néfaste est parfaitement décrite dans les psaumes. Son intelligence est alors submergée par son sentiment de culpabilité. Ce fardeau devient si pesant qu'il dépasse ses forces humaines. La blessure qui affecte son âme est si fétide qu'elle se répand en lui comme une cohorte

massive. Avec orgueil et arrogance, il a transgressé et rejeté le commandement béni de Dieu. Il a fait le choix de la malédiction et celle-ci s'est abattue sur lui. Il a revêtu les oripeaux de cette malédiction, la faisant totalement sienne; elle s'est déversée en lui comme de l'eau, infiltrant ses entrailles et ses os. Elle est devenue pour lui comme un vêtement d'horreur, « le ceinturant » pour toujours. Lors du Jugement, il paraîtra comme un coupable dont la prière même sera un péché. Les jours de sa vie seront abrégés, d'autres s'empareront de ses biens ; ses enfants deviendront orphelins et sa femme tombera en veuvage. Ses enfants partiront en errance comme des mendiants comme ceux qu'ils ont ruinés. Les étrangers réduiront à néant le travail de ses mains ; nul ne lui témoignera la moindre miséricorde ni d'amour pour ses enfants devenus orphelins.

Ces paroles terribles servent à décrire, dans les psaumes de David (37, 108), la malédiction, en particulier celle qui concerne celui qui commet un meurtre, précisant son sort dès ce monde-ci et qui, dans l'éternité, induira la condamnation au feu éternel préparé pour le diable et ses anges (Matthieu 25, 41).

Le crime politique

Il est surprenant de constater qu'il y a des gens pour lesquels le crime politique ne constitue pas un péché, comme si la liberté politique de l'individu le dédouanait du respect de la Loi divine et justifiait la haine contre la race humaine. Il ne saurait en être ainsi. Le chrétien n'est pas uniquement lié par la Loi divine dans sa vie privée. Celui qui verse le sang de son ennemi, fût-il coupable – ou assassine son adversaire politique – commet un acte servile; il mérite le châtement de Dieu et est parjure envers l'Église.

Sans que cela se limite au christianisme, le chrétien et tous les hommes en général sont liés par le commandement de l'amour envers le prochain du fait de leur appartenance à la race humaine. Notre Dieu Très Saint, Jésus Christ, ne jugera pas seulement les chrétiens mais l'ensemble des hommes en tenant compte de leurs actes, en particulier ceux qu'ils auront posés comme des gestes d'amour et de miséricorde envers leurs prochains et c'est cela qui est écrit à propos du Jugement Dernier (Matthieu L5). N'est pas criminel uniquement celui qui aura

manqué de miséricorde envers son prochain affaibli, subissant le mal ou l'incarcération, mais également celui qui a profondément outragé son prochain, lui ôtant la vie alors que rien ne la laissait prévoir; en l'exécutant ainsi à mort, ce meurtrier va jusqu'à lui supprimer toute espérance de vie éternelle ! En agissant de la sorte, il outrage autant les enfants, les femmes que les parents âgés, abandonnés à l'impuissance, à la faim et à la misère. Tuer son prochain, c'est aussi s'en prendre à une âme en la déposant du don exceptionnel de la vie – qui est une grâce de Dieu – et réduire à néant le salut ! En effet, la malédiction encourue pour avoir versé le sang innocent risque de provoquer, en son âme devenue la proie des démons, la recherche d'une jouissance personnelle à la vue des souffrances endurées par son prochain.

Le sang versé par malédiction suscite dans l'âme humaine un débordement de jalousie, de cruauté qui cherche précisément à s'apaiser à la vue des souffrances et de la mort de ses victimes. La soif de sang peut devenir si passionnelle qu'elle frôle la déraison au point de ne trouver son achèvement le plus effroyable que dans le fait de persécuter et d'assassiner des êtres humains ! Contemplant la passion, les tourments et la mort endurés par son prochain, le meurtrier est envahi par une telle soif de folie sanguinaire et un goût exacerbé de sadisme qu'il en devient – semble-t-il – un individu gravement malsain pour les membres de la société dans laquelle il vit. La cruauté devient sa drogue quotidienne, se transformant en souffrances si elle vient à manquer, comme la soif et la faim qui ont besoin d'être étanchées. Combien malheureux sont ces êtres ainsi soumis au pouvoir de la cruauté envers autrui ! Une telle société va provoquer la chute de nombreux enfants, permettre à des criminels de commettre des actes effroyables dont les conséquences se feront sentir pendant des années ! Il faudra manifester des prodiges de sollicitude et de bonté envers cette société-ci afin de dépister et réduire une situation si particulière et tellement généralisée qu'il ne reste pratiquement rien de la nature et des sentiments humains.

Le crime est un péché avéré dans notre éparchie (*diocèse*). Dans notre lettre du 27 mars 1942, nous avons décidé que tout meurtre serait sanctionné par l'excommunication ecclésiastique prise par l'ordinaire. Cette mesure n'a pas pour but de permettre à un tel de se soustraire à une peine de cette importance au niveau ecclésiastique : les pasteurs doivent avertir le peuple de la peine qu'ils encourrent; ils doivent l'inciter à la conversion et à la pénitence

afin que ces malheureux ne s'excluent pas de l'Église. Tout semble démontrer qu'à aucun moment, les gens ne se soient détournés d'eux ou aient rompu des liens familiaux, ne fat-ce que pour faire comprendre à ces criminels qu'ils constituent un danger pour la population de nos campagnes. Si, dans un village, les gens décidaient de ne plus avoir de contacts avec des criminels, de ne plus les recevoir dans les maisons, de ne plus leur adresser la parole, de ne plus les compter au nombre des familles villageoises, de ne plus se tenir à côté d'eux dans les églises; si les gens décidaient de se détourner d'eux lorsqu'ils croisent sur les routes, refusant de faire des affaires avec eux, il est possible que ces criminels accepteraient de faire pénitence et retrouveraient le droit chemin. Les prêtres qui confessent doivent tout mettre en oeuvre pour amener ces personnes à « produire de véritables fruits de pénitence ». Et si ces confesseurs estiment qu'ils sont en droit d'imposer une réserve expiatoire, qu'ils se souviennent que la pénitence, en cas de meurtre, doit être proportionnelle à la gravité du crime commis. Si le crime a été perpétré plusieurs fois, ayant amené le criminel à commettre des actes de plus en plus sadiques et notoirement connus, les confesseurs imposeront de lourdes pénitences pouvant être portées à la connaissance du peuple chrétien.

Le meurtre des enfants

L'une des formes les plus abjectes, horribles et contraires à la nature humaine du meurtre est celle du crime que certains parents commettent en tuant leurs enfants. Ils sont tout autant pécheurs si ces enfants n'ont pas pu venir au monde. Car il s'agit bien du même crime lorsqu'un père et une mère s'en prennent à des enfants qui ne peuvent se défendre et, n'étant pas baptisés, perdent le salut éternel ; – bref, tout ce qui s'attaque de manière criminelle à la chair et à la naissance. Il faut absolument attirer l'attention sur le fait que le meurtre des enfants peut entacher toute une famille de la marque de Caïn et, en première instance, transmettre ainsi la malédiction à cette cellule familiale qui est au coeur de la vie publique ; il est alors un devoir essentiel pour ceux qui ont charge d'âmes, de se dresser avec énergie et fermeté contre ces pratiques afin de préserver les idéaux les plus saints de notre société que sont la maternité et la famille de tout ce qui

pourrait conduire à la destruction de la chair. Si l'on tient compte des saints devoirs maternels et de la dignité d'être mère et de l'importance sociale d'éduquer saintement les générations à venir, quelle sorte de compréhension témoignent ces parents assassins qui tuent leur progéniture – que vont donc obtenir notre société, notre peuple, notre gouvernement avec des mères et des pères de cette nature ! Quelle éducation des pères pourront-ils transmettre aux autres enfants qu'ils pourraient avoir, s'ils ont osé assassiner un seul de leurs tout-petits ?

Ainsi l'assassinat des enfants est-il un péché qui frappe la totalité d'une descendance et cette transgression restreint par ailleurs le nombre de la progéniture. Il semblerait de prime abord que ces faits ne s'apparentent pas à des péchés criminels, mais il est difficile, en réalité, de ne pas les considérer comme une très grave blessure portée à ces enfants qui, sans se voir ôter le droit de vivre, n'ont pu venir au monde. Il ne saurait être question de justifier cet outrage commis contre la venue au monde de ces enfants. Si ce droit à la vie était acquis, il aurait permis à des parents et à l'ensemble de notre peuple de recevoir ces enfants comme des dons de Dieu ; au lieu de cela, on constate que cela a conduit à une situation telle que les parents, refusant de procréer, ont profané leur vocation à engendrer. La vie humaine est un trésor inestimable confiée aux parents, aux familles et à tout un peuple. Pour que ce trésor se développe, il faut qu'une société accepte d'y participer et d'en payer le prix. Le labeur et le don de soi que réclame l'éducation des enfants a une valeur inappréciable, bien au-delà de tout travail ou sacrifice. L'âme humaine est une oeuvre fondamentale, précieuse et infinie et surpasse tous les biens matériels et même les dons divins.

Le suicide

Outre les cas de meurtres que l'on doit aborder de manière spécifique car il s'agit de crimes particuliers, il existe aussi le suicide. L'être humain n'a pas le droit de disposer de sa vie à sa guise. Oui, de même que le gardien ne peut changer la place qui lui a été attribuée à moins d'être tenu pour déserteur, l'être humain ne saurait se délier volontairement des devoirs auxquels il est tenu par son existence et par la Providence divine. Par naissance, l'homme est au service de Dieu qui l'a créé ; il n'est donc

pas maître de sa propre destinée et ne peut en conséquence exercer librement sa volonté à cet égard. Le chrétien dépend, au plan le plus élevé de son existence, de Jésus-Christ qui s'est fait le serviteur de tous, nous rachetant par son Très Précieux Sang. Notre Dieu Tout-puissant et Jésus-Christ sont inséparables des êtres vivants, liés les uns aux autres par le service et cela augmente leur devoir de se soumettre à la volonté divine. Dans le Sang versé par le Christ-Sauveur, Dieu a racheté du péché originel ceux qui avaient transgressé ses commandements et, en conséquence tous les péchés qu'il daigne pardonner. Dieu a agi de la sorte pour sauver ses enfants, pour ceux qui sont les héritiers de son Alliance, leur permettant d'être vraiment les citoyens des Cieux en compagnie des anges et de tous les saints ; mais cette miséricorde perpétuelle de Dieu ne saurait délier l'homme de ses obligations morales et spirituelles qui s'appliquent aussi à sa progéniture. Ces obligations sont d'autant plus importantes qu'elles portent le sceau de la bénédiction divine. En laissant perpétrer le suicide, le chrétien rompt les liens qui l'unissent à la Loi divine et aux commandements de serviteur créé par Dieu ; bien plus, il transgresse les saints commandements confiés par le Fils de Dieu. En outre, il ouvre la voie au crime dont il devra rendre compte au Jugement. Les circonstances sont identiques. Le fait de supprimer sa propre existence ne change rien au caractère criminel de l'acte suicidaire. Il ne fait aucun doute que celui qui se suicide est un criminel ! En commettant ce crime, il est certain qu'il se condamne au châtiement éternel. C'est pourquoi la règle de l'Église est juste qui interdit aux prêtres de donner une sépulture chrétienne à celui qui, de sa main, a mis un terme à propre existence. Sa dépouille n'est pas celle d'un chrétien que l'on porte chrétiennement en terre sainte, encensé et accompagné des prières de l'Église. Comme la charogne, on enfouira son corps en dehors du lieu destiné à la sépulture des chrétiens.

Le suicide révèle aussi combien celui qui le commet est égoïste et lâche. Son unique désir est de se sauver lui-même, sans tenir compte des devoirs qui le lient à lui-même, son épouse et ses enfants. Il fuit avec effroi devant tout ce qui est souffrance et douleur, jusqu'à la vie qui lui est amère. Il n'a pas le courage de saisir la croix que Dieu lui tend de ses propres mains. En réalité, les gens ne savent comment agir face au suicide, par exemple quand une personne se précipite sans réfléchir dans le

vide. Elle ne veut pas, en fait, se supprimer : elle ne sait plus que faire, – c'est l'acte d'un fou. (Les médecins parlent même de maladie). Il s'agit de fait d'un acte psychologique extrême qui conduit à utiliser des procédés effroyables. Ceux qui se suicident peuvent incontestablement être innocentés au regard de Dieu ; il n'en reste pas moins vrai que des sermons appropriés sur le suicide peuvent retenir la main de ceux qui, par inconscience, s'apprêteraient à commettre de tels actes.

C'est pourquoi les pasteurs ayant charge d'âmes doivent présenter le suicide comme un crime abominable, expliquant sans cesse la situation terrible de celui qui se trouve face au Jugement divin baignant dans le meurtre et le sang. Heureux celui qui voulant attenter à ses jours trouve encore suffisamment de forces pour se repentir : il peut bénéficier de la sépulture chrétienne. La règle de l'Église interdisant d'enterrer chrétiennement ceux qui se sont suicidés demeure, pour les familles, une loi particulièrement dure, mais l'Église n'applique pas volontiers de tels principes bien qu'elle soit obligée d'agir ainsi. L'expérience prouve que la menace de ne pas être enterré chrétiennement permet de dissuader certains de tomber dans la tentation suicidaire. Je me souviens à cet égard de l'exemple d'un jeune soldat autrichien dont le régiment retournait souvent au pays et qui revenait donc régulièrement à la maison familiale ; un jour, il se suicida. Son général était fermement opposé à ce que ceux qui se suicidaient puissent être enterrés chrétiennement. Il défendait cette position avec encore plus de fermeté dans son propre régiment. Il le fit avec tant de force et d'autorité que cela ne se reproduisit plus. Le Synode archiépiscopal a insisté auprès des membres du clergé pour que les prêtres s'élèvent avec fermeté dans leurs homélies contre de tels crimes, tout en tenant compte de la situation particulière qui est actuellement la nôtre : les gens subissent la souffrance, sont atteints de maladies nerveuses ; les conditions de vie sont si dures et inhumaines que parfois la vie peut sembler intolérable !

Le crime fratricide

Il nous arrive parfois de penser, dans les larmes, à certains meurtres, et plus particulièrement ceux qui touchent directement la *hromada* (société, communauté humaine) ukrainienne natio-

naliste ; nous ressentons une vive douleur pour tant d'intimité, de haine et de force de désunion qui plongent nos frères dans cette guerre intestine. En réalité, l'aveuglement est tel qu'il constitue vraiment un obstacle à notre salut; eh bien, le diable arrive même à s'emparer de personnes habituellement raisonnables et bien intentionnées envers l'ensemble de la société (*ukrainienne*). La haine partisane est si intense que l'on en vient à verser le sang de son frère. La haine devient si forte envers le prochain qu'elle prend la forme d'une abominable dégénérescence, se laissant capter par un esprit nationaliste et patriotique : ceci devient un véritable tourment spirituel ! Il est incontestable que cette inimitié trouvant appui dans notre pays conduit au « meurtre spirituel » ; elle s'infiltré en profondeur dans les malheurs que subit déjà notre peuple et l'affecte bien plus que ses véritables adversaires. L'Ukraine n'a vraiment pas besoin de se confronter à d'autres ennemis si les Ukrainiens eux-mêmes s'entredéchirent avec tant de haine et ne peuvent plus se supporter mutuellement ! Le Christ a dit : « Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté et maison sur maison s'écroule. Si Satan est divisé contre lui-même, comment son royaume tiendra-t-il ? » (Luc 11, 18). Tant que nous n'appliquerons pas à nous-mêmes les liens de l'unité chrétienne, nos véritables ennemis seront puissants contre nous ! Tant que les Ukrainiens attacheront plus d'importance au souvenir de leurs causes nationales basées sur des principes de bien-être individuel, ils ne seront pas en mesure de s'épanouir. Il n'y aura tout simplement pas de place pour le développement du bien commun et d'une conscience collective !

C'est pourquoi il est indispensable que le clergé réagisse avec force et fermeté, annonçant au cours des homélies le devoir d'aimer son prochain et dénonçant tout crime perpétré contre le cinquième commandement ; ces homélies doivent s'adresser aux chrétiens, aux religieux qui sont dans les monastères, aux différentes fraternités de fidèles comme aux enfants qui fréquentent les établissements scolaires. Il est indispensable d'inciter les Ukrainiens à prier et à vivre en paix les uns avec les autres. Nous prions pour que notre société connaisse la paix civile : à l'heure actuelle, la guerre constitue une abomination pour tous, montrant à quelle exigence, il faut se soumettre pour obtenir la paix. Et si nous prions pour tous, nous avons un devoir encore plus fondamental : celui de prier pour que la paix règne au sein-même de notre peuple, une paix intérieure afin que cesse la haine,

l'affrontement entre ennemis et – je le dis les larmes aux yeux – que l'on cesse de verser le sang.

Quand le peuple souffre de faim et de sécheresse, il a le devoir de tourner ses prières vers le Trône divin afin qu'il nous accorde l'indispensable don de la pluie, pour notre bien-être, notre vie et l'abondance de nos récoltes. Le monde dépérit par manque d'amour et à cause de la haine qui existe entre les hommes ! Nous ne cessons d'implorer le Dieu Très-Haut de déverser sur nous la chaleur de sa grâce. Ne vous laissez pas détourner du chemin indiqué par la Loi de Dieu, ne soyez pas tentés par le péché et n'écoutez pas les paroles de ceux qui conseillent de commettre toutes sortes de transgressions. Certains d'entre eux prônent le non-respect de la foi de leurs pères. N'oubliez pas que ces transgressions constituent un lourd péché et que la tentation est déjà très forte parmi nous. Résistez fermement dans la foi, gardez l'espérance, aimez notre Père Céleste et notre bien-aimé Sauveur, aimez vos prochains puisqu'ils sont les enfants de Dieu ; faites-le pour Dieu, par le commandement de l'amour du prochain tellement caractéristique du christianisme et que le Dieu Très-Haut vous garde de tout mal, qu'il protège vos familles ainsi que vos enfants.

Que la grâce et la paix vous soient données de la part de notre Dieu et de notre Seigneur Jésus-Christ.

Donné à L'viv, le 21 novembre 1942, en la fête de la Présentation au Temple de la Très-Sainte-Mère de Dieu.

Traduit de l'ukrainien par Alexandre-Abraham Winogradsky

Rome, le 21 novembre 1995, en la fête des saints Archanges selon le calendrier julien de l'Église byzantine.

Alexandre-Abraham Winogradsky est diacre à l'Église russe de la Très-Sainte Trinité à Paris. Il est directeur d'entreprise, chroniqueur international. Marié, deux enfants.

Paul McPARTLAN

La papauté dans le dialogue entre catholiques et orthodoxes

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

LE dialogue œcuménique n'a aucunement un tracé linéaire. Il est fait d'avancées et de reculs, d'espoirs et de déceptions. Ainsi, lorsqu'en 1982 l'archevêque Runcle avait revu le pape Jean-Paul II à Canterbury, la réconciliation entre l'Église catholique et l'Église anglicane semblait toute proche. Dans son encyclique *Ut unum sit*, le pape se rappelle « avec une émotion toute particulière » avoir prié avec le primat de la Communion anglicane dans sa cathédrale à cette occasion ¹. Mais les temps ont changé. Un signe en est la décision prise en 1992 par l'Église d'Angleterre d'ordonner des femmes à la prêtrise. Le nouvel archevêque de Canterbury ne semble guère souhaiter l'union avec Rome.

Heureusement, ce recul de l'œcuménisme sur un point est compensé par une avancée sur un autre. Les perspectives d'unité entre catholiques et orthodoxes sont bien plus encourageantes !

Un réel désir d'unité.

Le dialogue théologique international entre catholiques et orthodoxes s'est engagé en 1979 lors de la visite du pape Jean-

1. *Ut unum sit (Qu'ils soient un)*. Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique, 25 mai 1995, § 24.

Paul II au patriarche Dimitrios à Istanbul. On dit que le patriarche était parmi les derniers de la file de dignitaires venus l'accueillir à l'aéroport, mais que le pape alla le saluer *en premier*; signe évident de solidarité avec un frère dans le Christ soumis à une forte pression de la part du gouvernement turc.

Le pape a récemment redit son espoir – exprimé déjà en 1979 – qu'une réconciliation significative entre catholiques et orthodoxes soit atteinte d'ici l'an 2000. Dans son allocution au Phaner à la fête patriarcale de saint André en 1979, il avait fixé cet objectif : « N'est-il pas temps de nous hâter vers la réconciliation fraternelle totale pour qu'à l'aube du troisième millénaire nous nous trouvions debout côte à côte pour porter ensemble témoignage du salut aux yeux du monde, dont l'évangélisation attend ce signe d'unité ?¹ ».

Après les bouleversements de 1989 et la chute des gouvernements communistes de nombreux pays orthodoxes, lorsque des tensions surgirent entre les orthodoxes et les catholiques orientaux qui redevenaient visibles, on put penser que l'espoir du pape s'évanouirait... Mais non ! Lorsqu'il réunit les cardinaux en juin l'an dernier en consistoire afin de préparer le nouveau millénaire, le pape les pressa de placer leur espoir dans la Bienheureuse Vierge Marie pour qu'elle aide l'Occident catholique et l'Orient orthodoxe à trouver la voie vers l'accord mutuel, et il ajouta qu'en vue de l'an 2000, c'était peut-être la tâche la plus importante (13 juin 1994).

A la fin de sa retraite de Carême de 1995, le pape a exprimé le désir d'un rapprochement véritable avec les frères orientaux, Russes et Byzantins, « dans la conviction profonde d'être unis par la même foi » (11 mars 1995). En mai 1995, trois semaines seulement avant sa nouvelle encyclique, qui parle avec tant d'insistance de la réconciliation catholique-orthodoxe, le pape Jean-Paul II a publié une lettre apostolique, *Orientale Lumen*, sur le même sujet dans laquelle il dit que les catholiques et les orthodoxes se trouvent devant un choix crucial : « coopérer pour l'annonce du Royaume ou nous rendre coupables de nouvelles divisions 2 ». Ainsi, la réconciliation entre catholiques et ortho-

1. *Un en l'an 2000 ?*, p. 9.

2. *Orientale Lumen (La lumière de l'Orient)*, 2 mai 1995, §.

doxes est au premier rang des préoccupations du pape, surtout après la récente visite du patriarche Bartoloméos à Rome.

Le ministère de Pierre.

Dans son encyclique *Ut unum sint*, le pape souligne que les catholiques tiennent le ministère de Pierre pour un des dons du Christ à son Église, don que l'Église catholique a conservé pour le bien de tous.

Cependant il reconnaît aussi que ce ministère n'est pas *généralement perçu* comme un don. « La conviction qu' a l'Église catholique d'avoir conservé, fidèle à la tradition apostolique et à la foi des Pères, le signe visible et le garant de l'unité dans le ministère de l'Évêque de Rome, représente une difficulté pour la plupart des autres chrétiens ». « Le pape est heureux de noter qu'une discussion sur la primauté figure aujourd'hui à l'ordre du jour de la commission *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique des Églises (§ 89), et il reconnaît qu'il est de sa responsabilité particulière de trouver « une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission » (§ 95). « C'est une tâche immense », dit-il, et, – décision d'une portée considérable – il invite les chefs et théologiens d'autres églises à entamer avec lui « un dialogue fraternel et patient » sur le sujet. (§ 96). En particulier, il renouvelle son appel aux orthodoxes pour leur demander de chercher avec lui « les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres » (§ 95).

Tout ce qui touche au service de Dieu devrait sûrement avoir un attrait propre. Nous, catholiques, devrions nous inquiéter de savoir si la façon dont s'exerce le ministère du pape blesse d'autres chrétiens. Il est important de rajeunir notre vision de ce ministère, de ne plus le voir comme une autorité juridique sur l'Église, mais comme un service d'amour pour l'Église. Je voudrais avancer l'idée que ce changement de perspective est déjà amorcé. Une évolution d'une grande portée œcuménique est

1. *Ut unum sint*, § 88. Les paragraphes cités par la suite seront simplement indiqués entre parenthèses.

déjà engagée. Dans les textes catholiques récents, le ministère du pape est présenté sous un aspect non pas juridique, mais *sacramental*. Il est interprété comme un service rendu à l'Eucharistie célébrée par chaque église locale. J'aimerais approfondir un peu cette évolution importante.

La papauté à la lumière de l'Eucharistie

Quatre résolutions communes ont émergé du dialogue catholique-orthodoxe. La première portait sur l'Eucharistie et l'Église, la seconde sur la foi et les sacrements, la troisième sur la succession apostolique et la quatrième, récente, sur le sujet délicat de l'*uniatisme*. Le titre de la première résolution, publiée en 1982, est d'une portée impressionnante : *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité!* Les mystères de la Trinité, de l'Église et de l'Eucharistie tous associés... Comment comprendre ?

Or, le *Catéchisme de l'Église catholique* nous ramène sur le même terrain, établit les mêmes relations. Parlant du rassemblement eucharistique autour de l'évêque, il lie Eucharistie et Église lorsqu'il dit : « c'est dans l'Eucharistie que se manifeste pleinement le sacrement de l'Église.¹ » Puis il lie Église et Trinité. L'Église est « le grand sacrement de la communion divine qui rassemble les enfants de Dieu dispersés » (§ 1108 ; cf § 747) ; « elle est envoyée pour annoncer et témoigner, actualiser et répandre le mystère de la communion de la Sainte Trinité » (§ 738). En associant ces affirmations, nous voyons que le *Catéchisme* reprend à son compte celle du dialogue catholique-orthodoxe : « La célébration eucharistique... rend présent le mystère trinitaire de l'Église² ».

Je voudrais suggérer une image. Pensez à l'évêque ou au prêtre, entouré de sa communauté à la messe. Puis, pensez au Christ au ciel au dernier jour, entouré de toute l'Église à jamais. Enfin, pensez au Père entouré du Fils et de l'Esprit dans la vie

1. *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1142. Les paragraphes cités par la suite seront simplement indiqués entre parenthèses.

2. *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*. Première résolution, I, 6.

éternelle de la Trinité. Superposez ces trois images et voyez les différents plans de signification dans l'Eucharistie, la Messe.

L'Eucharistie fait l'Église.

Au ciel, unis au Christ, nous partagerons la vie de la Trinité et cette vie est infusée en nous chaque fois que nous nous rassemblons autour de l'évêque pour la messe. Une formule percutante résume cette idée ; dans le *Catéchisme*, elle est en italiques, pour bien en souligner l'importance : « *L'Eucharistie fait l'Église* » (§ 1396). Ce principe fut posé pour la première fois par Henri de Lubac dans *Corpus Mysticum* en 1944, et réaffirmé par lui dans sa *Méditation sur l'Église* en 1953. Ce thème a été grandement approfondi par le théologien orthodoxe Jean Zizioulas, membre fondateur du dialogue catholique-orthodoxe, et il caractérise si bien ces deux hommes que je l'ai donné pour titre au livre dans lequel je compare H. de Lubac et J. Zizioulas : *L'Eucharistie fait l'Église*. Incidemment une des affirmations de Zizioulas au sujet de l'effet de l'Eucharistie m'est restée gravée dans l'esprit : « L'Église est ce qu'elle est en devenant toujours davantage ce qu'elle sera. »

H. de Lubac et J. Zizioulas ont tous deux pris nettement position contre l'individualisme dans le christianisme. Dès 1938, H. de Lubac se plaignait de « l'envahissement de la vie intérieure par le moi haïssable » : « On nous reproche d'être des individualistes, alors qu'en réalité, le catholicisme est essentiellement social ». C'est ainsi que l'Eucharistie n'est pas simplement *ma* nourriture personnelle donnée par le Christ pour *mon* salut personnel. « La véritable piété eucharistique n'est... pas un individualisme dévot... Elle recueille en son intention profonde l'univers entier... (Elle) ne peut concevoir le geste de la fraction du pain sans une communion fraternelle². »

Dans leur dialogue, catholiques et orthodoxes ont souligné que la foi chrétienne et les sacrements sont d'abord des réalités ecclésiales³ et le *Catéchisme de l'Église Catholique* reprend le

1. H. de Lubac, *Catholicisme*, p. IX, X.

2. *Ibid.*, p. 81-82.

3. *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie...*, Seconde résolution, V, 6.

même point essentiel. Il souligne que « la foi des fidèles est la foi de l'Église reçue des Apôtres, trésor de vie qui s'enrichit en étant partagé », (§ 949) et lie intimement cette foi ecclésiale et les sacrements, célébrés « par l'Église » et « pour l'Église ». (§ 1118)

En fait, le *Catéchisme* tend à définir l'Église en terme de rassemblements liturgiques locaux. L'Église est « le Peuple que Dieu rassemble dans le monde entier. Elle existe dans les communautés locales et se réalise comme assemblée liturgique, surtout eucharistique » (§ 752). « C'est dans l'Eucharistie que se manifeste pleinement le sacrement de l'Église. » (§ 1142) Tout cela est musique pour les oreilles orthodoxes. Mais aussitôt, naturellement, une question se pose : quel genre de relations ces églises locales et leurs évêques devraient-elles avoir entre elles ? Et une menace de dissension surgit, parce que nous sommes bien près de nous poser la question du ministère du pape, qui est bien évidemment un des sujets les plus délicats dans les relations entre les Églises catholique et orthodoxe. Examinons donc de près ce que le *Catéchisme* dit sur ces problèmes.

La collégialité des évêques

Soulignant le thème chrétien essentiel de la *communio*, le *Catéchisme* affirme que le ministère ecclésial est « collégial » (§ 877). Il voit les racines de cette collégialité dans l'assemblée des apôtres, et en dernière analyse dans la Trinité. « Choisis ensemble, ils sont aussi envoyés ensemble, et leur unité fraternelle sera au service de la communion fraternelle de tous les fidèles ; elle sera comme un reflet et un témoignage de la communion des personnes divines » (§ 877).

Ainsi, « tout évêque exerce son ministère au sein du collègue épiscopal, en communion avec l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre et chef du collège » (§ 877) et les évêques ne sont pas – c'est bien souligné – « des vicaires du pape » (§ 895). L'appréhension scolastique de l'Église comme pyramide est abandonnée. Il y a une plénitude, une *catholicité* inhérente à chaque diocèse ou église locale rassemblée autour de son évêque pour l'Eucharistie (§ 832-835 ; cf. § 1561), et le pape, répétons-le, est fondamentalement enraciné dans sa propre église locale, au titre d'évêque de Rome (§ 877, 882, 936, 1559).

La collégialité des évêques se manifeste dans l'ancienne pratique qui requérait la présence de plusieurs évêques pour l'ordination d'un nouvel évêque (§ 1559). Les orthodoxes y croient aussi et sont restés fidèles à cette même coutume. Cependant, en ce qui concerne l'ordination d'un nouvel évêque, le *Catéchisme* ajoute que, pour la légitimité de l'ordination, « une intervention spéciale de l'évêque de Rome est requise ». (§ 1559). Est-ce ici le point crucial où nous devons à regret nous séparer des orthodoxes ? Pas nécessairement. Voyons pourquoi.

Le pape et les Églises locales

Dans sa troisième Résolution commune, le dialogue catholique-orthodoxe disait : « C'est dans la perspective de la communion entre les églises locales que pourrait être abordé le thème de la primauté de l'évêque de Rome, qui constitue une divergence grave entre nous. » Or, la raison donnée dans le *Catéchisme* pour la nécessité de l'intervention du pape se place précisément dans cette perspective. Le pape intervient « en raison de sa qualité de lien suprême visible de la communion des églises particulières dans l'Église une, et de garant de leur liberté » (§ 1559).

Bien que des arguments historiques solides puissent justifier l'argument de la papauté, on peut se demander s'il existe un argument théologique... Le *Catéchisme* franchit un pas extrêmement important, celui qui consiste à transformer la conception plutôt juridique du passé en une vision sacramentelle, très féconde au plan œcuménique.

Le *Catéchisme* souligne que « l'autorité ordinaire et immédiate que le pape exerce sur toute l'Église ne rivalise pas avec l'autorité ordinaire et immédiate de chaque évêque dans son propre diocèse, mais au contraire qu'elle la " confirme et la défend " ».

On peut rappeler ici l'affirmation de Vatican I sur la nature de la primauté du pape : « Nous enseignons et déclarons que l'Église romaine possède sur toutes les autres, par disposition du Seigneur, une primauté de pouvoir ordinaire, et que ce pouvoir de juridiction du Pontife romain, vraiment épiscopal, est immé-

1. § 895. Cf.

diat. (...) Ce pouvoir du Souverain Pontife ne fait nullement obstacle au pouvoir de juridiction épiscopal ordinaire et immédiat, par lequel les évêques, établis par l'Esprit Saint successeurs des apôtres, paissent et gouvernent en vrais pasteurs chacun le troupeau à lui confié. Au contraire, ce pouvoir est affirmé, affermi et défendu par le pasteur suprême et universel'. »

Cette affirmation sèche et difficile à comprendre de Vatican I semble avoir été la réduction d'une interprétation beaucoup plus riche, et la nécessité de la rétablir dans un contexte plus riche est criante.

Les orthodoxes seraient tout à fait d'accord avec nous pour dire que l'acte qui définit l'évêque dans son église est le fait de présider à l'Eucharistie. Or, si le pape était présenté comme *garant de l'Eucharistie*, comme étayant la primauté eucharistique de chaque évêque local en exerçant un ministère de vigilance pour assurer l'harmonie des vies eucharistiques des nombreuses Églises locales, une telle optique améliorerait sûrement les perspectives de discussions utiles de ce rôle entre catholiques et orthodoxes.

Le *Catéchisme* ouvre la voie à ces discussions : « Toute l'Église est unie à l'offrande et à l'intercession du Christ. Chargé du ministère de Pierre dans l'Église, le Pape est associé à toute célébration de l'Eucharistie où il est nommé comme signe et serviteur de l'unité de l'Église Universelle » (§ 1369).

Primauté et Eucharistie

Déjà dans les années 60, dans son livre *Das neue Volk Gottes (Le nouveau peuple de Dieu)*, Joseph Ratzinger proposait une interprétation de la papauté que Battista Mondin a résumée ainsi : « La primauté du pape ne concerne pas d'abord ce qu'il faut penser, ni ce qu'il faut faire, mais la manière juste de célébrer l'Eucharistie ². » En 1992, dans sa *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église envisagée comme Communion*, publiée par la Congrégation pour la doctrine de la foi, J. Ratzinger a montré la continuité profonde de

1. Denzinger 3060-3061: cf. traduction française G. Dumeige, *La foi catholique*, Éditions de l'Orante, 1975, p. 263.

2. B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, p. 171.

sa vision, au contraire du changement radical souvent suggéré par certains. Cette *Lettre* affirme que « l'existence du ministère de Pierre, fondement de l'unité de l'épiscopat et de l'Église Universelle est intimement liée au caractère eucharistique de l'Église » ¹ et l'auteur poursuit : « Nous devons voir *le ministère du successeur de Pierre* non seulement comme un service d'ensemble, rejoignant chaque église particulière " de l'extérieur ", pour ainsi dire, mais comme appartenant déjà à l'essence de chaque église particulière, " de l'intérieur " ². »

H. de Lubac et J. Zizioulas encouragent tous deux cette perspective eucharistique de la papauté, et citent une remarquable intuition exégétique du théologien calviniste J. J. von Allmen. En 1970, von Allmen notait que « Luc situe la parole de Jésus à Pierre sur la tâche particulière qui sera la sienne dans le cadre de l'institution de l'Eucharistie, c'est-à-dire dans le cadre de ce que Jésus veut voir durer jusqu'à son retour (Luc 22, 31 s.) » ³. A ma première lecture, je me suis demandé : « est-ce vraiment exact? » J'ai vérifié dans ma Bible et j'ai trouvé qu'en effet c'est parfaitement exact ! C'est dans le cadre de la Cène, dans l'Évangile de Luc, que Jésus dit à Pierre : « Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Luc 22, 31 s.). Si l'Eucharistie doit se perpétuer, et elle le doit, et si le ministère de Pierre sert l'Eucharistie, alors, lui aussi doit se perpétuer.

De plus, il est remarquable qu'H. de Lubac et un des analystes orthodoxes les plus importants de la papauté moderne, Nicolas Afanassieff, soient d'accord pour penser que l'intervention spontanée de l'église de Rome dans les affaires de l'Église de Corinthe, vers l'année 96 au début de l'ère chrétienne, est un exemple précoce excellent d'une manifestation effective de l'Église de Pierre. Nous rappelons que la *Lettre de Clément'* avait été envoyée à Corinthe pour réagir contre l'expulsion de certains Anciens, faute préjudiciable à la célébration eucharistique.

1. *Lettre aux évêques de l'Église catholique...*, § 11.

2. *Ibid.*, § 13.

3. J. J. von Allmen, *L'Église locale*, 1970, p. 521.

4. *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, trad. A. Jaubert (Sources Chrétiennes) 167 ; reprise dans *Les Pères apostoliques*, Paris, Cerf, (Foi vivante), 1991.

Parce que c'est un seul et même mystère qui est présent partout où l'Eucharistie est célébrée, le comportement de chaque Église locale intéresse et affecte toutes les autres Églises, en bien ou en mal. Un scandale dans une Église scandalise toutes les autres, tandis que la gloire d'une Église rejaillit sur toutes les autres. A ce tout début de la vie de l'Église, le pape Clément semble manifester instinctivement qu'il a conscience d'une responsabilité, d'un devoir de vigilance dans l'intérêt de toutes les Églises; et ce mode d'exercice du ministère du pape semble aujourd'hui rallier les suffrages de théologiens orthodoxes et catholiques. Il est remarquable que, dans sa nouvelle encyclique (*Ut unum sint*), le pape Jean-Paul II dise que la primauté comporte « la vigilance sur la célébration de la liturgie et des sacrements », et que c'est le devoir du successeur de Pierre « de rappeler les exigences du bien commun de l'Église » (§ 94).

Le *Catéchisme* cite le Pape Paul VI : « Avec les églises orthodoxes, notre communion est si profonde " qu'il lui manque bien peu pour atteindre la plénitude autorisant une célébration commune de l'Eucharistie du Seigneur » (§ 838 ; cf. § 1399). Nous pouvons raisonnablement espérer que la vision du rôle eucharistique de la papauté, qui se dégage déjà, hâtera le jour de la concélébration entre catholiques et orthodoxes, et peut-être celui d'une unité chrétienne encore plus vaste, sous la conduite de l'Esprit Saint.

Les temps sont durs...

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 156).

Paul McPartlan, né en 1955 à Newcastle-upon-Tyne. Ordonné prêtre (Westminster) en 1984. Études à Cambridge, Rome et Oxford. Maître de conférences et théologie systématique à Heythrop College (université de Londres). Membre du comité de rédaction de *Communio*. Il est l'auteur de *The Eucharist Makes the Church*. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue (T & T Clark, Édimbourg, 1993) et *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (T & T Clark, Édimbourg, 1995).

Yves TOURENNE

La tâche du théologien

PARLER de l'« élaboration théologique », en précisant qu'il s'agit de l'œuvre de Karl Ratiner, Hans-Urs von Balthasar et de Eberhard Jüngel, est une tâche très difficile.

Il s'agit en effet d'une question de contenu, mais aussi de méthode : qu'est-ce qui fait l'objet de l'élaboration théologique ? Mais aussi : qu'est-ce qui qualifie de « théologique » une certaine façon de connaître et de penser ? Comment s'y prend le théologien pour que la réalité, ou une réalité, laisse apparaître une question théologique ? Pour peu que l'on ait lu les trois auteurs cités, l'on voit l'ampleur du sujet à traiter et sa haute technicité. Il s'agit en effet de trois théologiens qui ont intégré au centre de l'acte théologique une réflexion philosophique¹.

Je n'entrerai pas ici dans une étude technique : l'élaboration théologique, c'est aussi penser à partir d'une expérience des limites. Je vais présenter en trois points quelques aspects qui me semblent essentiels à l'acte théologique, en me référant à Ratiner, Balthasar et Jüngel. Il s'agit, de ma part, d'un acte théologique à un premier niveau de réflexion comme le dit Karl Ratiner dans le *Traité fondamental de la foi*.

1. Ainsi, le débat de Jüngel avec Descartes ou avec Nietzsche, dans son ouvrage central *Dieu mystère du monde*.

Climat de foi et de prière. La « science de la grâce ».

Je voudrais parler de ce sans quoi il n'y a pas, à mon sens, élaboration théologique. La théologie n'existe pas sans la foi ni la prière. Elle n'existe pas sans le milieu porteur qu'est l'Église, l'Église universelle, en sa Tradition : « Ecclesia mater », dont la foi enfante la mienne. On pourrait concevoir que faire de la théologie, connaître l'histoire des dogmes, étudier Augustin, Newman ou Rahner etc... c'est une possibilité qui n'implique nullement la foi. Il suffit d'étudier, comme ailleurs, à l'université. Et il est vrai qu'un incroyant peut étudier et connaître la théologie, qu'il peut mettre beaucoup d'amour dans son étude, beaucoup de grâce.

Et pourtant, je crois que l'on ne peut faire une élaboration théologique et être théologien – ou plutôt espérer le devenir un peu mieux – qu'à une certaine condition qui est difficile à exprimer parce qu'elle échappe à toute mesure visible. La théologie en effet me semble unique parmi les formes de savoir. Elle est certes une forme de savoir parmi d'autres, elle n'existe pas sans un dialogue avec celles-ci. Elle n'est pas sans bienveillance vis-à-vis du monde dans lequel elle se trouve. Il y a une scientificité de la théologie qui n'est pas simplement une exigence moderne et contemporaine, mais qui tient justement à son identité théologique : le « Dieu » dont il est question dans la théologie a voulu qu'il y ait un monde, une histoire, mondaine, humaine. Et la théologie doit, parmi les nombreuses connaissances, accepter de recevoir beaucoup de la part des sciences qui, chacune en particulier, étudient avec rigueur les structures de ce monde et les réalités si complexes qui font l'histoire d'aujourd'hui.

Mais dans ce contexte, il faut dire l'unicité ou l'originalité de la théologie par rapport à la philosophie, aux sciences humaines ou naturelles, à la littérature, à l'art. Les autres connaissances humaines peuvent nous donner à penser que leur objet est déterminé par elles, qu'elles le construisent. Le sujet ou l'acteur de la connaissance peut se croire le maître de l'objet. La théologie, elle, se reçoit de son « objet ». Elle n'est vraiment « théologique » qu'en comprenant, qu'en donnant à comprendre que son objet premier et ultime, c'est Dieu comme Amour absolu,

le Dieu qui se donne et donne de le connaître et de le recevoir lui-même. Il est la Donation absolue qui n'écrase pas notre intelligence et notre liberté, puisqu' elle les a créées, et veut passer par elles pour se faire connaître comme l'Amour plus grand que tout ce que l'on peut connaître, penser et vouloir. On peut appeler ceci la grâce, le don pré-originaire donnant son origine à toute la création cosmique, à tout commencement et à tout renouvellement de vie, d'intelligence, de liberté humaine.

La théologie est, si j'ose dire, science de la grâce. Non pas essentiellement parce que, de fait, la doctrine de la grâce est l'un des domaines de la théologie. Mais plus fondamentalement, parce que le théologien sait qu'en commençant à étudier, à penser, à écrire, son acte même est suscité et porté par la grâce. Et si parmi les formes de savoir sur le cosmos et sur l'histoire, la théologie peut et doit penser et dire ce qu'aucune autre science ne pourra faire, c'est parce que la théologie se sait portée par la grâce. La grâce qui seule peut donner de comprendre ce que le cœur de l'homme n'aurait jamais osé imaginer (1 *Corinthiens* 2,9).

La théologie seule parmi les sciences sait et peut donner à penser qu'avant toute connaissance, il y a le fait d'être connu (*Galates* 4,9 et 1 *Corinthiens* 13, 12). Que dans le désir qui porte toute action quelqu'un nous protégeait (*Tobie* 12,12-15) et nous avait regardés (*Jean* 1,18), que le lieu où nous étions était une porte du ciel (*Galates* 28,16-17). Et la théologie seule peut penser et dire la logique d'une réciprocité unique qui n'est ni cercle vicieux ni mauvais infini, mais qui constitue le cœur du christianisme. Car le chef-d'œuvre de la grâce consiste à donner à l'homme de communiquer de lui-même, à son niveau à lui, dans son monde à lui, de vouloir le bien, de chercher le vrai. Mais ceci, c'est la grâce et la mission de la théologie de le donner à penser et de le dire.

Cela implique pour la théologie un certain climat, de prière, d'adoration, de demande, de pénitence. Pour être théologien, il faut une certaine compétence reconnue et autorisée canoniquement. Il faut une certaine culture. Il faut probablement avoir aimé, avoir souffert, connaître le goût de la joie, s'être enfin rendu à la réalité « qui est dure à étreindre » comme disait Rimbaud. Mais en tout ceci et plus que tout ceci, il faut la prière. Elle répond à la grâce par la foi, la foi de l'Église dans laquelle mon peu de foi est purifié et ouvert.

Sans la prière, mystérieusement la théologie perdra une « qualité » qui n'est pas plus mesurable que la façon dont nous sommes « présents » à quelqu'un qui nous parle. Prière dans un climat marial, car il me semble que la présence mariale permet au théologien de « concevoir » : ce beau mot qui, en français, dit la gestation féminine et l'acte de l'intelligence, concevoir, activité la plus autonome et qui se sait reçue d'un autre.

Certes sur terre, nul ne peut juger de la « qualité » ultime d'une théologie. Mais quoi qu'il en soit, l'élaboration théologique ne va pas sans la foi et la prière au cœur du mystère de l'église. Je fais miens ces mots de Jean-Paul II qui ne sont pas mièvres : « Sans la foi, il n'y a pas de théologie. C'est pourquoi le théologien doit être un homme de foi, dans la certitude que la vraie foi est toujours celle que professe l'Église ¹ ».

Dimension d'étude

L'élaboration théologique ne va pas sans l'étude permanente. Il peut en exister une forme qui est portée par une avidité, un orgueil. Ce ne peut être une façon chrétienne et théologique : elle est fascinée par une idole, l'idole de celui qui sait tout.

Car l'étude permanente doit avoir aussi une « figure » originaire. Quelle serait cette figure dans laquelle le savoir serait pur de tout orgueil et de toute convoitise, mais serait service du « seul véritable » (*Jean* 17,3 et I *Jean* 5,2), qui serait une soif, mais sans fièvre, sans cette insatisfaction de notre savoir qui est en nous un dynamisme mais parfois aussi une tyrannie des forces du ressentiment et de la peur de perdre la face ?

Ce serait la figure de quelqu'un qui serait habilité à dire la perfection et le secret ultime des choses créées, parce qu'il l'aurait appris directement de la source unique de tout savoir (*Jean* 15,15). Figure de celui qui aurait dû « faire l'expérience » (*Hébreux* 5,7 ; 1,9) de ce qu'il ne savait pas, du moins sous la forme indéductible qu'a tout événement et qui fait que la réalité concrète qui advient dépasse toujours ce que l'on savait ou pouvait prévoir. Bref, ce ne serait la figure ni d'un savant ni d'un

1. Discours de Jean-Paul II à la commission théologique internationale, *Documentation catholique*, 1995 n° 210, page 8.

sage, mais plutôt celle d'un « disciple » au sens des « limoudim » d'Isaïe (50,4) ; à la fois ceux qui apprennent et ceux qui enseignent, ceux qui « apprennent » au double sens de ce mot admirable. Ce serait la figure christologique de l'étude permanente : non pas être sans lieu, vagabond, mais savoir qu'un nom nous est réservé, dans les cieux (Luc, 10,20), et que, dans le Fils unique, déjà nous nous reposons (Matthieu, 11,28), même si, comme lui et autrement que lui, – à cause de notre péché – nous sommes pressés de toute part (2 Corinthiens 4,8). Ce serait la figure positive de celui qui court encore plus parce qu'il connaît déjà celui qui l'a déjà saisi (Philippiens 3,10-14).

Non pas la remise en cause permanente au nom d'un empirisme par lequel la théologie épouserait la figure du savoir à l'ère du nihilisme : qui sait, et à quoi bon vouloir savoir puisque tous les six mois les performances techniques apportent du neuf et que la synthèse du neuf et de l'ancien est impossible? Non pas non plus le scrupule de celui qui n'a jamais fini de scruter.

Je vois trois aspects au moins de la dimension d'étude inhérente à l'élaboration théologique :

– Il faudrait penser un aspect « adverbial » du théologique. Le théologien doit étudier la Tradition de l'église, c'est évident, et il n'aura de cesse de lire et d'étudier l'Écriture. Mais ce travail peut être accompli et même mieux par quelqu'un qui étudie Trente, Vatican I, ou Jérémie comme des documents de la culture humaine. Le théologien, lui, comme chrétien, aura à cœur, même dans son étude scientifique de la Tradition ou de l'Écriture, de ne pas oublier un autre aspect, celui de la trace de Dieu dans ces réalités ou ces textes humains. Cette trace n'est visible qu'à celui qui, par la foi, s'ouvre à un surplus de sens qu'aucune « lecture » ne peut donner. Cette trace de Dieu n'est pas repérable par un « plus » d'étude, mais par un « autrement ». Cet autrement qui détermine théologiquement l'étude théologique ne s'ajoute pas aux autres lectures (par exemple économiques, politiques, psychologiques, etc...). Il les détermine en les assumant et en les ouvrant sur un surplus, le surplus de la logique de Dieu venu se dire lui-même dans les multiples complexités historiques.

– Lire et écouter « théologiquement », ce ne serait pas imposer un sens qui disqualifierait les autres lectures et écoutes. Elles demeurent, il les faut toutes. Mais aucune n'est absolue.

Pour celui qui lit et écoute « théologiquement », il s'agit d'entendre la voix du silence qui est plus que toutes les significations qu'un texte ou une réalité peuvent contenir, car elle les donne, elle les porte.

Un texte, une réalité disent plus qu'eux-mêmes. Ne serait-ce que parce qu'ils sont là. Et les lettres, les blancs qui composent le texte, les éléments de cette réalité, ne sont-ils pas l'abri d'un secret ? Celui dont les yeux sont purifiés par la foi et la prière, celui dont les oreilles sont éveillées par une Parole – la Parole de Dieu – qui s'est dite dans des réalités et des textes de ce monde en les ouvrant à une signification inépuisable, en leur donnant de communiquer la vie divine, ce lecteur, cet auditeur, ce peut être tout homme, ce doit pouvoir être tout chrétien, ce doit être le théologien. .1 n'aura jamais fini d'étudier en ce sens les données de l'Écriture et de la Tradition, mais aussi les secrets cachés dans les choses de ce monde.

– Il y aurait aussi la dimension historique de celui qui étudie « théologiquement ». Il sait le prix de l'histoire, aussi bien les réalités qui adviennent ou se transforment que la discipline qui les étudie, en fait le récit. C'est Dieu qui donne du prix à l'histoire.

Mais là encore il faudrait savoir entendre dans l'histoire les petits faits qui, selon le père Congar sont « riches de sens ». L'histoire n'est pas Dieu, mais Dieu en sa grâce et en sa parole, surtout sa parole faite homme, est venu sanctifier l'histoire de l'homme sur la terre, en s'y donnant lui-même, en se faisant événement historique. Les petits faits, autant que les grandes évolutions ou les événements qui font du bruit, disent le mystère de la présence de la grâce de Dieu dans l'histoire.

– Il faudrait encore ajouter un point sans lequel la dimension d'étude n'aurait pas vraiment un aspect théologique. Point qui sera traité à partir des oeuvres de Balthasar, de Ratinier, de Jiingel.

Le théologien doit penser *l'unité originelle et ultime* sans laquelle l'énorme déploiement de ce qui existe, et également le texte obscur de nos vies personnelles, ne sont pas compréhensibles. Je ne peux que vous renvoyer au livre admirable de Balthasar, *Retour au centre*, en particulier à deux des études : *L'unité de notre vie (chapitre IV)* et *La condition indispensable (chapitre V)*. Balthasar y réfléchit sur le contenu et sur la forme

de pensée du « donné chrétien originel dont tout le reste dépend. Ce n'est pas là une machinerie compliquée, mais pour ainsi dire, le minimum indispensable pour que, dans la vie humaine, l'unité cherchée puisse se réaliser; un minimum qui, à vrai dire, est en soi un maximum insurpassable, inimaginable : l'amour de Dieu pour nous, pour moi jusqu'à la dernière extrémité, jusqu'à la folie, comme le dit Paul... » (*Retour au centre*, page 121).

Le théologien doit penser en *opérant une radicalisation*, en allant à la racine absolue qui porte toute chose, toute pensée, tout acte. Dans le *Traité fondamental de la foi*, Karl Rahner offre souvent cette forme de pensée qui donne à son style, à la fois sa difficulté, sa simplicité et son rythme. Et les laïcs peuvent se référer à un texte plus ancien de Rahner dans lequel il médite sur ce que peut être la *Consécration du laïc pour la pastorale*¹. Au-delà du visible, au-delà de l'agir repérable sociologiquement, Ratinier creuse jusqu'à la racine qui rend plausible et pensable une consécration (Weihe), c'est à dire à la fois une aptitude et une mission, de soin des âmes, ou si l'on peut dire avec Levinas, de responsabilité préoriginelle vis-à-vis de l'autre homme. Nul ne peut rien pour personne et nul ne connaît le secret ultime du cœur d'autrui. A moins qu'il ne soit donné à tout chrétien une consécration pour laquelle l'amour infini de Dieu nous prend à son service, nous donne d'avoir part à sa descente de grâce et de pardon » dans la profondeur où une destinée éternelle se forme solitairement », « jusqu'aux régions marginales les plus lointaines » (*Éléments de théologie spirituelle*, page 235) du cœur humain; consécration – l'on pourrait dire cette « ordination » préalable à toute décision de notre part – c'est le baptême qui se déploie dans la confirmation. Par la prière, par notre communion au Christ en sa substitution pour les pécheurs, nous pouvons être participants de la rédemption du monde.

Il faudra lire et prier tout ce texte qui, au-delà de tout activisme, pense à la racine la vocation de l'être-chrétien. « Tout chrétien – la mère qui, sur ses genoux, enseigne à son enfant la première prière, le professeur qui fait son cours d'instruction

1. Karl Rahner, *Consécration du laïc pour la pastorale*, in *Éléments de théologie spirituelle*, Paris, DDB, 1964.

religieuse, quiconque proclame sa foi par un signe de croix – est l'envoyé de Dieu, le dépositaire du mystère doux et terrible de celui qui habite dans une lumière inaccessible et que nul n'a jamais vu. Chaque fois Dieu transforme en sa propre parole les mots sortis de la bouche de l'homme.

Le baptême nous est apparu comme une consécration à la pastorale en tant qu'acte d'amour fondamental de Dieu pour l'homme, il communique à celui-ci l'amour pour Dieu, mais dans cet amour il ouvre initialement à l'homme la possibilité d'atteindre pastoralement ses frères depuis les ultimes racines de leur être, depuis le point où leur être et leur décision ont été remis entre les mains de Dieu. » (*ibidem* page 232). Le théologien doit penser avec Eberhard Jüngel le comparatif intensif de la révélation trinitaire et christologique entre Dieu et le monde qui constitue le « mystère du monde ». Comparatif intensif qui, mieux que le superlatif, dit, au sein de la différence et de la distance toujours si grandes entre Dieu et l'homme, la proximité encore plus grande, et, en retour, le devenir toujours plus humain de l'homme qui dans la foi, l'espérance et la charité, répond et correspond à la grâce de la justification. Du livre de Jüngel *Dieu mystère du monde* qu'il faut lire lentement, prier peut-être, on peut extraire ces quelques phrases où s'exprime la force de sa pensée : « A la place du Dieu qui est au ciel, parce qu'il ne peut être sur terre, se présente le Père qui est au ciel de telle manière que son royaume des cieux puisse très bien venir vers le monde. Donc un Dieu qui est au ciel de telle sorte qu'en raison de cela même, il peut *s'identifier* avec la pauvreté de l'homme Jésus, avec l'existence d'un homme amené sur la Croix, de la vie à la mort. » *Dieu mystère du monde*, (Tome 1 page 327).

Ces trois auteurs ne nous enferment pas en eux-mêmes ; ils nous aident à faire, à notre tour, et à notre façon, notre acte théologique. Ils nous renvoient à Celui qui, justement parce qu'il est plus grand que tout, n'a pas craint de se dire et de se donner dans la pauvreté d'une existence humaine, de laisser dire sa parole infinie dans les limites d'un corpus de textes portant la trace des misères humaines, de répandre son Esprit Saint sur le monde par le ministère de son Église, Église sainte, sanctifiante, Église des pécheurs pardonnés parmi lesquels le théologien est appelé à penser la gloire, l'amour, la logique infinis de Dieu dans la finitude. « *Ruhmung der Endlichkeit* » : en

citant ces mots de Balthasar, Karl Lehman et W. Kasper dans leur recueil en hommage à Balthasar renvoient à cette citation de Claudel qui lui était familière : « Soyez béni, mon Dieu qui avez fait de moi un être fini à l'image de votre perfection. » (Karl Lehman et W. Kasper, *Hans Urs Von Balthasar Gestalt und Werk*).

Penser l'enfance de Dieu. Théologie fondamentale et adoration.

Il me semble qu'une théologie fondamentale, qui tente de penser le sens de la Révélation de telle façon que celle-ci soit crédible pour nos contemporains, et en dialogue avec les attentes et les questions radicales de notre temps, il me semble qu'une telle théologie aujourd'hui devrait penser à l'enfance, et à l'enfance de Dieu.

Peut-être parce que transmettre la vie à un être est radicalement difficile dans les conditions culturelles, économiques, politiques actuelles. Peut-être parce que l'enfance est radicalement en danger; danger d'un rejet : à quoi bon mettre au monde, et pour qui mettre au monde? Danger d'une idolâtrie : l'on voit des publicités où les bébés ressemblent à des adultes en un temps où les adultes jouent aux adolescents, les femmes aux hommes, les hommes aux femmes. Peut-être surtout parce que la théologie pourrait retrouver un équilibre. On a beaucoup insisté, ces dernières années, sur la mort de Jésus : le mystère pascal et la croix comme signes distinctifs du christianisme. Il n'est pas question de revenir en arrière du consensus à la fois exégétique et théologique qui aura montré que l'Église primitive a proclamé le kérygme du Ressuscité qui avait été crucifié. Que le centre de la foi chrétienne, c'est Pâques. Que l'histoire de Jésus pré-pascal et la remontée vers son enfance, sa conception et son éternelle divinité sont une conséquence du kérygme de Jésus ressuscité confessé comme Seigneur.

Mais peut-être faudrait-il oser être théologiquement intempestif : avant de souffrir, de mourir et de ressusciter, Jésus est né. Et si la mort de Dieu est l'excès du christianisme par rapport à toute religion et à toute métaphysique, le fait que Dieu soit né ne l'est-il pas tout autant ? Il ne s'agit pas, bien sûr, d'opposer l'Incarnation au mystère pascal, mais d'oser penser à

neuf théologiquement le fait que Dieu se soit fait lui-même événement-avènement, que sa divinité se soit dite, objectivement, d'abord comme nativité, avant de se dire comme crucifixion et résurrection. Que les Évangiles de la conception et de l'enfance de Dieu, à supposer qu'ils soient des conséquences et des remontées à partir de la confession de foi pascale, n'en sont pas moins une part vivante de l'Évangile du salut, et ont été d'abord vécus par Marie. Que le développement dogmatique et liturgique qui a abouti au dogme d'Éphèse sur Marie, Mère de Dieu, et à la célébration de Noël, n'est pas un « oubli » de la foi originaire de l'église, une paganisation du christianisme, mais la concentration sur l'admirable échange : l'infini aimant infiniment la finitude au point de l'assumer, sans confusion et sans séparation, dans l'unique Fils de Dieu.

Il me semble que le « factum » de l'avènement de Dieu en son Fils naissant de la Vierge Marie pourrait éclairer, peut-être purifier certaines réflexions philosophiques actuelles portant sur l'« événement » (Ereignis). Non qu'il s'agisse de mélanger philosophie et théologie. Mais je pense aux réflexions de Balthasar sur la « merveille de l'être » et sur la tâche philosophique des chrétiens dans les dernières pages du volume de *La gloire et la croix* consacré au *Domaine de la métaphysique*¹.

En théologie fondamentale, en tout cas, la révélation de l'absoluité et de la bonté de Dieu comme nativité en ce monde, comme jeunesse et fragilité, devrait être pensée aujourd'hui. Feuerbach avait inversé la phrase johannique « Dieu est amour » en « l'amour est Dieu » divinisant enfin le genre humain. Aujourd'hui l'on pourrait dire : « l'enfant ou l'adolescent est Dieu ». Le christianisme annonce quant à lui : Dieu est enfant, éternelle enfance, « jeune jusque dans la mort » selon un titre de Balthasar, offrant ainsi à l'homme le don gratuit de la nouveauté absolue, de la sanctification par le pardon des péchés et l'offre de la résurrection de la chair.

Bien sûr, penser théologiquement et philosophiquement l'enfance de Dieu, sauf à se payer de mots, serait aujourd'hui difficile. Peut-être, parmi d'autres raisons de cette difficulté, parce qu'en France un certain héritage du XVIII^e siècle nous marque

1. Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix : Le Domaine de la métaphysique, les Héritages*.

encore ? Comment un événement lointain peut-il être révélation de l'absolu, comment un événement si particulier « Bethléem », « sous Ponce Pilate » peut-il être la vraie gloire de l'universel ? Ceux qui, parmi nous, sont philosophes ou théologiens devraient penser l'événement originaire que le christianisme annonce et célèbre, comme le disait Karl Rahner dans un de ses derniers textes sur la théologie de Noël : « un événement particulier de l'histoire, d'une signification universelle ? »¹ Il faudrait achever ces réflexions sur l'avènement de Dieu en rendant hommage à tous ceux qui dans le monde assument le service de l'adoration et plus précisément, de l'adoration eucharistique de Dieu. A travers ce pain vivant et vivifiant, l'événement-avènement de Dieu en ce monde est honoré. Je crois en la force invisible, improbable, de ce temps gratuit passé devant le signe de la présence sainte. On peut adorer Dieu partout certes. Mais si Dieu s'est fait en sa distance si grande, plus proche encore de nous que nous ne le sommes de nous-mêmes, s'il s'est fait événement salvifique de grâce et de parole, on peut l'adorer sous la forme précise, quasi matérielle, du pain eucharistique.

Ce n'est jamais un effort de l'homme qui donne à l'homme de se convertir et de devenir juste et saint, c'est Dieu seul qui peut susciter en l'homme l'acte libre de la foi et de la conversion. Dieu porte l'acte par lequel l'homme se tourne ou se retourne vers Lui, pour que cet acte soit justification et sanctification. En reconnaissant, même dans notre peu de foi, que Dieu est venu vers nous pour que nous ayons la possibilité de le connaître, de l'aimer. C'est le « renversement » ou le « retournement », le cœur du christianisme : bien avant que je n'aie vers toi, déjà tu étais avec moi. Et tu me donnes de commencer non seulement à aller vers toi, mais à être ton frère, ta sœur, et même ta mère, toi qui dans l'admirable échange, nous donnes de te donner au monde ; par la foi, par la prière, par le service des hommes, et aussi par le service de l'enseignement théologique.

Yves Tourenne, né en 1953, franciscain. Études de philosophie à l'université de Paris IV. Professeur au Centre Sèvres (Paris) – Thèse de doctorat de théologie en 1993 (Paris) – Dernière publication tirée de la thèse : *La théologie du dernier Rahner, « Aborder au sans-rivage »*, Paris, 1995.

1. Karl Ratinier, *Schriften zur Theologie*. XVI, p. 339.

Firenzo FACCHINI

Les origines de l'homme : les arguments de la science et les arguments de la foi

L'EVOLUTION biologique est considérée comme le processus qui a conduit aux espèces vivantes à partir de formes plus simples, un long chemin dont nous connaissons quelques étapes, comme des instantanés d'une longue pellicule d'images qui, à partir des lointaines origines de la vie, se déroule jusqu'à nous.

L'homme lui aussi se trouve inclus dans ce processus, ce qui nous intéresse donc de près. Il ne s'agit pas seulement d'une curiosité scientifique sur nos origines. Le problème est beaucoup plus complexe, et a des implications pour l'homme d'aujourd'hui et pour sa destinée. Que l'évolution puisse expliquer toute la réalité et rendre la création inutile, que le monde matériel et le monde vivant soient régis par le hasard ou par un dessein supérieur, que l'homme dans la globalité de son être et de ses manifestations puisse être expliqué en termes de pure évolution biologique, tout ceci n'est pas indifférent pour l'identité de l'homme et pour ses choix, y compris par référence à l'avenir à construire. Malaguti a fait justement observer qu'il s'agit là de la « nouvelle question galiléenne » : « l'objet des discussions scientifiques, philosophiques et religieuses est en l'homme, et c'est même l'homme lui-même. »

Toutes ces raisons justifient qu'une attention particulière soit portée par les croyants sur le thème de l'évolution, car ils se sentent directement interpellés dans leur foi et dans le sens de leur vie par les conquêtes de la science.

L'évolution biologique entre phénomène, théorie et idéologie

L'évolution biologique n'est pas une hypothèse, mais plutôt une théorie scientifiquement établie; elle n'est pas un phénomène qui se développerait sous nos yeux, mais l'explication la plus plausible des données fossiles, explication à base d'événements et de mutations qui ont affecté dans le passé les formes de vie non humaines et humaines, même si les mécanismes et les processus qui ont provoqué de telles mutations et ont conduit aux espèces vivantes, ne sont pas tout à fait élucidés.

La théorie et le processus de l'évolution posent encore problèmes pour de nombreux croyants, peut-être parce que quelques savants parmi ceux qui les ont soutenus étaient des matérialistes et prônaient plus ou moins explicitement l'évolution à contre-courant de la doctrine de l'Église sur la création, ou tout au moins considéraient comme superflue une telle doctrine. En particulier, selon les idées de Darwin, la suppression de toute finalité et l'explication du processus évolutif en termes de pur hasard constituaient un bon soutien de l'idéologie matérialiste. Les affirmations encore plus nettes dans ce sens de Thomas Huxley et d'Ernest Haeckel firent de l'évolution une arme contre la religion.

La présentation matérialiste de l'évolution souleva de vives réactions dans le camp de la religion catholique. Quelques Pères du Concile Vatican I définirent l'évolution comme « turpis doctrina ». Mais il y eut aussi des catholiques « éclairés » (par exemple De Filippi, Bonomelli) qui cherchèrent à faire les distinctions qu'ils jugeaient nécessaires entre les plans scientifiques et exégétiques. La Bible, nous avait déjà affirmé saint Augustin, ne nous dit pas la vérité sur l'orbite du soleil et de la lune, ne nous dit pas ce qu'est le ciel, mais ce qui s'y passe. Cette observation, rappelée également par Galilée, restait d'actualité chez les catholiques, qui considéraient dans un esprit d'ouverture la théorie de l'évolution, sans pour autant négliger les enseignements essentiels de la foi ; et elle a fait son chemin dans la théologie catholique, en même temps que s'éclairaient aussi dans la pensée laïque les aspects épistémologiques des différentes sciences.

Dans son encyclique « *Humani Generis* » (1950), Pie XII fit preuve d'une ouverture d'esprit significative face à la théorie de l'évolution, et la conception des théologiens, sous l'influence également du Concile Vatican II, s'est montrée toujours plus disposée à dialoguer avec la science. Le Concile Vatican II a affirmé la « légitime autonomie de la culture, et particulièrement de la science » (*Gaudium et Spes*, 59). Il est certain que le courage et l'intuition de Teilhard de Chardin ont pesé d'un grand poids dans cette ouverture et dans le dialogue entre la science et la foi.

Aujourd'hui la situation est quelque peu différente de celle d'il y a un siècle, bien qu'il ne manque pas de savants, partisans de l'évolution, qui tiennent pour superflue la création et la référence à un Dieu transcendant, en se déclarant agnostiques ou athées, position qui semble toutefois plus inspirée d'une idéologie personnelle que de la science.

Cette polémique parfois voilée contre les vérités d'inspiration religieuse a suscité chez beaucoup de chrétiens, spécialement chez ceux de confession non catholique, une attitude de nette opposition à la théorie de l'évolution. On ne peut exclure néanmoins d'autres motifs (opposition à la doctrine catholique, complicité avec des puissances économiques ou politiques, etc...). Il est vrai que, spécialement en Amérique, les « fondamentalistes » qui interprètent la Bible dans son sens littéral et prétendent y trouver des vérités de nature scientifique, sont nombreux (44 % aux USA) et soutiennent dans des termes impropres et ambigus le « créationnisme scientifique », selon lequel le monde que nous connaissons a été créé par Dieu il y a six mille ans : termes « ambigus », car le concept de création est essentiellement philosophique et ne s'oppose pas à la théorie scientifique de l'évolution, à laquelle s'oppose plutôt la théorie fixiste selon l'idée de Linné, aujourd'hui dépassée; termes « impropres », parce que les partisans du « créationnisme scientifique » ont en réalité une approche non scientifique, car ils se réfèrent essentiellement à un texte religieux. Pour donner une apparence de caractère scientifique à ce qu'ils affirment, ils s'appuient sur les critiques faites à la théorie de l'évolution en particulier sur les lacunes paléontologiques dans les diverses séries de fossiles, ou sur les points non encore éclaircis du mécanisme évolutif. C'est enfin eux qui soutiennent

que les fossiles ont été créés par Dieu pour mettre à l'épreuve la foi des croyants.

Bases méthodologiques

Pour aborder le problème des rapports entre évolution et création, il convient de rappeler au préalable quelques bases méthodologiques.

1) La science et la foi concernent l'homme, et se rapportent donc à un domaine commun, mais sous des aspects et avec des méthodes variés. « Foi et science appartiennent à deux types de connaissances différents qui ne sont pas superposables », a fait remarquer le Pape dans un discours à des savants de Cologne en 1980. « Il apparaît en outre à cet égard que la raison ne peut pas tout expliquer d'elle-même, elle a des limites. Elle doit se réaliser à partir d'une multitude de connaissances partielles... Elle ne peut saisir l'unité qui lie le monde et la vérité sur ses origines que dans les limites de modes de connaissance partiels. La philosophie et la théologie, en tant que sciences, sont elles aussi des tentatives limitées pour percevoir dans la diversité l'unité complexe de la vérité, c'est-à-dire des aspects partiels de cette vérité. »

La foi et la raison, si elles procèdent de la même source divine de la vérité, ne peuvent être en contradiction entre elles. Le Concile Vatican II a fait remarquer que « dans toute discipline la recherche méthodique, si elle s'exerce de manière vraiment scientifique et selon les règles de la morale, ne sera jamais en véritable opposition avec la foi, parce que la réalité profane et la réalité de la foi ont leur origine dans le même Dieu » (*Gaudium et Spes*, 36). Quand une situation inconciliable apparaît, ou bien les données scientifiques ne sont pas sûres, ou bien les données révélées ne sont pas claires. Dans le domaine scientifique il faut déterminer quel degré de confiance on peut avoir dans les connaissances scientifiques, souvent limitées et provisoires. En tout cas il n'est pas possible de tirer de la science des conclusions susceptibles de fournir toute la vérité sur l'homme et d'en expliquer le sens ultime. On ne peut faire dire à la science ce qu'elle « ne peut » pas dire. Dans le domaine de la foi, on ne peut faire dire à la Bible ce qu'elle « ne veut » pas dire. En effet les données révélées par cette dernière ont essen-

tiellement une finalité religieuse et non scientifique ; et quand ces données portent sur des sujets également étudiés par la science, la foi le fait dans un esprit religieux et non selon une méthodologie scientifique, en utilisant les connaissances de l'époque à laquelle se rapporte le texte sacré. En outre, l'interprétation et les conclusions théologiques que l'on peut en tirer expriment le degré de certitude qu'elles peuvent avoir sur la base de l'interprétation donnée par l'Église au texte sacré. Les faits révélés sont en effet immuables en eux-mêmes, mais leur compréhension par l'Église peut varier en relation avec l'éclairage apporté par l'Esprit Saint, comme l'a souligné le Concile Vatican II (cf. *Dei Verbum*, 5, 8, 12), mais aussi en fonction de la contribution des études théologiques et profanes qui peuvent induire une meilleure compréhension des faits révélés.

2) Dans cette perspective, il devient essentiel de distinguer, dans le domaine scientifique, les faits et leur interprétation, comme également les hypothèses et la théorie, ou encore l'événement admis et les mécanismes qui l'ont provoqué. Dans le domaine religieux, la distinction entre les contenus et la forme des messages est fondamentale. Les contenus concernent les vérités d'ordre religieux que Dieu veut communiquer aux hommes pour leur salut ; la forme représente un habillage littéraire qui peut refléter le plus souvent les conceptions de l'époque à laquelle le livre sacré fut écrit.

À cet égard Pie XII, dans son encyclique « *Divino Afflante Spiritu* » (1943), admet l'existence dans la Bible de genres littéraires et en souhaite l'étude par une comparaison avec les littératures orientales anciennes. Ultérieurement, l'encyclique « *Humani Generis* » a repris cette idée et admis le caractère populaire de nombreux récits bibliques, qui se réfèrent à d'antiques mythologies pour présenter la vérité religieuse. Il faut cependant avoir à l'esprit que dans ces circonstances, les éléments symboliques ou mythiques ont été utilisés par l'hagiographe, mais en prenant la précaution de les débarrasser de tout élément païen inconciliable avec la vérité d'un Dieu transcendant. Le Concile Vatican II reprendra cette même idée dans « *Dei Verbum* » (n. 12) : « Pour comprendre exactement ce que l'Auteur sacré a voulu affirmer dans son texte, il faut tenir compte, soit des modes habituels et originels de compréhension, d'expression et de narration en vigueur du temps de

l'hagiographe, soit de ceux qui étaient alors en usage ici et là dans les rapports humains. »

3) Dans le dialogue entre la science et la foi, il ne faut pas oublier l'entremise de la philosophie. Le concept même de création est essentiellement philosophique, car il implique une dépendance fondamentale de tout le réel au Dieu créateur, bien distinct de cette réalité. Le concept de création se trouve considéré, soit dans le début de toute chose, (*creatio ex nihilo*), soit dans la conservation des choses créées (*creatio continua*).

Tout ce qui n'est pas Dieu a été créé par lui, parce que voulu par lui. Saint Augustin affirme : « Dieu ne fut pas contraint par la nécessité de créer tout ce qu'il a créé : il a créé tout ce qu'il avait toujours voulu créer » (cf. Schönborn). Il y a donc un commencement de la réalité créée qui coïncide avec le commencement des temps. Mais le rapport avec le Dieu créateur ne s'achève pas avec le début de toute chose, car il s'étend à toute la durée de l'univers. Il y a une dépendance fondamentale du créé au Dieu créateur, ce qui implique une extension dans le temps de l'acte créateur de Dieu, à savoir le maintien de la réalité créée. Cette vérité est affirmée dans la Bible, mais c'est un concept auquel peut également parvenir la raison humaine, c'est-à-dire une saine philosophie.

L'évolution de l'homme

Les données

L'évolution de l'homme s'inscrit dans l'évolution des êtres vivants, dont elle constitue un événement relativement récent, mais d'une importance majeure pour la planète Terre. Si l'on observe la séquence des êtres vivants, on remarque que parmi les différentes voies prises par l'évolution il en ressort une, dans un passé de quatre ou trois millions d'années, qui conduira à une espèce très particulière, en raison d'un élément extra-biologique qui la caractérise : la culture. Mais quelles sont les données fournies aujourd'hui par la science à propos de l'évolution de l'homme ?

Il y a d'abord des analogies évidentes avec les signes anthropomorphes – morphologiques, physiologiques, biochimiques – qui conduisent à suggérer une certaine parenté de phylum, à

savoir une ascendance commune plus ou moins lointaine. Dans un certain sens, nous sommes faits du même « tissu », qui est du reste celui de tous les êtres vivants appartenant au règne animal. Les ressemblances n'excluent pas les différences biologiques, ni surtout l'élément nouveau qui caractérise l'homme : la culture.

Au plan paléontologique, l'histoire des primates apporte des informations très intéressantes, qui se sont sensiblement enrichies en un siècle et demi, depuis la découverte en 1856 de l'homme de Néanderthal. Il y a quelques millions d'années ont existé des primates que l'on ne retrouve plus aujourd'hui, mais qui pourraient revendiquer une certaine relation de phylum avec l'homme. Il y a quatre ou trois millions d'années vivaient en Afrique des primates qui pratiquaient déjà une marche bipède, utilisaient leur main pour saisir des objets ou se défendre contre d'autres animaux, mais avaient un cerveau peu développé (400-500 cm³) : ce sont les australopithèques, que nous connaissons sous leur forme primitive il y a 3 500 000 d'années, et sous leurs formes plus élancées et plus résistantes depuis trois à deux millions d'années jusqu'à un million d'années dans le passé.

En Afrique, il y a deux millions d'années, coexistait avec les australopithèques un hominidé plus évolué : « homo habilis », d'une nature que beaucoup d'auteurs considèrent comme humaine en raison de sa plus grande capacité crânienne (de 650 à 800 cm³), du développement des zones de l'encéphale liées au langage, et surtout de son aptitude non seulement à fabriquer des outils (industrie olduvienne), mais aussi d'organiser son territoire par des habitats, même provisoires. On retrouve ensuite des formes beaucoup plus évoluées : c'est la période de l'« homo erectus », qui se développa en Afrique, Europe et Asie sur une longue période de temps, jusqu'à environ 150 à 200 000 ans dans le passé, lorsqu'apparurent les premiers représentants de l'« homo sapiens » (dans sa forme primitive et néanderthaliennne), précédant eux-mêmes l'homme moderne (« homo sapiens sapiens»). Cette dernière forme se retrouve depuis 30 000 ans sur tous les continents.

Au cours de la longue période qui s'étend de l'« homo habilis » jusqu'à la forme humaine moderne, la capacité crânienne s'accroît, différents caractères du visage se modifient, les manifestations de la culture progressent par la technologie (avec

l'industrie des bifaces et des éclats), par l'organisation du territoire, et plus récemment par les pratiques funéraires et par l'art, qui accompagnent l'histoire de l'évolution de l'homme.

Une dernière remarque : l'évolution de l'homme, sous ses aspects morphologiques, a tendance à se ralentir avec le temps, alors qu'au contraire les manifestations culturelles s'accroissent et connaissent leur plus grand développement lorsqu'est atteinte la forme moderne.

Les interprétations et les hypothèses

La biologie moléculaire et l'étude des fossiles suggèrent une parenté entre l'homme et les primates non humains qui ont vécu à une époque lointaine. En particulier la paléanthropologie admet une connexion entre l'« homo habilis » et les formes plus anciennes de l'australopithèque, comme par exemple l'australopithèque primitif d'il y a 3 500 000 ans, ou bien avec un ancêtre commun à l'homme et à l'australopithèque primitif. Une certaine continuité entre les formes préhumaines et humaines est surtout mise *en* évidence par référence au bipédisme, mais il existe aussi des éléments de discontinuité. Ces éléments peuvent se trouver principalement dans le psychisme et les manifestations de la culture. Il y a aussi au plan structurel un accroissement sensible du volume de l'encéphale chez l'« homo habilis », mais la discontinuité apparaît surtout dans les premières manifestations culturelles que constitue l'industrie lithique, c'est-à-dire les outils fabriqués intentionnellement, comme aussi dans l'organisation du territoire et, plus tard, dans la maîtrise du feu et dans la pratique de la sépulture. Dans ces activités apparaissent des capacités d'abstraction, créatives et symboliques, qui correspondent à un certain projet élaboré par l'esprit humain et constituant donc, selon l'interprétation de nombreux chercheurs, une véritable transcendance dans l'évolution (Teilhard de Chardin, Dobzhansky, Ayala, etc...).

Il faut néanmoins reconnaître qu'un sujet de discussion à cet égard concerne la détermination du moment où le seuil de l'humain a été atteint. Généralement, les chercheurs reconnaissent déjà à l'« homo habilis » un niveau humain, mais il y a également des auteurs qui contestent cette façon de voir, et tendent à ne reconnaître la présence humaine qu'à une

époque beaucoup plus récente, par exemple lorsque sont apparues les premières sépultures. Par contre, il y a un accord général sur l'unicité de l'espèce humaine qui se rattache à une souche unique et à un berceau unique, localisées sur le continent africain (monophylum).

Toutefois, en ce qui concerne la formation de l'homme moderne (« homo sapiens sapiens »), quelques auteurs le rattachent aux formes d'« homo erectus » sur divers continents, d'autres le font dériver de l'« erectus » d'Afrique, à partir de laquelle il se serait répandu, il y a environ 100 000 ans, en Europe et en Asie.

S'accorderaient également à cette seconde hypothèse les études de biologie moléculaire basées sur le polymorphisme de l'ADN mitochondrial (qui se transmet par les femmes) dans les populations actuelles. Celles-ci seraient reliées à une « femme africaine ancestrale » (appelée improprement Ève) qui remonterait à 200 000 ans ou, selon les études récentes, à une époque encore plus lointaine (jusqu'à 500 000 ans). Mais ce genre d'approche est partiel, et les dates données par l'« horloge moléculaire » sont plutôt imprécises.

Les mécanismes qui ont conduit à l'évolution de l'homme demeurent difficiles à expliquer. On peut admettre les causes et les facteurs généralement invoqués dans l'évolution des espèces, à savoir les changements au niveau génétique (les mutations) et les pressions sélectives exercées par l'environnement qui, dans le cours de l'évolution, s'est modifié sensiblement par le climat, avec des répercussions sur l'ensemble de l'écosystème. Mais on peut se demander ceci : tout est-il advenu par pur hasard, ou bien l'évolution a-t-elle progressé selon des voies préférentielles ou des principes de la nature encore inconnus au sein desquels ont opéré des événements accidentels? En d'autres termes, l'évolution s'est-elle réalisée selon un dessein et a-t-elle suivi des directions spécifiques à l'évolution, ou alors tout est-il la conséquence du pur hasard? Dans le cas d'une évolution régie uniquement par des facteurs fortuits, le temps relativement bref au cours duquel est apparu le processus d'humanisation, et en particulier la cérébralisation, pose problème. Dans tous les cas il faut se rappeler que, selon de nombreux chercheurs, la culture de l'homme peut avoir représenté en soi un facteur d'accélération de l'évolution humaine.

La doctrine catholique sur l'origine de l'homme

Les origines selon la Bible

Le concept d'évolution tel que nous le concevons est totalement étranger à l'esprit de l'écrivain sacré. La création du monde s'inscrit dans la conception du ciel et de la terre que l'on avait à l'époque où le texte sacré a été écrit. Le but du récit de la création du monde et de l'homme est essentiellement religieux. « L'un des buts principaux de l'histoire biblique des origines et du chapitre 1 de la Genèse », a fait remarquer Renkens, « est de montrer à Israël que son libérateur est le Créateur du ciel et de la terre, le Dieu universel du monde et de l'humanité ». On passe ainsi du Dieu libérateur au Dieu créateur.

L'expression « Au commencement Dieu créa... » signifie qu'avant la création rien n'existait, et que Dieu a provoqué l'existence de tout être du ciel et de la terre sans avoir besoin de rien, mais par un signe de sa parole. Toutefois le texte biblique raconte la création en recourant à des images et à des allégories qui se rattachent aux récits mythiques de l'époque. « L'analyse littéraire des pages bibliques sur la création a montré qu'au-delà de leur formulation dans un style historico-narratif, elles appartiennent à un genre littéraire scientifique. Ce sont des textes qui expriment sous forme narrative et symbolique les dimensions fondamentales permanentes de la réalité humaine et cosmique » (Ravasi).

Comme on le sait, deux rédactions de l'histoire de la création dans le texte biblique ont été admises. La rédaction la plus ancienne (source jahviste), qui remonte au IX^e-VIII^e siècle J.-C. (ch. 2, 4b-3,24), utilise les anthropomorphismes, comme pour la création de l'homme, et a recours à des récits allégoriques pour la création de la femme et pour le péché originel. Dieu est représenté comme un potier qui modèle une forme humaine avec de l'argile, et souffle dans ses narines une haleine de vie : le corps devient alors un être vivant. Haleine de vie signifie force vitale qui anime l'être dans son ensemble et le fait homme, dans toute sa plénitude corporelle et spirituelle. La femme prend naissance à partir d'une côte de l'homme, et le péché originel est présenté comme une désobéissance à l'ordre

de Dieu de ne pas manger les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

L'autre rédaction de l'histoire de la création (source sacerdotale) (ch. 1-2,4a) remonte au VI^e-V^e siècle avant J.-C. (au temps de l'exil, ou après l'exil). Grâce à la puissance de sa parole Dieu, en l'espace de six jours, crée tout de ce qui existe, hors l'homme : la terre, la mer et le ciel vus selon la conception de l'époque; et enfin créé l'homme (Adam : l'homme au sens collectif, c'est-à-dire l'humanité), le crée homme et femme, à son image et à sa ressemblance. Dieu confie la création à l'homme qui devient le représentant du Dieu créateur sur terre, et qui a donc la mission de dominer les animaux et toute la terre, et d'administrer la création.

La première rédaction, plutôt que de raconter la création de l'univers, se présente comme une réflexion sur la condition humaine, et en particulier sur la réalité du mal, qui toutefois n'a pas été voulue par Dieu ; la seconde, en affirmant un indiscutable monothéisme, place l'homme au sommet de la création.

Les vérités essentielles

On peut tirer des deux rédactions quelques vérités essentielles :

- l'univers tout entier est l'œuvre d'un Dieu créateur, distinct du monde ;
- l'homme, quasi-couronnement de la création, l'est par une intervention spécifique de Dieu, qui l'a créé à son image et à sa ressemblance. Il en découle que l'homme porte en lui-même une transcendance vis-à-vis des autres créatures ;
- il existe une égalité et une dignité fondamentales de l'homme et de la femme, et la sexualité est considérée comme une complémentarité et une intégration de l'homme et de la femme ;
 - tous les hommes sont de même nature, parce qu'ils ont une même origine et ont été créés dans le même but ;
 - l'homme est appelé à avoir un rapport d'amitié particulier avec Dieu ;
 - Dès l'origine, l'homme a fait l'expérience du péché par un

mauvais usage de la liberté et le péché, comme le montrent les vicissitudes successives racontées dans la Genèse, a des conséquences désastreuses et de portée universelle pour l'humanité; celle-ci est entraînée toute entière, non seulement dans la finitude et dans l'imperfection, mais aussi dans l'expérience du péché et dans la divergence avec le modèle d'origine qui selon la doctrine paulinienne, s'identifie à Jésus-Christ. A ce propos, on peut noter que c'est justement de la référence au Christ que découle le véritable sens de la doctrine catholique sur les origines et la signification de l'homme : c'est en lui et pour lui que toute la réalité a été créée par Dieu (cf. Colossiens 1,16), et par lui l'homme est libéré de la corruption du péché et de la mort dans laquelle il se trouve, et retrouve le dessein originel du Dieu créateur.

Au plan théologique restent ouverts quelques problèmes relatifs au statut initial de l'homme, à la nature du péché originel (cause et effet) et à ses conséquences, au monogénisme, problèmes sur lesquels s'est développée la réflexion des théologiens, sans aboutir à des conclusions qui soient définitivement établies par le magistère de l'Église. En ce qui concerne l'enseignement de saint Paul sur le péché originel, (Romains, V), on peut remarquer qu'il découle clairement des textes de la Genèse, et a surtout pour but de mettre en relief le rôle central du Christ et l'universalité du salut, en relation avec l'universalité du genre humain et avec la solidarité qui le lie, même dans le mal, au premier homme et le rend avide de salut. En général, on peut en dire autant des thèses développées jusqu'à ce jour par le magistère de l'Église.

Ce qu'il faut admettre pour concilier la théorie de l'évolution et la foi chrétienne

Les points essentiels de la doctrine qui vient d'être rappelée doivent être fermement défendus par le catholique, indépendamment de ce qu'il peut penser sur les modalités selon lesquelles la réalité vient de Dieu, et sur son développement dans le temps. Cela dit, on peut se poser cette question : que doit défendre fermement un croyant pour admettre la théorie de l'évolution sans altérer sa foi? Il semble possible d'y répondre à partir des points suivants :

« Toute la réalité a été créée par un Dieu transcendant et personnel »

Tout ce qui n'est pas Dieu a été créé, y compris la matière ; c'est essentiellement un bien en ce sens que cela a été voulu par Dieu qui a agi librement et non par nécessité (Schönborn). L'« évolution implique la création », ce qui constitue un rapport de dépendance radical à Dieu, non seulement au début des choses créées, mais aussi pour leur pérennité. « Dieu a créé un monde évolutif non seulement à ses origines, mais aussi au cours de son développement (Schoonenberg). L'activité créatrice de Dieu est immanente pour ce qu'il a créé, et en même temps transcendante. » Il ne supplée pas aux déficiences de ce qui est inférieur, mais conduit le monde à se réaliser, de telle sorte que les formes supérieures émergent et se concrétisent à partir de ce qui est inférieur » (Schoonenberg). L'activité de Dieu créateur fait donc exister les choses avec leur essence et leurs lois propres.

Pour l'être créé, exister veut dire se maintenir toujours sous la tutelle divine. « Il ne s'agit donc pas d'une évolution créatrice, mais d'une création qui ne s'exprime complètement que par la voie de l'évolution » (Nicolas). Avec cet éclairage, « la création », comme l'a fait observer Teilhard de Chardin, « est un acte coextensif à toute la durée de l'univers ». Le même auteur affirme :

« Là où Dieu agit, il nous est toujours possible (en restant à un certain niveau) de ne pas décider si oui ou non c'est l'œuvre de la nature... la cause première ne se confond pas avec ses effets : Dieu agit sur la nature individuelle et sur l'évolution collective. A vrai dire, Dieu ne fait pas les choses. Il fait que les choses se fassent. » Souvenons-nous à ce propos de ce qu'a déclaré Jean-Paul II dans un symposium sur « la foi chrétienne et la théorie de l'évolution » :

« Une foi en la création correctement comprise et un enseignement sur l'évolution correctement entendu ne créent pas d'obstacle... De fait, l'évolution présuppose la création; la création se conçoit à la lumière de l'évolution comme un événement qui perdure dans le temps – comme une " création continue " – et par lequel Dieu est perçu par les croyants comme créateur du ciel et de la terre. »

« L'évolution cosmique et l'évolution biologique se déroulent selon un dessein supérieur »

Elles correspondent à un projet de Dieu, quelle que soit la manière dont il se réalise, peut-être même par des événements aléatoires extrêmement improbables, mais que Dieu a prévus dans le cadre de possibilités, de lois ou de principes d'ordre inhérents à la matière. Dans un tel dessein, l'homme apparaît comme le point culminant de l'évolution.

« L'homme dispose d'une transcendance par rapport aux autres créatures, en raison du principe spirituel qui le caractérise »

Ce principe en tant que tel ne peut dériver d'autres êtres créés selon l'ordre matériel, mais implique un concours particulier de Dieu créateur. Fogazzaro, en défendant les théories évolutionnistes, avait déclaré : « Nous ne descendons pas des animaux, mais nous montons à partir d'eux. » « La transcendance de l'homme » – a remarqué Molinari –, « ne réside pas dans son ascendance variée, mais dans son émergence de la création comme don supérieur de Dieu. La supériorité de l'homme ne réside pas dans les caractéristiques de ses origines, mais dans la perfection de son destin ». C'est pourquoi tous les hommes ont la même nature et la même dignité, en liaison avec leur origine commune.

Quelques problèmes philosophiques et théologiques en relation avec la théorie de l'évolution

Dans le concept de l'évolution se posent quelques problèmes ou difficultés d'ordre philosophique et théologique qui méritent d'être approfondis, avec la prudence nécessaire pour ne pas s'éloigner du magistère officiel de l'Église. Nous voulons néanmoins les évoquer, conscients qu'ils mériteraient une approche spécifique, pour laquelle les textes cités pourraient s'avérer utiles.

Le passage de la forme non humaine à la forme humaine

Comment ce passage doit-il être interprété ? À quel stade l'évolution ? S'il est à exclure qu'un être vraiment humain puisse émerger dans sa totalité d'ancêtres animaux par simple évolution biologique, il faut admettre une intervention spécifique du Dieu créateur dans l'apparition de l'homme. Cela se vérifie aussi, du reste, pour tout être humain engendré, car celui-ci n'est pas dans sa totalité le produit de ses parents, mais implique un concours spécifique de Dieu créateur, parce que le principe spirituel ne peut venir des parents. Il y a une certaine analogie entre cette spiritualisation dans le processus héréditaire et l'hominisation dans le processus évolutif. Pour la « spiritualisation », il s'agit d'une intervention du Dieu créateur au moment où se concrétise l'organisation d'une forme vivante comportant le caractère de la vie humaine. C'est une forme de connexion nécessaire, par la volonté de Dieu créateur, entre l'aptitude de la structure à la vie humaine et le concours divin qui crée l'âme, même s'il n'est pas indispensable de penser que « Dieu doit intervenir de toute urgence pour créer une âme dès que par génération est né un corps humain » (Auer). Dans la génération humaine se réalise quelque chose de supérieur à la dimension biologique, parce que la Dieu créateur le veut ainsi, au-delà du rôle accessoire des parents. Pour l'« hominisation », on remarquera que quelque chose d'analogue peut être vérifié : il y a eu une intervention spécifique de Dieu dans un être vivant, voulue par le Dieu créateur et orientée par lui vers une vie humaine, même si cela s'est fait par des voies secondaires. Nicolas a noté : « L'être animal arrive à l'état de crise qui rend nécessaire sa mutation et fait apparaître en lui un être nouveau. »

De ce point de vue, lorsqu'au terme des mutations biologiques se constitue une organisation cérébrale qui permette la vie humaine, il y aurait simultanément une intervention spécifique de Dieu voulue par Dieu lui-même qui, dotant l'être d'un principe spirituel, en ferait un homme. Si alors le principe de l'évolution est considéré comme un seul acte divin qui embrasse toutes les formes de la nature pour les créer et les faire agir, l'acte par lequel Dieu crée l'âme humaine et donne

l'existence au premier homme peut être considéré comme « celui qui donne à tout ce qui précède son sens et son couronnement ». Non pas par un déterminisme inéluctable, mais par un dessein de Dieu (Nicolas).

C'est ainsi que l'homme est à la fois le fruit de l'évolution biologique et d'un concours créateur particulier de Dieu : c'est une créature de Dieu en vertu de son essence physique commune aux autres êtres, et du principe spirituel qui le fait image de Dieu. Cette conception de l'évolution, ouverte à la transcendance, ne peut être exclue par la science, parce que les notions de créature, de créateur et d'esprit n'entrent pas dans le domaine de la science ; elle ne peut non plus être simultanément exclue du texte sacré et de la foi, même si quelques problèmes peuvent rester pendants.

Le monogénisme

Étroitement lié au problème qui vient d'être évoqué se présente celui du « monogénisme ». S'il est vrai que, dans les conceptions actuelles de la science, la descendance de l'humanité à partir d'un couple unique apparaît improbable, il n'en est pas moins vrai que cette descendance à partir d'un couple unique ne semble pas se trouver explicitement dans le texte sacré. La connexion, reconnue nécessaire par la tradition, entre le monogénisme et le péché originel, comme d'ailleurs entre le monogénisme et l'universalité du salut, ne semble pas être une affirmation directe de la Sainte Écriture (Baumgartner). Selon Haag, « il conviendrait de distinguer, d'une part l'historicité de l'irruption du péché dans l'humanité, d'autre part l'historicité du détail du récit du Paradis Terrestre (y compris d'Adam et Ève comme souche de toute l'humanité). La doctrine biblique et ecclésiastique de la Rédemption ne semblerait que revendiquer que la première et non la seconde historicité ».

Certains auteurs suggèrent d'interpréter Adam comme une personnalité collective, représentative de toute l'humanité, solidaire dans le péché, et qui attend le salut de la nouvelle solidarité réalisée par le Christ, chef de l'humanité rachetée. Il faut se souvenir à ce propos d'un passage bien connu de l'encyclique « Humani Generis » (1950). Pie XII affirme que même dans une hypothèse évolutionniste on doit retenir que « la création

spécifique de l'âme est l'œuvre de Dieu et ajoute : « toutefois, lorsqu'il s'agit de polygénisme, les enfants de l'Église ne jouissent pas entièrement de la même liberté... car les fidèles ne peuvent adhérer aux opinions qu'enseignent certains convaincus : selon eux, après Adam, ont existé sur notre terre de véritables hommes qui ne sont pas issus par génération naturelle de lui, l'ancêtre de tous les hommes; mais Adam symbolise un ensemble d'ancêtre multiples ; dans l'immédiat on ne voit en aucune manière comment ces affirmations pourraient s'accorder avec ce que nous enseignent les sources de la Révélation et des actes du magistère de l'Église sur le péché originel, qui provient d'un péché vraiment commis individuellement et personnellement par Adam et Ève et qui, transmis par hérédité à tous, est attaché à chaque homme comme son propre péché ».

Selon de nombreux théologiens toutefois, ces affirmations ne constituent pas à proprement parler une condamnation du polygénisme. De Fraine fait remarquer : « la limitation de la liberté en matière de monogénisme et de polygénisme ne semble pas nécessairement irrévocable. L'ignorance qui empêche de voir objectivement " comment "le polygénisme peut se concilier avec la Révélation n'est pas obligatoirement définitive. Il est possible (nous ne disons pas probable, ni certain) qu'avec le temps, la vraisemblance objective de cette réconciliation, par exemple sous la forme d'un monophylétisme relativement atténué, puisse apparaître. » Le problème du monogénisme au sens strict, lié à la conception non encore définie du péché originel (nature et transmission) sous certains aspects, peut être considéré comme ouvert du point de vue théologique.

L'état initial de l'homme et les conséquences du péché originel

L'interprétation de « l'état initial de l'homme et des conséquences du péché originel » est encore l'objet de débats théologiques. Cependant, on tend de plus en plus à considérer la mort comme un phénomène biologique commun à toutes les espèces vivantes, et non comme une conséquence directe et exclusive du péché. La corruption et la fin des choses, y compris la mort de l'homme, sont liées à l'existence d'être imparfaits et éphémères. On voit plutôt une relation entre le

un monde accompli depuis son origine » (Nicolas). Et Teilhard de Chardin a dit : « Un Dieu qui fait naître, au sein de toute chose, les achèvements successifs de son oeuvre : cette action créatrice n'est pas moins essentielle, ni moins universelle, ni surtout moins profonde. »

A la vérité, il faut avouer que de nombreux aspects et problèmes théologiques et philosophiques restent à éclaircir, en particulier ceux qui se rapportent au monogénisme et au péché originel ; comme sont aussi encore obscurs quelques aspects du processus de l'évolution (en particulier le passage de la forme non humaine à l'homme, le phénomène relativement rapide de la cérébralisation, l'explication d'axes particuliers d'évolution). Mais il convient de souligner que la véritable alternative n'est pas entre évolution et création, mais plutôt entre une vision du monde en évolution, subordonnée à un Dieu transcendant et créateur selon son dessein, et une vision d'un monde en évolution autosuffisant, capable de se créer et de se transformer par une sorte de puissance et d'intelligence immanente, en bref entre une vision athée et une vision religieuse de la réalité. C'est pourquoi une vision de la réalité du point de vue de la science n'est pas en jeu.

Reconnaître Dieu au sein de l'évolution de l'univers et comme référence absolue pour l'évolution humaine est une attitude cohérente avec l'action de Dieu, qui se sert souvent des causes secondaires pour son dessein, et beaucoup plus exaltante que de s'en remettre au hasard pour toute chose; par-dessus tout, cette attitude autorise à regarder devant soi, vers l'avenir, avec le sens de la responsabilité et de la confiance, à travailler pour le futur, pour les buts ultimes de l'histoire qui sont pour nous croyants un don de Dieu, mais qui doivent néanmoins être préparés par l'oeuvre consciente de l'homme.

Mgr Firenze Facchini, professeur ordinaire d'anthropologie à l'université de Bologne; vicaire épiscopal pour l'université et l'école de l'archidiocèse de Bologne.

Traduit de l'italien
par Yves LEDOUX

Prochain numéro : mai-juin 1996 *Le baptême de Clovis*

LE CREDO

La confession de la foi 11976/1)

a Jésus, né du Père avant tous les siècles» (1977/1)

a Né de la Vierge Marie n (1978/1) a Il a pris chair et s'est fait homme. (1979/1)

La passion 11980/11

a Descendu aux enfers. (1981/1) «Il est ressuscité. (1982/1)

a Il est monté aux cieux. 11983/3) «Il est assis à la droite du Père. 11984/11

«Le jugement dernier (1985/11 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 11991/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver 11977/3) L'eucharistie (1977/5) La pénitence (1978/5) Laics ou baptisés (1979/2) Le mariage (1979/5) Les prêtres 11981/61

La confirmation (1982/5) La réconciliation 11983/51

Le sacrement des malades (1984/5) Le sacrifice

Titres parus

L'ÉGUSE

Appartenir à l'Église (1976/51

Les communautés dans l'Église 11977/21

La loi dans l'Église 11978/3)

L'autorité de l'évêque (1990/5)

Former des prêtres (1990/5)

L'Église, une secte? 11991/2)

La papauté (1991/31

L'avenir du monde (1985/5-6)

LES RELIGIONS

NON

CHRETIENNES

Les religions de remplacement

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)

La fidélité 11976/3)

L'expérience

religieuse (1976/8)

Guérir et sauver 11977/31

La prière et la présence (1977/6)

La liturgie 11978/8)

PROCHAINS NUMÉROS

**Le péché et le salut
(1996/2)**

*La conversion
(1996/3)*

PHILOSOPHIE

La création 11976/3)

Au fond de la morale (1997/31

La cause de Dieu (1978/4)

Satan, a mystère d'iniquité. (1979/3)

Après la mort

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/71

Sciences, culture et foi (1983/41

Biologie et

morale (1984/61

Foi et

communication

SOCIÉTÉ

La justice 11978/2)

L'éducation chrétienne (1979/41

Aux sociétés ce

que dit l'Église

(1981/21

Le travail 11984/2)

Sainteté dans la civilisation 11987/5)

Foi et

communication

(1987/61 La famille

(1986/61

L'église dans la ville

(1990/5)

péché et l'aspect dramatique d'une éventuelle disparition de toute existence humaine (Grelot). Jésus lui-même, en raison de la solidarité qui le lie, selon le plan de Dieu, à l'expérience humaine, a partagé la mort et son aspect dramatique, mais pour la vaincre, pour lui-même et pour l'humanité.

Le finalisme

Un autre problème qui se rattache aussi bien à la philosophie qu'à la théologie peut être évoqué ici : le « finalisme », que l'on observe dans le processus évolutif. S'il faut admettre, selon la révélation, un dessein supérieur de Dieu dans la création, comment cela peut-il se concilier avec le processus de l'évolution, dont résultent soit des directions évolutives, soit des événements qui semblent déterminés par des facteurs aléatoires ? Du point de vue scientifique l'évolution apparaît comme un phénomène orienté, du moins dans quelques directions, et culminant sous la forme humaine. L'affirmation que « tout s'est développé par l'effet du hasard » voit son crédit s'amoindrir, même du point de vue scientifique. Recourir au hasard pour tout expliquer apparaît plutôt comme un aveu de l'ignorance humaine. Quelques auteurs admettent un « finalisme, mais seulement un finalisme apparent », excluant qu'une prédétermination ou même une orientation soit vraiment intrinsèque à la matière vivante. Au contraire l'impression que l'on a, même du point de vue scientifique, est qu'il y aurait un « finalisme réel », obtenu pour des raisons d'ordre physique ou biologique partiellement inconnues (lois physiques et chimiques, principes naturels, propriétés de la matière vivante que nous ignorons encore, influences de l'environnement) qui déterminent des voies préférentielles à l'intérieur desquelles agissent des circonstances accidentelles (le « hasard orienté » de Teilhard de Chardin pourrait s'interpréter ainsi) ou, à la limite, par l'entrelacement entre des événements génétiques aléatoires, spécialement des macromutations, et une sélection agissant sur des programmes biologiques qui se constituent peu à peu et conduisent à des structures plus organisées, réalisant également un dessein. C'est à se demander : « si dans cet univers, Dieu pourrait avoir " joué aux dés ", laissant la matière explorer ses diverses possibilités et en exploiter une seule ? Phénoménologiquement, le

monde serait le résultat de processus aléatoires ; phénoménologiquement, car en dernière analyse le processus et les résultats concrets de la cosmogenèse seraient prévus et voulus par l'intelligence divine » (Ruiz de la Peña).

À ce propos il faut rappeler des idées récentes en astrophysique, selon lesquelles les lois et les constantes physiques de la nature sont telles que la vie puisse exister à un certain moment et que puissent se développer des êtres vivants qui, de l'intérieur de l'univers, en réalisent l'observation (principe anthropique). Des variations minimales de quelques constantes physiques suffiraient pour que la vie ne soit plus possible sur notre planète. En développant cette réflexion sur le plan philosophique, on pourrait dire que l'univers a été créé en fonction d'une projet, à savoir que l'homme puisse y apparaître. De toutes manières, dans la vision chrétienne, toute la réalité non seulement vient du Dieu créateur, mais tend vers Dieu et existe pour lui. C'est le Christ lui-même – selon la doctrine paulinienne – qui est le grand synthétiseur de toute la création, depuis le début de toutes choses jusqu'à leur développement et à la fin de toute la création et de l'histoire du monde. Comme on le sait, la pensée de Teilhard de Chardin inspire cette conception quand il situe au point « oméga » la conclusion de toute évolution.

Remarques en guise de conclusion

Rahner a fait remarquer que la conviction théologique selon laquelle la théorie de l'évolution n'est pas en contradiction avec les données de la Révélation reste exacte, même si cette théorie se révélait fautive par la suite. Alszeghy et Flick ont un point de vue analogue : « si un jour la science abandonnait l'évolution, cela ne changerait rien pour la théologie. Il en resterait toujours un enrichissement de l'intelligence et de la foi, provoqué par la rencontre avec l'évolutionnisme ». Comme l'a observé Nicolas, « ni la vraie notion de création, qu'elle soit chrétienne ou simplement métaphysique, ni celle de nature ou de causalité ne s'opposent de quelque manière que ce soit à la théorie de l'évolution ». Du reste, « un monde en évolution avec sa potentialité, son incomplétude, sa dépendance et sa précarité renvoie à un Absolu transcendant avec encore plus de force que ne le ferait