

revue
catholique
internationale



communio

Le Christ, icône du Dieu invisible

« Celui qui m'a vu, a vu le Père »

Jean 14,9.

« La connaissance que les disciples ont reçue du Fils, de sa parole,
c'est la connaissance du Nom divin, et elle ne fait qu'un avec la reconnaissance
que Jésus vient du Père et qu'il a tout reçu de lui »

*Louis Bouyer, Le Fils éternel, Paris,
Le Cerf, 1974, p. 334.*

Ce détail d'une Ascension – le moment de la manifestation dans notre monde de l'union trinitaire elle-même – tente de montrer que le Christ ne peut et ne doit se voir comme tel que parce qu'il voit le Père, ou plutôt parce qu'il se fait la visibilité même du Père. Le Christ fait voir le Père, parce qu'il le voit et se voit en lui.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

Le Christ, icône du Dieu invisible

SOMMAIRE

Éditorial  8 Jean-Luc Marion: L'icône du Dieu invisible

Thème  Le Christ, icône du Dieu invisible

18 Vincent Holzer : Les états de la christologie au sortir de la période moderne – Lorsque le Christ demeure « seul »

C'est une tendance forte de la théologie moderne que d'analyser le mystère du Christ, personne unique unissant les deux natures, humaine et divine, en considérant uniquement cette unité dans les limites de cette personne (ou hypostase). Ce qui conduit soit à une analyse en termes d'être, fini et/ou infini (par exemple chez Rahner), soit en termes psychologiques (l'action, la volonté, par exemple chez Blondel). Or l'unité de la personne du Christ se définit par son union au Père (voir Jean), dans une communion de volontés. L'horizon du Christ ne se restreint pas à une "christologie" étroite (terme assez récent), mais à l'intrigue complète (Esprit aussi) de la Trinité.

33 Maxime Deurbergue : *Historia* et visibilité du Christ dans les images au concile de Nicée II

Certains passages parfois oubliés du concile de Nicée II montrent qu'à côté d'une approche qui privilégie la théologie de la nature et de l'hypostase, le concile envisage aussi la dépendance mutuelle entre les images et le récit évangélique : il permet ainsi de mieux comprendre la manière dont le Dieu invisible s'expose à nos yeux .

45 David Vopřada : La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l'invisible

Deux Pères de l'Église du quatrième siècle, Cyrille de Jérusalem et Ambroise de Milan, usant de la méthode mystagogique, conduisent le fidèle du texte littéral aux données invisibles qui y sont cachées. Ils font passer du visible à la saisie de l'invisible, c'est-à-dire du mystère du Christ.

58 Tibor Görföl : Tous à la même image – Le Christ-icône et transformation de l'homme chez les Pères de l'Église

À travers les débats entre Grégoire de Nazianze et Eunome, ainsi que dans la réception d'Origène chez Athanase, on entrevoit une christologie qui a approfondi la nature de cette iconicité du Christ et on peut repenser ce qu'Irénée appelle théosis comme christificatio. La christologie patristique qui rend compte du Christ "icône du Dieu invisible" doit permettre de mieux saisir notre visibilité.

72 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz : « Qui me voit, voit le Père » – Remarques sur la phénoménologie de la vision

Comment peut-on voir l'invisible ? Ce paradoxe conduit d'abord à s'interroger sur ce que voir veut dire. S'agit-il d'atteindre l'objectif décidé d'avance

par l'intentionnalité d'une visée antérieure ou, au contraire, de laisser surgir ce qui se donne à voir ? Or ce qui se donne à voir déborde souvent, peut-être toujours, ce que le regard prévoit. En sorte que (surtout si l'on considère les avancées de la phénoménologie récente) c'est dans le désert de l'intentionnalité que l'on voit le mieux – l'invisible.

82 Dan Arbib : D'une révélation qui serait juive – À propos de *Ce que sait la foi*, de Vincent Carraud

Quant à la Révélation, la différence entre judaïsme et christianisme reste fondamentale : le christianisme revient toujours à l'Événement de la révélation, par-delà les textes qui en sont les dépôts ou les retombées, toujours à transcender en direction de l'Événement, c'est-à-dire vers le Christ. Le judaïsme n'appelle de son côté aucun mouvement de dépassement du texte vers l'événement de la donation, et de la donation vers le donateur : il s'en tient au don donné. La Loi et son interprétation infinie constituent le lieu de la Révélation, sans manifestation (hypostatique) sinon sa mise en œuvre par le juif fidèle.

90 Christoph Dohmen : « Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (Exode 20, 22) – Sur la visibilité de la révélation

Dans la présentation de la révélation dans l'Ancien Testament, particulièrement dans le Livre de l'Exode, le visuel est généralement considéré comme secondaire par rapport au langage et à la Parole. Cependant les textes montrent clairement que le visuel est une fonction importante pour la révélation. En effet le phénomène de la vision révèle la structure de la révélation dans la mesure où la vision se produit dans le sujet, celui qui voit.

101 Michel Quesnel : Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité

L'examen des formes grecques du Nouveau Testament comme de la Septante montre que, dès la tradition chrétienne la plus ancienne, s'y inscrit la possibilité de considérer Jésus comme Dieu. La Septante utilise le même verbe pour décrire les occasions au cours desquelles Dieu lui-même se fit voir. Néanmoins, dans le Nouveau Testament, le passage par des témoins impliqués reste nécessaire.

Signet

113 Régis Burnet et Geert Van Oyen : 250 ans après Lessing, où en est-on de la recherche sur Jésus ?

Cette rétrospective parcourt les différents stades de la recherche sur Jésus : des prétentions positivistes à dégager un Jésus de l'histoire « objectif », jusqu'à l'évidence que la subjectivité de l'interprète interdit une telle conception, on s'aperçoit aujourd'hui que dans une approche historique, le théologien a sa place : on ne peut éviter la question du sens du message de Jésus sur Dieu.

Nous remercions Alix Janique, Françoise Brague et Paul-Victor Desarbres pour leur aimable concours comme traducteurs

SUMMARY

Editorial  8 Jean-Luc Marion : The icon of the invisible God

Thème  Christ, icon of the invisible God

18 Vincent Holzer: The states of Christology at the end of the modern period – When Christ remains “alone”

It is a strong tendency in modern theology to analyze the mystery of Christ, the unique person uniting the two natures, human and divine, by considering this unity only within the limits of this person (or hypostasis). This leads either to an analysis in terms of being, finite and/or infinite (e.g. Rahner), or in psychological terms (action, will, e.g. Blondel). However, regarding to the New testament (mostly in the Gospel according to John) the unity of the person of Christ is defined by his union with the Father in a communion of wills. The horizon of Christ should not be restricted to a narrow “christology” (a rather recent term), but to the complete plot (also Spirit) of the Trinity.

33 Maxime Deurbergue: *Historia* and visibility of Christ in the images at the Council of Nicaea II

It is sometimes forgotten that some texts of the Council of Nicaea II show that, besides an approach that privileges the theology of nature and hypostasis, the Council also consider the mutual dependence between the images and the gospel narrative: it thus allows a better understanding of the way the invisible God exposes himself to our eyes.

45 David Vopřada: Patristic liturgy and catechesis as a passage from the visible to the invisible

Two Fathers of the Church of the fourth century, Cyril of Jerusalem and Ambrose of Milan, using the mystagogical method, lead the faithful from the literal text to the invisible data that are hidden in it. In so doing, they allow the faithful to the grasp from the visible of the invisible, that is, to the mystery of Christ.

58 Tibor Görföl: All in the same image – The Christ-icon and the transformation of man in the Fathers of the Church

Through the debates between Gregory of Nazianzus and Eunomius, the reception of Origen by Athanasius, we glimpse a theology of Christ that has deepened the nature of his iconicity and we can rethink what Irenaeus calls theosis as christificatio. The patristic approach, which gives an account of Christ as an “icon of the invisible God”, should allow us to better grasp our own visibility.

72 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: “He who sees me, sees the Father” – Notes on the phenomenology of vision

How can we see the invisible? This paradox leads us first of all to wonder what seeing means. Is it a question of reaching the objective decided in

advance by the intentionality of a previous aim or, on the contrary, of letting what is seen emerge as such and from itself? But what is given to be seen often, perhaps always, exceeds what the gaze foresees. So that (especially if we consider the advances of recent phenomenology) it is in the desert of intentionality that we see best – the invisible.

82 Dan Arbib: On a revelation that would be Jewish – About What Faith Knows, by Vincent Carraud

As for Revelation, the difference between Judaism and Christianity remains fundamental: Christianity always returns to the Event of Revelation, beyond the texts, which are its deposits or spin-offs, always to be transcended in the direction of the Event, that is to say, towards Christ. Judaism, for its part, does not call for any movement beyond the text towards the event of the gift, and from the gift towards the giver: it holds to the gift as textually given. The Law and its infinite interpretation constitute the locus of Revelation, without manifestation (hypostatic) except its implementation by the faithful Jew.

90 Christoph Dohmen: "You have seen that I have spoken to you from heaven" (Exodus 20:22) – On the visibility of revelation

In the presentation of revelation in the Old Testament, particularly in the Book of Exodus, the visual is generally considered secondary to language and the Word. However, the texts make it clear that the visual keeps an important function for revelation. Indeed, the phenomenon of vision reveals the structure of revelation insofar as vision occurs in the subject, the one who sees.

101 Michel Quesnel: The vocabulary of the apparitions of the risen Christ

An examination of the Greek forms of both the New Testament and the Septuagint shows that the possibility of seeing Jesus as God is present from the earliest Christian tradition. The Septuagint uses the same verb to describe the occasions on which God himself was seen. Nevertheless, in the New Testament, the passage through involved witnesses is still necessary.

Note

113 Régis Burnet and Geert Van Oyen: 250 years after Lessing, where is the research on Jesus?

This retrospective goes through the different stages of research on Jesus: from positivist pretensions to find an "objective" Jesus of history, to the evidence that the subjectivity of the interpreter forbids such a conception, we realize today that in a historical approach, the theologian has his place: we cannot avoid the question of the meaning of Jesus' message about God.

We thank Alix Janique, Françoise Brague and Paul-Victor Desarbres for their kind assistance as translators.

La foi chrétienne ne peut pas se dispenser de penser ce qu'elle croit – sauf à penser croire, s'imaginer croire, mais ne pas savoir ce qu'elle prétend croire. Et elle ne croit, n'a même à croire quoi que ce soit, qu'à partir du moment où elle admet (donc déjà comprend) que Jésus revendiqua le titre de Christ parce qu'il se présenta et se présente toujours comme le Fils du Père : « Je suis dans le Père et le Père est en moi. [...] Croyez-m'en : moi, je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jean* 14, 10-11). Le titre de Christ n'a de sens et de légitimité qu'en tant que le soutient l'évidence d'une telle filiation, proclamée par ceux mêmes qui s'en scandalisent. C'est même pour cela, pour cette connexion avec le Père, que Jésus se trouve condamné : « ...ils l'emmenèrent à leur Sanhédrin et dirent : "Si c'est toi le Christ, dis-le nous". Il leur dit : "Si je vous le dis, vous ne le croirez pas, et si je vous interroge, vous ne répondrez pas. Désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu [*Psaume* 110, 1]". Ils dirent tous : "C'est donc toi le Fils de Dieu !" Il leur déclara "Vous le dites vous-mêmes : c'est moi" » (*Luc* 22, 66-69). Le Christ s'identifie lui-même comme identique au Père. Autrement dit, son identité la plus propre consiste à s'identifier parfaitement au Père : « Les paroles que, moi, je vous dis, ce n'est pas de moi que je les dis. C'est le Père, qui demeure en moi, qui fait ses propres actions » (*Jean* 14, 10). Croire au Christ (donc concevoir quelque chose de lui) signifie donc penser cette identité comme identité à un autre (le Père) que lui-même (le Fils) – en d'autres termes penser une identité qui contredit radicalement ce que nous entendons habituellement par identité. Car, contrairement au principe métaphysique édictant que nulle chose ne peut être différente d'elle-même au même moment et sous le même rapport, dans le cas du Christ l'identité ne se résume pas à l'identité du soi à soi : l'identité à soi ne précède pas la relation de filiation au Père mais en découle, ou plutôt s'identifie à elle. Alors que pour nous l'inverse semble évident : nous nous identifions, nous pensons devoir nous identifier d'abord à et comme nous-mêmes (autonomie, authenticité, sincérité, etc.), pour, sur cette base, entrer éventuellement dans des relations diverses et facultatives (filiation, intersubjectivité, appartenance sociale, culturelle, etc.). L'opposition des deux ententes de l'identité, celle du Christ (en droit trinitaire) et celle de l'attitude naturelle (en fait métaphysique) ne saurait s'esquiver, malgré les efforts pathétiquement vains de la "théologie analytique" qui voudrait inscrire l'identité du Christ dans le cadre du principe d'identité. Cette opposition s'avère au contraire absolument cruciale, puisque c'est elle qui conduira à la condamnation du Christ en croix.

Le Christ, icône du Dieu invisible

Éditorial

Crucial pour concevoir le Christ, son mode d'identité (lui-même comme un autre, comme *d'abord* le Fils du Père) le devient, au second degré, pour concevoir en quoi il peut nous sauver. Ici joue à fond le principe que les Pères ont reconnu très tôt, quoique progressivement, contre le docétisme, la gnose et l'arianisme : rien n'est sauvé (de l'humanité des hommes) par Dieu, en l'occurrence par le Fils venu dans notre chair, sinon ce qui a été assumé par lui de cette même condition humaine. D'où (et nous n'avons pas à y revenir ici en détails) le développement de la grande doctrine des conciles œcuméniques : une seule personne porte deux natures, mais cette unique personne fait jouer en elle les deux volontés qui s'affrontent (dans notre cas, en situation de péché) ou bien convergent (dans le cas unique du Christ) pour faire parfaitement la volonté du Père – « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (*Matthieu* 6, 10)¹. Ainsi l'identité ontique (personne, hypostase de deux natures) se précise et s'accomplit en une identité des volontés – ou plutôt, selon Maxime le confesseur, des modes de volonté –, approfondissant ainsi la communion entre Dieu et l'homme dans l'acte du Christ, de l'identité ontique jusqu'à l'union de charité. Nous ne sommes sauvés que dans la mesure où nous pouvons, par « l'Esprit qui est répandu dans nos cœurs » (*Romains* 5, 5), accomplir la même communion de charité que celle accomplie par le Christ. Car ainsi nous nous identifions, comme lui, par et à partir du Père : « Et parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie "Abba" ! Père ! De sorte que tu n'es plus esclave, mais fils, et si tu es fils, tu es aussi héritier de par Dieu » (*Galates* 4, 6-7, voir *Romains* 8, 15).

Il y a plus, ou plutôt – parce que rien ne saurait être plus grand – il y a une autre manière de vérifier cette identité par communion. En effet, juste avant le passage de *Jean* (14, 10-11) où Jésus assume son identité de Christ comme l'identité du Fils au Père, il assure à Philippe qui lui demandait qu'on « lui montre le Père et cela suffit » (14, 8), que « celui qui [le] voit voit le Père » (14, 9). Il confirmait ainsi une déclaration antérieure : « Qui me contemple (*thôrei*) contemple aussi celui qui m'a envoyé » (12, 45). Ces deux manières de formuler l'identité du Christ n'en font en fait qu'une : parce qu'il s'identifie lui-même en s'identifiant parfaitement à et *par* le Père, le Fils manifeste le Père au point qu'il le fait voir – à celui du moins qui accepte de voir correctement ce qui s'offre à sa vue. Car, à l'inverse, on peut voir et refuser ce que l'on voit, le Père dans le Fils : « Maintenant

¹ Voir notre article « Dire "nous" » dans *Communio* 268, XLV 2, mars-avril 2020, Notre Père VI- Délivre-nous, pp. 110-119.

Éditorial ● ils m'ont vu (*eōrakasin*) et ils m'ont haï, et moi et mon Père » (15, 45). Ainsi voir implique que l'on *veuille* bien voir ce qui s'offre à voir ; en l'occurrence, voir le Père suppose et dévoile une volonté qui se conforme *ou non* à la volonté du Père ; et donc cette volonté décide en fin de compte de la vision ; ainsi l'annonçait la béatitude : « Heureux ceux qui sont purs par le cœur [Psaumes 24, 4 & 51,12], car eux verront (*opsontai*) Dieu » (Matthieu 5, 8). Nous pourrions voir Dieu en face, confirment d'autres textes, « Car nous voyons (*blepomen*) à présent dans un miroir, énigmatiquement, mais alors ce sera face à face » (1 Corinthiens 13, 12, et 2 Corinthiens 3, 16-18). Ou : « Nous savons que, s'il vient à se manifester, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est (*opsometha auton kathōs estin*) » (1 Jean 3, 2). Ou encore : « Recherchez la paix avec tous [Psaume 34, 15], et la sanctification sans laquelle nul ne verra (*opsetai*) Dieu » (Hébreux 12, 14). Et enfin : « ...ils verrons sa face [Psaume 17, 15 & 42, 3] et son nom sera sur leurs fronts » (Apocalypse 22, 4). Ainsi notre possible vision du Père dans le Fils suppose-t-elle et ne fait-elle qu'un avec la communion de volonté entre le Père et le Fils eux-mêmes : le Christ fait voir le Père parce qu'il en accomplit la volonté, et nous ne pourrions voir le Père que si, selon l'esprit, nous aussi faisons la volonté unique du Père et du Fils. En fait, l'une et l'autre opération relèvent de la même charité « sans laquelle je ne suis que bronze sonnant ou cymbale retentissante » (1 Corinthiens 13, 1). L'énoncé « Qui me voit, voit le Père » devient donc la conséquence pour nous, dans l'ordre de la vision, de ce qu'accomplit, dans l'ordre de la communion, l'énoncé « ...non comme moi je veux, mais comme toi » (Matthieu 26, 39). Pour nous aussi, les deux vont de pair, pourvu que nous puissions ne pas « dormir ».

On comprend dès lors l'importance de concevoir correctement la vision du Père dans la face du Fils. Autrement dit, de concevoir comment le Christ « est l'icône de Dieu, *os estin eikon theou* » (2 Corinthiens 4, 4), comment il présente « l'icône du Dieu, du Dieu invisible, *eikōn tou theou tou aoratou* » (Colossiens 1, 15). Ici, on ne s'étonnera pas de ce que nous rendions ici *eikōn* par *icône*, au lieu de nous en tenir, comme la plupart des traductions, au plus courant équivalent *image*. Une première réponse tient au fait qu'une image, dans son acception banale, reproduit (plus ou moins fidèlement) ce qui se présente déjà dans la visibilité, alors que, dans le cas du Christ, il s'agit de présenter dans la visibilité justement non le visible, mais *l'invisible*, Dieu, celui que « personne n'a vu », mais dont seul « le Dieu Fils unique a fait l'exégèse » (Jean 1, 18). Il n'y a donc pas d'image de

Le Christ, icône du Dieu invisible

l'invisible au sens strict. Donc, si visibilité de l'invisible il doit y avoir, il faut entendre *eikôn* en une acception aussi exceptionnelle que le paradoxe qu'elle met en œuvre, la visibilité de l'invisible, la manifestation humaine de Dieu. Aussi peut-on, voire doit-on la nommer, au plus près du texte grec, une *icône*. Cette transcription littérale du grec peut sembler exceptionnelle, mais elle convient justement au cas – exceptionnel – où il s'agit de rendre visible l'invisible et non pas, comme d'habitude, de [re]produire la visibilité du déjà visible. À charge de préciser plus tard le sens précis de cette *eikôn* qui sans doute ne recouvre que partiellement le sens esthétique, voire théorique de la "théologie de l'icône". Auparavant, se dressent d'autres difficultés.

● *Éditorial*

D'abord la difficulté de l'identification du Fils : l'histoire de la théologie dogmatique a tendu à y privilégier (et pas seulement à l'époque moderne) non pas le rapport du Christ au Père mais celui des deux natures, humaine et divine, *dans la personne du Christ*. Certes, l'identification par communion de volonté du Fils au Père implique évidemment en retour une coexistence des deux natures dans le Christ, mais leur rapport dans l'hypostase unique ne s'explique pas d'abord ni seulement par les propriétés de cette personne exprimées en termes d'être et selon les catégories de l'étant. Le Christ n'accomplit pas parfaitement la volonté de Dieu parce qu'il parviendrait à concilier *en lui* deux natures et deux volontés ontiquement différentes, mais parce qu'il s'identifie au Père au point d'apparaître manifestement comme son Fils et de l'être. La relation de l'humanité à la divinité dans la personne du Christ ne se définit et réalise qu'en conséquence de la relation trinitaire du Fils au Père selon l'Esprit : il n'y a pas de "christologie" en tant que telle, fermée sur elle-même dans un traité de *Verbo incarnato* conçu à part, voire indépendamment de l'identification trinitaire du Fils au Père (et retour) ; en droit, au contraire, la personne du Christ n'offre qu'une actualisation dérivée dans l'économie du salut de la communion trinitaire, où le Fils s'identifie lui-même en s'identifiant à l'autre que lui, le Père. Une telle "christologie" pour ainsi dire hors-sol trinitaire tente alors d'identifier la médiation du Christ non pas par son identification au Père mais par le jeu, en sa personne, soit de l'être fini et infini (par exemple chez Rahner), soit du sens et du fait, du dogme et de l'histoire (ainsi chez Blondel). Dans les deux cas, le Christ, esseulé dans sa personne, réduite elle-même à un *ego*, doit défendre devant un nouveau Sanhédrin – le tribunal (kantien) de la raison – son rang de Fils de Dieu sans précisément pouvoir invoquer son identification par la charité à la volonté du Père, pourtant le seul

Éditorial ● témoignage qui, à ses yeux, vaille. Encore une fois, l'identité du Christ, certes humaine et divine, ne se comprend que par l'identification du Fils au et par le Père².

Il en va de même pour la visibilité dans le Christ du Dieu invisible : elle commence par la Trinité et en elle. Sur ce point, fait autorité le concile de Nicée II – clôture historiquement décisive non seulement de la querelle iconoclaste mais, par elle, de toute la querelle arienne sur la divinité du Christ, c'est-à-dire du Fils dans son identification au Père. Mais même cette autorité ne reste pas sans ambiguïté quand elle se borne à cautionner une trop étroite compréhension de la "théologie de l'icône" qu'on peut en déduire. Soit la question de fond : comment voir l'invisible dans le visible ? Les iconoclastes soulignaient à juste titre que « Dieu personne ne l'a vu » (*Jean* 1, 18) et que l'interdit vétéro-testamentaire – « Tu ne feras pas de statue ni aucune forme de ce qui est dans le ciel en haut » (*Exode* 20, 4) – vaut même après la venue du Christ ; d'ailleurs, comment l'écart des natures (humaine et visible *vs.* invisible et divine) pourrait-il se franchir ? La réponse des iconodoules consista, à la suite de Théodore Studite, à recourir à la personne (hypostase), conçue comme l'instance de la similitude interdite aux natures (substances, *ousiai*, *phuseis*) : « Le prototype ne se trouve pas dans l'icône selon la substance [...] mais selon la ressemblance de l'hypostase³ ». On comprend bien l'argument : la ressemblance ne porte pas sur la matérialité et les détails que fait connaître l'image visible mais sur la personne que, comme par abstraction intentionnelle, le spectateur peut y reconnaître. En ce sens aussi se vérifie la citation célèbre de Basile de Césarée que reprend Nicée II : « L'honneur rendu à l'icône passe au prototype », c'est-à-dire ne s'arrête pas à la visibilité de la nature humaine représentée mais, y reconnaissant la personne du Christ, passe à sa divinité, voire au Père invisible⁴. On perçoit pourtant ce que cette brillante réponse ne précise pas clairement : en quoi consiste exactement la personne (hypostase) et pourquoi permet-elle de ne pas en rester à la nature visible (humaine) pour percer jusqu'à l'invisible (divin) ? Il faut donc ajouter et souligner que l'icône de la personne, au contraire de l'image de la nature, requiert un fondement intra-trinitaire radical : le Christ, comme personne, offre une *ektupôsis* du Père : il en fait

2 Voir *infra* V. HOLZER, « Les états de la christologie à l'époque moderne. Lorsque le Christ se trouve "seul" ».

3 THÉODORE STUDITE, *Antirrethicus* III, 3, PG 99, 420a. – Sur ce débat, voir notre étude « Le prototype et l'image », *La croisée du visible*, p. 119 sq., Paris, Éditions de la Différence, 1991¹, 148 p., PUF.,

1996², « Quadrige », 2007³, 2013⁴. Voir *infra* M. DEURBERGUE, « *Historia* et visibilité dans les images au concile de Nicée II ».

4 BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint Esprit*, XVIII, 45, *Nicée II*, *Actio VII*, Mansi XIII, 378sq. cité en Denzinger, op. cit., n. 302.

Le Christ, icône du Dieu invisible

ressortir, comme un sculpteur fait ressortir de la pierre plane encore, une figure en ronde bosse ; il exprime jusque dans la visibilité de notre monde (notre nature) le Père dont il constitue déjà, éternellement et dans l'invisibilité trinitaire, l'expression absolue (pour reprendre le langage trinitaire de saint Bonaventure). *L'expression fait l'icône, pour autant que celle-ci (au contraire de l'image et même d'une compréhension trop étroite de la "théologie de l'icône") reprend et garde toute la mémoire de l'événement du Christ et de ses gesta parmi nous, tels que l'histoire nous les rapporte*⁵.

● **Éditorial**

On peut également y ajouter la répétition pédagogique et mystagogique des actes du Christ pratiquée par les grandes liturgies sacramentelles et les enseignements qui les accompagnent⁶. L'« icône du Dieu invisible » ne se résume ni à une image, ni à une icône au sens banal d'une image religieuse. Elle constitue l'événement où perçoit dans le visible l'expression éternelle et invisible du Père par le Fils, répétée dans notre visibilité par le Fils en tant que le Christ⁷.

Il importe, à ce propos, de souligner un point capital : la formule « L'honneur rendu à l'icône passe au prototype », invoquée par Nicée II pour la défense des images, fut d'abord frappée par Basile, afin de penser la relation intra-trinitaire du Fils au Père. En effet, la difficulté de l'icône éternelle apparaît dès la Trinité. « Car on [n'y] décompte pas par addition en allant de l'un à la multiplicité par accumulation, en disant un et deux et trois, ni premier, second, troisième. Car "Moi, Dieu, je suis le premier et je suis le dernier" (*Apocalypse* 1, 8). Or, un second Dieu, à ce jour nous n'en avons pas entendu parler. Car, en vénérant un Dieu de Dieu (*theon ek theou*), nous confessons ce qui est propre (*to idiazon*) à chacune des hypostases et nous restons dans la monarchie, sans éparpiller la théologie [sc. la Trinité] en un amas pluriel, grâce à (*dia*) ceci : contempler pour ainsi dire une seule et même forme (*mian...tên oionei morphên theôreisthai*) en Dieu le Père et Dieu le Monogène, [forme] mise en icône (*eneikonizomenên*) par le [miroir] sans altération (*aparallacto*) de la divinité. Le Fils est en effet dans le Père, et le Père dans le Fils, puisque tel [est] celui-ci, tel aussi celui-là, et en cela [ils ne font qu'] un ». Cette séquence appelle une remarque : si l'on veut se libérer d'un modèle arithmétique de la Trinité, il faut passer à un modèle où il s'agit d'icône, ou plus

5 Sur ce point, le concile de Nicée II lui-même contient des pistes de réflexion qui mériteraient d'être reprises à neuf, comme le montre Maxime DEURBERGUE, *op. cit.*

6 Tels que les souligne *infra* D. VOPŘADA, « La liturgie et la catéchèse patristique comme passage du visible à l'invisible ».

7 Ce que montre parfaitement *infra* T. GÖRFÖL, « Tous à la même image. Le Christ-icône et la transformation de l'homme chez les Pères de l'Église ».

Éditorial ● exactement d' « une seule et même forme pour ainsi dire [...] mise en icône (*eneikonizomene*) par le [miroir] sans altération de la divinité⁸ ». De quelle icône s'agit-il ? Toute la difficulté tient à cette réserve implicite : comment une seule et même forme (*morphê*) pourrait-elle valoir pour le Père et le Fils – et qu'en est-il alors de l'Esprit ? Avant de revenir sur ces points, concluons qu'en tout état de cause l'icône désigne originairement chez Basile la visibilité phénoménale d'une hypostase *trinitaire d'abord*, et ce n'est qu'en un second temps que Nicée II en redouble l'usage par son application *économique* à la défense des icônes peintes⁹.

La question se précise donc : que signifie voir, quand il s'agit de voir une hypostase ou personne, et pas seulement une substance, un objet et une nature immédiatement visible ? Et même peut-on voir une hypostase et une personne, si l'on prétend y reconnaître plus et autrement que ce qu'on sait immédiatement y connaître ? Il faut admettre, et la phénoménologie offre les ressources philosophiques pour y parvenir, que la manière de voir décide de ce que l'on parvient à voir. Non point parce qu'on céderait à l'arbitraire, mais au contraire parce que l'arbitraire de l'habitude (qui voudrait toujours rabattre le visible à l'objectivité, à son usage donc à sa matérialité maniable) recule devant les dimensions non objectivables du visible – les correspondances du visible avec les autres témoignages des sens, qui découvrent peu à peu que tous les sens sont *d'abord* spirituels : chacun d'eux fournit en effet, au-delà d'une information utile sur tel ou tel corps extérieur, *d'abord* une sensation de soi, une douleur, une peine, un plaisir, une joie, bref une expérience de ma chair devant un monde qui prend enfin un sens. Que les sens aient un sens, je l'éprouve quand je cesse de construire le monde comme la sommation des objets à maîtriser, pour m'éprouver « à travers des forêts de symboles/ qui [l'] observent avec des regards familiers¹⁰ ». Aussi l'ouverture de ce monde, non plus seulement sensible mais originairement sensé, exige-t-elle de l'éprouver parfois comme un désert d'objets, comme un ouvert sans borne (*khôra*). Dans ces modes apparemment paradoxaux de la vision, on comprend que s'efface le *je* transcendantal et que surviennent d'autres figures essentielles, ainsi l'aveugle et le témoin qui voient mieux, parce qu'ils ne voient plus d'objets mais des choses douées de sens¹¹.

8 *Traité du Saint-Esprit*, XVIII, 44, P.G. 32, c.149b, & éd. B. Pruche "Sources chrétiennes" n. 17 bis, Editions du Cerf, [1947¹], 1968², p. 406 (tr. modifiée).

9 Sur tout ceci, voir notre analyse, *D'ailleurs la Révélation*, c. V, §17, Paris, Grasset, 2020.

10 BAUDELAIRE, « Correspondances » dans *Les fleurs du mal*, Spleen et idéal, (1861).

11 Voir *infra* l'analyse de H.- B. GERL-FALKOVITZ, « "Qui me voit, voit le Père"- Remarques sur la phénoménologie de la vision.

Le Christ, icône du Dieu invisible

Éditorial

Dès lors, on peut revenir à un débat exégétique classique : les textes bibliques permettent-ils d'envisager une vision de Dieu ? Les épisodes en apparence contradictoires de Moïse demandant cette vision, se la voyant refusée et finalement accordée, mais « de dos » seulement (*Exode* 33, 18sq.) ne devraient-ils pas conduire à privilégier au contraire une Révélation par la parole et l'écoute, une Révélation cantonnée au Nom ? La lecture juive des Écritures a suivi massivement cette voie (qu'on songe à Lévinas et ensuite à S. Mosès), au point de récuser quasiment la notion même de Révélation ou du moins sa compréhension hypostatique¹². Mais on peut faire quelques remarques, pour compliquer et peut-être désamorcer l'antagonisme supposé entre vision et audition de la parole¹³. Certes, demeure l'interdit de voir Dieu : « Yahvé vous parla d'au milieu du feu, vous entendiez le son des paroles, mais vous n'avez vu aucune forme : rien qu'une voix ! » (*Deutéronome* 4, 12) ; pourtant Moïse, accompagné d'« Aaron, Nadab, Abihou et soixante-dix des anciens d'Israël [...] virent le Dieu d'Israël » (*Exode* 24, 9-10) ; et le peuple, au pied de la montagne, put dire : « Nous avons vu que Dieu parlait à l'homme [sc. Moïse] et que celui-ci restait vivant » (*Deutéronome* 5, 24, corrigeant *Exode* 33, 20). En effet, la parole vaut comme une quasi-vision et la vision demande une écoute. Non seulement les paroles de Dieu se voient (« Le peuple vit les tonnerres, les éclairs et vit le son des trompettes » *Exode* 20, 18) mais, dès l'épisode du buisson ardent, entendre la voix et voir le buisson coïncident : le buisson qui ne se consume pas correspond au Nom qui ne se dit pas. Ensuite, le fait est que « Yahvé parlait avec Moïse face à face, tout comme un homme parle avec son ami » (*Exode* 33, 11). Mais comment entendre ce face à face, et le concilier avec la vision « de dos » (*Exode* 33, 22) ? D'abord on remarque que « de dos » signifie aussi « par derrière », Dieu passant le premier et se manifestant par ses traces (*vestigia* encore), par ses effets ; exactement comme le Nom se manifeste par son effet : sauver le peuple et lui rester fidèle dans la suite de l'histoire. Ensuite on note que la « face » du face à face signifie moins la vision à découvert (et comme d'un objet) que la présence effective, effective bien que toujours invisible : le face à face de Yahvé avec Moïse a donc statut d'alliance¹⁴. La face de Dieu ne se voit pas, mais sa gloire

12 Voir *infra* la contribution de D. ARBIB, « D'une Révélation qui serait juive », en réponse à une analyse de V. Carraud, *Ce que sait la foi*, en particulier c.III, Paris, Parole et silence/Communio, 2020.

13 C. DOHMEN, « "Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux" (*Exode* 20, 22). Sur la visibilité de la Révélation », *infra*.

14 Sur le statut de la face, voir *D'ailleurs la Révélation*, c.IV, §11, *op. cit.*, en particulier p. 283sq. Pour résumer, au contraire des dieux païens qui se montrent en plein jour, mais jamais en personne ni avec une face à eux, Yahvé ne dévoile jamais sa face dans notre visibilité, mais se manifeste en personne. Il est donc le seul dieu fidèle et effectivement avec nous.

Éditorial ● rayonne sur la face de Moïse. La vision et l'écoute de la parole ne se contredisent pas mais se renforcent dans l'approche, de moins en moins approximative, de la personne, de l'hypostase, au-delà de la visibilité des objets mondains.

Il faut en venir au cœur de l'invisibilité. Car son opposition à la visibilité ne va pas de soi, puisque parfois, voire souvent, le visible reste invisible et l'invisible se rend parfaitement visible. Nous avons tous fait l'expérience que le visible se dissimulait sous sa visibilité, lorsque je ne vois pas vraiment ce que je vois, soit par inattention, soit par incompréhension. La face ou le visage d'autrui en offre le cas le plus clair (et obscur) : percevoir la surface d'un visage, surtout mis en évidence par son maquillage et son apprêt, ne me révèle rien de l'identité réelle de la personne qui l'avance ; même sans intention de tromper, ce visage se montre sans rien *dire* de ce qu'il veut dire ; certes il peut parler mais cette seule parole ne garantit rien ; pour saisir son intention, il faut l'étudier dans ses paroles, dans son regard, dans ses *expressions* ; et ces expressions, il faut les rechercher dans les secrets, les fréquentations, le long commerce des jours. Mieux, ce ne sont ni les paroles dites qui m'éclairent sur les intentions, mais les paroles non-dites, échappées ou confiées à mi-voix. Les yeux du regard restent d'ailleurs la partie la moins *expressive* du visage où il n'y a littéralement rien à voir, sinon le trou noir des pupilles. En ce sens, le visage demeure l'invisible par excellence (Lévinas). Mais le visage parle et, silencieusement, m'enjoint : « Tu ne me tueras pas » – car si je le tue, je supprime ce dont il porte la trace : l'intentionnalité qu'autrui exerce sur moi. Toute la visibilité du visage tient à mon approche de son intention invisible : elles croissent en proportion directe. Ici prend tout son sens la manière et le style de la manifestation du Christ : il *se montre en personne*, à partir de lui-même, non point selon ce qu'un regard non averti repère dans le visible mais en demandant : « Pour vous, qui suis-je ? ». Cette manifestation se produit comme une épiphanie proposée de l'invisible qui se fait voir dans le visible : d'où la formule récurrente dans les récits d'apparitions pascals – *ophité, il se fit voir*¹⁵. Chaque apparition, depuis la théophanie du Thabor jusqu'à l'Ascension, convoque une acceptation (l'hypostase, l'intention, la contre-intention) de celui qui se montre en personne. Voir l'invisible en lui signifie le confesser comme le Christ.

Que révèle alors le Christ ? Le Père. Comment le révèle-t-il ? En s'effaçant non pas devant lui mais en lui. En s'identifiant lui-même

¹⁵ Voir *infra* M. QUESNEL, « Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité ».

Le Christ, icône du Dieu invisible

comme s'identifiant à la volonté du Père, il devient son icône parfaite. Le Père invisible (et qui le reste) se fait visible dans la transparence du Fils, miroir sans faille ni perturbation de la charité trinitaire. Et cette transparence lui vient de sa situation exacte, impeccable dans la mouvance de l'Esprit, invisible lui aussi, mais parce qu'il assure et maintient l'éclair et l'éclat de la communion trinitaire. Nous ne verrons le Père que si nous laissons l'Esprit nous situer nous aussi dans ce point brûlant¹⁶. Voir le Père signifie le voir comme le voit le Fils, donc se trouver vus par lui dans le Fils, comme des fils mus par l'Esprit.



Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, est professeur émérite de l'Université Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Parmi ses dernières parutions : La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012 ; Brève apologie pour un moment catholique, Grasset, 2017 ; D'ailleurs, la révélation, Grasset, 2020.

Prochain numéro
mai-août 2022

La synodalité

¹⁶ Sur cette conclusion, voir *D'ailleurs la révélation*, c. V, § 18, en particulier p. 509sq.

Vincent
Holzer



Les états de la christologie au sortir de la période moderne

Lorsque le Christ demeure « seul »

En 1954, au moment où l'on se mit en demeure de célébrer le 15^e centenaire du Concile de Chalcédoine (451), la christologie s'était dissoute comme traité unifié et stabilisé par les affirmations-cadres du célèbre Concile. Écrire cette histoire relève d'une entreprise trop vaste pour que l'on puisse raisonnablement y satisfaire. Il est préférable d'entrer de plain-pied dans les controverses et métamorphoses qui, dès les années 1903 avec la parution d'*Histoire et dogme* de Maurice Blondel, ont conduit le traité du Verbe incarné à se muer en une discipline appelée d'un nom nouveau, *christologie*. Qu'on ne s'y trompe pas. C'est un nom de science apparu lorsque la science historique et son corrélat, la philologie, eurent raison de l'unité dogmatique du canon des Écritures en le fragmentant en autant d'unités disparates soumises à la critique. L'odyssée christologique coïncide avec l'entier XX^e siècle, siècle chargé de refaire les unités brisées, en les reconquérant selon de nouveaux principes. Pour y parvenir, il fallut accepter les distensions et diastases que la science historique n'allait pas tarder à produire, jusqu'à ce que l'édifice se lézarde de l'intérieur et finisse par se fragmenter en énoncés contradictoires, ou que l'on considérât tels. Pour y voir clair et ne pas devoir arpenter méandres et recoins d'une discipline nouvelle en voie de constitution, tâchons à tout le moins de comprendre et de situer comment est né ce mot de science appelé « christologie » et comment il demeura longtemps enclos dans des disputes internes, des essais de résolution endogènes, source de solutions étriquées, enserrées et corsetées par un *Christ laissé seul* face aux injonctions de la raison « métaphysique » et « historique ».

L'entrée du terme *christologie* dans le lexique scientifique

Nul n'a mieux décrit ce phénomène que Karl Rahner dans un texte inaugural, publié en 1954, *Probleme der Christologie von Heute*, et dont voici l'une des questions qui permet de désenclaver un traité de christologie qui croyait pouvoir trouver dans la doctrine des deux

Les états de la christologie au sortir de la période moderne

natures, divine et humaine, de quoi « résoudre » l'énigme insoluble d'une personne divine ayant assumé une nature humaine qui demeurerait intacte quant à ses opérations les plus propres et les plus spécifiques : « [...] Comment le dogme christologique dans son ensemble peut-il être formulé pour que, de prime abord, ou, du moins, avec suffisamment de clarté, le Christ apparaisse vraiment comme le rédempteur messianique, c'est-à-dire comme un homme véritable (*wahrhafte Mensch*) qui, dans sa libre obéissance devant Dieu, reste chez nous et soit médiateur, non seulement dans l'union ontologique de ses deux natures, mais encore à travers toute son activité orientée vers Dieu comme obéissance à la volonté du Père, activité qu'on ne peut pas concevoir seulement comme un pur agir divin dans et à travers une nature humaine, purement instrumentale qui, en face du Logos, resterait ontologiquement et moralement passive¹ ? ». L'horizon des relations trinitaires apparaît, mais il ne s'impose pas encore comme la norme qui puisse lever les apories qui se logent dans le seul traité du Verbe incarné, comme si l'union des deux natures suffisait à rendre possible et concevable un rapport obéissant à Dieu en tant que Père. Mais, dans ce cas, qui se rapporte à Dieu comme Père ? Le Verbe, qui est Dieu, peut-il, comme unique sujet, se tenir devant Dieu, dans une libre obéissance qui revendique tout son être ? L'introduction de la préposition « vor » (devant) était loin d'être acquise et admise. Les textes christologiques des premières décennies du XX^e siècle font preuve d'innovation grammaticale pour que l'histoire et l'historicité d'une condition humaine pleinement assumée ne deviennent pas un motif de contradiction à résoudre par la science des textes, mais la condition de l'élan filial par lequel toute vie d'homme puisse se concevoir à l'image du Christ dans sa relation au Père. Ce que les théologiens appellent l'union hypostatique passe d'une structure d'être (unité postérieure de deux réalités qui, avant d'être unies, subsisteraient chacune pour soi) à un élan communionnel unique, celui de Jésus devant et pour le Père à qui il se doit comme Fils de son amour. Où se trouve exactement la brèche, la voie nouvelle que Karl Rahner tente d'ouvrir ? Elle tient en une proposition qui se doit encore entièrement à la « métaphysique » et à ses catégories : « L'humanité concrète du Christ ne peut être en elle-même pensée différente du Logos que dans la mesure où elle lui est unie. C'est l'unité avec le Logos qui la constitue dans sa différence² [...] ». Certes, Karl

Vincent
Holzer

1 Karl RAHNER, « Probleme der Christologie von Heute », in *Schriften zur Theologie*, Band I., Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1954, p. 181 ; (c'est nous qui mettons en italique). On trouvera une traduction française de ce texte

dans : Karl RAHNER, *Écrits Théologiques* I., Paris, DDB, 1958, p. 131. Nous traduisons nous-mêmes.

2 Karl RAHNER, « Probleme der Christologie von Heute », *SzTh* I., op. cit., p. 202 ; p. 157 pour la trad. fr.

Rahner pose la bonne question : l'on dit que la nature divine et la nature humaine sont unies dans la personne du Verbe, mais par quelle unité sont-elles unies ? La réponse, Karl Rahner la cherche et la trouve dans une structure d'être, un Logos qui pose le différent en s'unissant à ce qui est autre que lui. Mais le Père n'apparaît pas dans cette « opération ». Elle est toute entière laissée à la discrétion du Verbe. Deux figures s'effacent d'emblée, et celle du Père et celle du Fils. La Trinité est mystère séparé. Rien ne semble passer de la Trinité à la christologie.

Le « moment » français : la christologie de Maurice Blondel

Il est assez rare que l'on fasse appel à Maurice Blondel dès lors que l'on cherche à comprendre comment le traité du Verbe incarné s'est réformé au sortir de la période moderne. Dans le monde francophone, cette œuvre compte et se distingue des tentatives entreprises dans le monde germanique. Elle ne s'y accorde que très latéralement. Profondément irriguée par le spiritualisme français, elle n'en est pas moins le témoin d'une préoccupation qui traverse toute la recherche christologique des premières décennies du XX^e siècle, revenir en amont des synthèses dogmatiques pour les éprouver à nouveau de l'intérieur en vérifiant leur capacité à éclairer et à renouveler ce que l'on traduisait sous la forme d'un *desiderium*, d'une attraction, d'une tendance jamais satisfaite (*cor inquietum*). En 1961, le théologien Hans Urs von Balthasar s'en plaignait encore. La solution blondélienne lui semblait insuffisante, trop inféodée au dynamisme de l'esprit qui tend vers Dieu. Il aurait fallu consentir à un renversement plus radical : « [...] La force systématique, active et constructive, ne doit pas être surestimée au détriment de la force de Dieu qui s'exprime et s'affirme elle-même dans son témoignage historique³ ». Balthasar n'ignorait pas que la quasi-reconstruction du traité de « christologie » était pour une part entièrement dépendante des thèses qui avaient éclos et se diffusaient au sujet de la Révélation et de ses modalités de manifestation et de réception. Dans cette odyssée tourmentée, l'œuvre de Maurice Blondel tient une place déterminante, d'autant plus déterminante pour notre propos qu'elle se polarise sur des questions de nature christologique. Elles affleurent dans *L'Action* de 1893 et se développent significativement dans *Histoire et dogme* de 1903. La pensée de Blondel est tendue, comme s'il connaissait par anticipation les griefs que l'on ne tarderait pas à lui opposer.

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Gloire. Une esthétique théologique*. I. *Voir la figure*, Johannes Verlag, Œuvres complètes, traduction revue (Eric Iborra), Einsiedeln – Paris, 2019, p. 177.

Les états de la christologie au sortir de la période moderne

Où demeurerait la part de l'extériorité, de l'histoire, du phénomène pour que l'énoncé du prologue johannique ne fût point dissout, le devenir chair du Verbe ? Le pathos qui se dégage des textes blondéliens demeure palpable, un pathos qui traverse l'écriture la plus technique. Qu'on en juge par ces lignes écrites en 1909. Elles sont contemporaines de l'entrée du terme *christologie* dans le lexique scientifique.

La thèse selon laquelle tout, dans le christianisme, vient du dehors, *extrinsecus*, n'est pas moins exacte que la thèse selon laquelle tout vient du dedans, par *efférence*. A cette doctrine fautive de l'*efférence*, à la doctrine incomplète de la simple *afférence* par voie externe que, pour fixer l'erreur en un mot, on pourrait appeler un monophorisme, il faut, afin de rester dans l'intégrité de la doctrine, opposer et préposer la doctrine de la double afférence, celle qui n'attribue certes pas au mouvement immanent de l'âme, fût-il pénétré déjà de stimulations surnaturelles, le pouvoir de discerner par lui-même son origine et son terme, mais qui n'attribue pas non plus à la vérité objective, par cela seule qu'elle est impérativement proposée à l'esprit, la puissance de se faire agréer et assimiler [...]. L'afférent immanent est non pas libre expansion du moi, mais au contraire crucifixion intérieure et dépossession du *statu quo* terrestre, non pas glorification de l'humaine personnalité, mais disjointure et écartèlement et passion qui exige action consentante et adhésion intérieure meurtrière et joyeuse⁴ [...].

Vincent
Holzer

Reconquérir des équilibres perdus

Il n'est nullement nécessaire de s'appesantir ici sur la technicité des concepts employés. *Efférence* et *afférence* correspondent peu ou prou à extrinsécisme et immanentisme, à extériorité et intériorité. Blondel cherche à reconquérir des équilibres perdus. Ces équilibres, Blondel croit pouvoir les recueillir dans le mystère du Christ total, non pas seulement sous la forme d'un phénomène historique ou d'un apparaître phénoménal, mais aussi sous la forme d'un lien immémorial et

4 Dans la correspondance que Blondel entretient avec Auguste Valensin, le terme « immanence » fait l'objet de précisions réitérées, comme en témoigne, parmi tant d'autres, la lettre du 4 novembre 1909. Blondel y évoque un article dans lequel apparaît le terme « monophorisme extrinséciste » : *Corres-*

pondance Blondel – Valensin (1899-1912), Paris, Aubier, 1957, pp. 103-104. La coïncidence entre les deux termes apparaît ici clairement. Le monophorisme est ce qui advient depuis l'extérieur et ne trouve en celui qui reçoit aucun point d'appui, aucune structure d'appel.

immédiat entre le Verbe illuminateur et toute conscience humaine. C'est sous l'aspect d'une christologie de la conscience que le traité du Verbe incarné semble avoir trouvé une voie lui permettant d'échapper au seul verdict de l'histoire-science établissant d'incontestables faits.

Si la conscience de l'homme n'est point absorbée en lui (Jésus) par la lumière du Verbe, c'est que toutes nos humanités servent d'écran à la sienne ; c'est que, si nous sommes par lui, en un sens il est par nous ; qu'il est à la lettre le Fils de l'Homme, et que si la création a sa consistance en la connaissance et en la volonté amoureuse du Christ, le Christ a sa réalité singulière d'être contingent par l'universel aboutissement de toute vie et de tout être créé en Lui⁵.

Thème

Il faut noter que le terme « christologie » appartient bien au lexique blondélien et qu'un tel état de fait n'a rien d'anodin. Le terme, nous l'avons vu, emprunte plus à la science – historique et philologique – qu'à la foi et au système doctrinal qu'elle a engendré. Maurice Blondel fut désireux de ne pas renoncer à une « théologie de la raison » dans laquelle il va insérer le dilemme légué par la science historique entre « fait » et « sens », dilemme qui supporte des corrélats célèbres, « histoire » et « dogme », « extrinsécisme dogmatique » et « historicisme », « Christ historique » et « Christ de la foi », un ensemble de dualités qui demeurent béantes et sans horizon de synthèse possible. Quelle est la logique de fond qui sous-tend cet ensemble ? Tout semble demeurer à l'intérieur de la christologie. On semble ne pas pouvoir sortir des dualités internes, tout n'est qu'une réplique des disputes métaphysiques d'autrefois au sujet de la distinction des natures (divine et humaine unies dans l'unique personne du Verbe), *comme si le Christ avait la charge de s'auto-justifier par-devant le tribunal de la raison, qu'elle soit de nature métaphysique ou historique*. Puisqu'il unit en lui deux pôles incommensurables et distincts, cette seule structure d'être devrait suffire à résoudre les problèmes que pose leur possible point de convergence et de rencontre. Le Christ demeure seul face aux sollicitations d'une raison métaphysique et historique. Où est le Père qui l'envoie et auquel le Christ se doit ? Où est l'Esprit qui « repose sur lui » et par lequel il s'offre en le remettant au Père sous la forme d'une offrande de soi ? Maurice Blondel perçoit que la critique des sources qui atteint la synthèse christologique est en passe de détruire la dévotion immémoriale vouée au Christ. Il ne craint pas de faire entrer l'acte dévotionnel dans le problème métaphysique et historique.

⁵ *Histoire et dogme*, op. cit., publié dans la Quinzaine de 1904, Paris, PUF, 1956, 149-228.

Les états de la christologie au sortir de la période moderne

Science et piété : une nécessaire congruence

La *Frömmigkeit*, la piété, deviendra le centre de toute considération portant sur la crédibilité de la foi au Christ⁶ : « Est-ce que depuis dix-neuf siècles la dévotion s'est repue d'un rêve – d'un rêve dont elle pourrait un jour se passer – en croyant à l'intuition personnelle du Sauveur en chaque âme, à sa présence vive, à la réalité de sa grâce, à notre action en sa Passion et à l'action de sa Passion en nous⁷ ? ». Pour que la dévotion ne soit pas livrée à l'indétermination du sentiment religieux qui risquerait de se muer en un *a priori* formel, pour qu'elle conserve sa force théologique enracinée dans le « fait » de l'Incarnation, c'est au statut épistémologique de l'histoire-science qu'il faut s'atteler, de telle sorte « ... qu'il n'y ait plus deux histoires différentes, l'une selon la science, l'autre selon la foi. Avouez que l'embarras est grand : est-ce donc que les deux puissances dont on se proposait la conciliation [...] ne peuvent s'entendre que par l'extermination de l'une ou de l'autre⁸ ? ». Les ambitions blondéliennes sont à la mesure de la crise qui affecte le rapport entre raison philosophique et révélation, cette dernière étant de plus en plus confinée dans l'ordre « ontique » d'un dépôt qui s'impose en vertu de l'autorité de celui qui en garantit l'origine plus que par la rationalité universelle à laquelle il semble faire défaut. Dans l'*Action* de 1893, une note, fort rare dans cette thèse atypique, donne le ton de l'ambition blondélienne :

Vincent
Holzer

Je montre comment l'idée même d'une Révélation rentre dans le développement intérieur de la conscience humaine ; en sorte que, venant du dehors, elle ne peut cependant agir du dedans qu'en vertu d'une convenance préalable [...] Il faut qu'elle (l'idée de révélation) serve et qu'elle ait une efficacité pratique, si l'on veut que la mystérieuse connaissance de l'Incompréhensible révélé ait un sens et s'humanise en quelque façon. Elle aussi vient donc prendre

6 La considération de la piété apparaît formellement dans le texte de 1954 signé par Karl Rahner. En voici la référence exacte : « Probleme der Christologie von Heute », SzTh I., Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1954, p. 208. Je cite le texte original et le traduis : « Denn diese *Frömmigkeit* kann nur darum faktisch vom historischen Christus leben, weil der Mensch immer getragen ist von existentiellen Not, Gott konkret haben zu wollen und zu müssen ». Nous traduisons ce texte capital : « Car cette dévotion (au

Christ) ne peut vivre concrètement (*faktisch*) du Christ historique que parce que l'homme est toujours porté par le besoin existentiel concret de vouloir et de pouvoir posséder Dieu ». La catégorie scientifique de « Christ historique » correspond chez Karl Rahner au « Christ réel » de Maurice Blondel, c'est-à-dire au Christ en tant qu'il est archétype de l'homme devant Dieu.

7 Maurice BLONDEL, *Histoire et dogme* (1903), Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 225.

8 *Ibid.*, p. 200.

place dans le dynamisme de l'action. La science humaine n'a pas à rechercher si c'est réel ni même si c'est possible : elle doit montrer, au nom du *déterminisme* que c'est possible⁹.

L'extériorité des signes, qu'ils soient de l'ordre de la preuve ou du miracle, ne peut atteindre le déterminisme que Blondel cherche à faire venir au jour en usant de la célèbre *dialectique* entre « volonté voulante » et « volonté voulue » : « *Vouloir l'Infini*, n'est-ce pas le point de départ et comme la pétition de principe de toute votre recherche¹⁰ », confie Boutroux au moment où Maurice Blondel soutint sa grande thèse sur l'*Action* de 1893 ? Volonté voulante (incoercible *desiderium naturale vivendi et videndi Deum*) et volonté voulue (combinaison ou synthèse « achevée » du déterminisme et de la liberté) sont une forme de distension permanente de l'être qui cherche à atteindre le Bien suprême, sous l'aspect d'une finalité de l'agir dont l'existence du Christ est la synthèse idéale. Il ne s'agit pas d'une conformation à la loi morale, ou à la législation universelle, mais d'une conformation progressive à l'appel de la conscience qui tend vers le Bien suprême, dans un désir de « possession » de ce Bien. L'élan initial et permanent du vouloir humain cherche l'Infini, non pas comme Idée mais comme don. Blondel sait que cette quête « mystique » élevée au plan de la métaphysique a besoin d'un principe de vérification : « Il faut donc que même l'élan de la recherche qui nous porte à Dieu soit, en son principe, un *don*. Sans cette indispensable médiation, nous ne sommes et nous ne pouvons rien. Il n'y a donc de révélation, donnée ou reçue, que par un *médiateur* : première et essentielle exigence¹¹ ». L'extériorité est ainsi reconquise, la christologie restituée à sa forme phénoménale et historique.

Blondel cherche ainsi à l'éclairer à partir d'une *forme de réalisation dans l'histoire*, c'est la raison pour laquelle le « problème christologique » constitue le point nodal d'*Histoire et dogme* de 1903 : « Il n'y a qu'un seul problème, le problème de la relation, dans le Christ, de l'homme et de Dieu, et, par conséquent aussi, celui de la relation du Christ avec chacun d'entre nous¹² », ce que Blondel appelle précisément le « Christ réel ». Reliant le problème de l'histoire à une dialectique de l'action, Blondel convoque tout naturellement la question de la Révélation, à laquelle il ne donne pas nécessairement et toujours un contenu doctrinal dont le périmètre correspond au dépôt

9 *L'Action* (1893), Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1993, p. 388.

10 Maurice BLONDEL, « Une soutenance de thèse », in *Études blondéliennes*, fasci-

cule n° 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 80 (propos synthétisés et rapportés par Maurice Blondel).

11 *L'Action* (1893), *op. cit.*, p. 398.

12 *Histoire et dogme*, *op. cit.*, p. 224.

Les états de la christologie au sortir de la période moderne

de la foi, mais qu'il étend au dynamisme de la volonté (disproportion entre l'élan de la volonté et le terme humain de l'action) et non pas à celui de la connaissance. De ce point de vue, la synthèse blondélienne faisant appel aux ressources de l'histoire n'est pas totalement éloignée de ce que les exégètes allemands ont appelé la *Wirkungsgeschichte*, autrement dit une « histoire des effets » dont les cercles concentriques dessinent une constellation autour d'un noyau. La tradition n'est pas le pendant de l'histoire, comme si elle n'en était que le produit frelaté et toujours suspect, comme si elle n'en était que le succédané ou le miroir déformant : « ...Toute herméneutique historique doit commencer par abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique (*Historie*), entre l'histoire (*Geschichte*) et le savoir de l'histoire. L'action (*Wirkung*) de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques [...]. La recherche historique moderne elle-même n'est pas seulement recherche, mais aussi transmission de tradition¹³ ».

Une christologie prisonnière de sa structure interne : le dilemme entre le « fait » et le « sens »

Vincent
Holzer

Blondel est hanté par la question de l'extrinsécisme dogmatique et de son contrepoint apparent, l'historicisme. Il cherche à naviguer entre ces deux écueils, et de manière inavouée, il cherche peut-être à les réconcilier. *Histoire et dogme* de 1903 en est une illustration patente. On voit qu'il ne parvient pas à sortir de la dichotomie entre « fait » et « sens », puisque c'est du dedans de cette dichotomie qu'il cherche la solution de leur conciliation possible : « Comment, en un mot, l'histoire et le dogme peuvent se contrôler et se vivifier encore et toujours ? » (p. 153). Blondel pressent les apories et les appauvrissements auxquels acculent l'une et l'autre voie : « L'extrinsécisme et l'historicisme sont [...] deux solutions diversement *incomplètes*, mais également périlleuses pour la foi [...] 1° L'extrinsécisme [...] Ce qu'ils (les tenants de l'extrinsécisme) demandent aux *faits* uniquement, c'est de servir de *signes* aux sens et de *preuves* au bon sens. Une fois les signes fournis, un raisonnement élémentaire en tire la *démonstration* du caractère divin de l'ensemble auquel ces *faits significatifs* appartiennent [...] » (p. 155). Tous les mots comptent. Ils dessinent une sorte de constellation à trois termes : faits / signes / preuves. Affirmer que l'extrinsécisme et l'historicisme sont deux solutions « incomplètes » révèle que Blondel a quelque peine à

¹³ Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 304-306.

sortir de la dichotomie entre « fait » et « sens » et qu'il cherche, à leur sujet, une sorte de troisième voie. Il progresse dans son argumentaire en notant, de manière ferme, que l'histoire « ne suffit pas au dogme, ni les faits à la foi » (p. 157), nouvelle marque de la dichotomie dans laquelle il continue de se mouvoir. Mais c'est bien sa pensée de l'histoire qui va lui permettre d'opérer une percée conséquente. Lorsqu'il définit l'historicisme par opposition à l'extrinsécisme, il semble vouloir montrer que, de l'histoire, l'on peut tirer bien plus de virtualités qu'il n'y paraît. L'histoire est aussi rétrospection et futurition, elle est actualité par l'*action* et le sens de la foi : « [...] Il faut à l'acte de foi la matière d'un acte humain » (p. 157), et si cette liaison a du sens et peut faire l'objet d'une vérification probante, dans ce cas l'acte de foi et l'acte humain concourent tous deux à l'élucidation du problème de la connaissance : « [...] Il s'agit [...] de saisir l'unité du problème de la connaissance, et de comprendre que le problème de l'existence ne peut être posé qu'en fonction de l'activité totale de l'esprit » (p. 166). Blondel resserre la question en la ramenant au cas spécifique de la foi et de ses réalités singulières. Elles exigent un traitement qui soit à la mesure de leur retentissement dans l'histoire. C'est l'effectivité des données d'histoire dans le temps long qui décide en quelque sorte de leur interprétation adéquate. Blondel a l'intuition d'une *Wirkungsgeschichte* dont les ressorts n'échappent pas toujours à une tendance au psychologisme. Mais une brèche apparaît, salutaire s'il en est : « Quelle attitude l'historien purement historien sera-t-il amené à prendre en présence des faits chrétiens : tout est là » (p. 163). La réponse de Maurice Blondel invite à la transgression de l'empirisme historique, aveugle s'il ne considère plus les faits en cause comme des phénomènes qui ne se présentent que sous l'aspect de leur pouvoir transformateur.

Thème

[...] le formulaire intellectuel de la dogmatique chrétienne ne s'est déterminé qu'au sein d'une société croyante, ne peut être vivifié et développé encore que par une foi vivante, et que, pour entendre pleinement le dogme, il faut porter virtuellement en soi la plénitude de la Tradition qui l'a mis au jour [...] Le principe de la synthèse n'est ni dans les faits seuls ni dans les idées seules, il est dans la Tradition qui résume en elle les données de l'histoire, l'effort de la raison, et les expériences accumulées de l'action fidèle (p. 206-207).

Les états de la christologie au sortir de la période moderne

Passer d'une christologie de la destinée humaine à une christologie filiale

Une logique de fond demeure inchangée. Tout est résolu de l'intérieur de la christologie, comme si elle formait un en-soi sans dehors, comme si elle s'auto-fondait. Quel est l'ultime étalon de ce modèle christologique ? C'est la conscience humaine qui décide, fût-elle reliée à Dieu par le Verbe illuminateur. La christologie reste enfermée et enfermée dans sa structure interne et ne parvient pas à atteindre le Père qui l'illumine de l'intérieur et la déloge de son inscription dans une logique de l'être : « La raison est naturellement chrétienne : c'est le Verbe ». Mais où est le Père qui envoie son Verbe de Vie et lui confie de quoi nourrir notre élan filial en l'appelant à la libre remise de soi dans un amour de dépossession ? Chez Blondel, se dissimule encore, y compris pour le Verbe, une volonté de persister dans l'être et de transférer en l'homme cette même volonté voulante. Hans Urs von Balthasar a vu juste. La christologie reste au service de la destinée humaine. Elle la finalise sous la forme d'un *conatus*, c'est-à-dire d'un effort persévérant et d'une tendance constante. Ultimement, la Passion endurée par le Verbe devenu chair reflète notre propre quête et en révèle le caractère crucifiant. Mais face à nous, le Verbe ne demeure-t-il pas seul, exemplifié pour nous, certes, mais toujours à partir et en fonction de sa structure d'être, de sa forme propre d'existence, sans que la Trinité ne vienne illuminer de l'intérieur le mouvement du Verbe vers nous et de nous vers lui ? Tout semble devoir se résoudre en une science répondant à une autre science, hégémonique et destructrice, dont il faut déjouer les pièges et les contradictions. La christologie ne parvient pas à sortir des cadres que lui impose une métaphysique de l'esprit, occupée à délimiter l'ampleur illimitée du connaître et de la volonté. Le divin est mesuré par l'humain.

Vincent
Holzer

Je voudrais amener à l'état de science l'antique discipline chrétienne des mœurs, science entièrement originale et unique, suspendue non à un postulat de l'esprit, mais à l'hypothèse d'un don d'en haut que tous admettent *implicitement* [...] science qui a son objet, l'être libre, sa méthode, l'expérimentation complète, sa logique propre, la conquête de tous les aspects contraires de l'ample vérité [...] La raison est naturellement chrétienne : c'est le Verbe. Malheur à ceux qui font de la raison naturelle une machine de guerre contre le christianisme. Mais ce qui n'est pas chrétien, c'est le mouvement spontané de l'action ; il a fallu la Passion pour enfanter l'Esprit

Saint qui meut nos cœurs et nos bras, pour que le naturel devînt surnaturel et participât à la vie divine¹⁴.

Dans les jugements parfois sévères que Hans Urs von Balthasar élève à l'endroit du blondélisme, c'est bien le problème christologique qui occupe le devant de la scène. Craignant que la révélation ne soit réduite à une fonction du moi croyant, il écrit qu'un danger est menaçant :

lorsque le point de vue existentiel est joué contre le point de vue de la critique historique (*historisch-kritischen*) (ce qui oblige la théologie à accepter le concept moderne de vérité et de science), et qu'on en vient à opposer un *Christ de la foi* à un *Jésus historique*. À cette dialectique tragique dont est victime avant tout la théologie protestante, il manque exactement la même chose qu'à l'orientation rationaliste dans l'apologétique catholique : la dimension de la vision esthétique (*die Dimension der ästhetischen Anschauung*). La figure (*die Figur*) qui nous apparaît venant de la sainte Écriture est désagrégée par la critique historique jusqu'à ce qu'il ne reste, de l'organisme vivant, qu'un amas inerte de chair, de sang et d'os. Dans le champ de la théologie, c'est la même incapacité à voir la figure (*dieselbe Unfähigkeit zum Gestaltsehen*), qu'une biologie et une psychologie mécanistes montrent à l'évidence, à tous les degrés, en face du phénomène de l'unité du vivant (*Einheitsphänomen des Lebendigen*) [...] Les deux orientations restent attachées au formalisme kantien, pour lequel il n'y a rien de plus qu'un matériel sensible, ordonné et élaboré par les formes catégoriales ou par les idées et postulats¹⁵.

Thème

Le texte balthasarien demeure lui aussi enfermé dans la dualité du « fait » et du « sens ». Le théologien parviendra à s'en extraire lorsqu'il fera littéralement éclater la dualité entre un « Jésus historique » et un « Christ de la foi », mais pour y parvenir il faudra accepter de sortir du « psychologisme » qu'entérina, à son corps défendant, la science historique s'estimant capable de rendre compte des intentions exactes de Jésus et des surinterprétations qu'une communauté de foi aurait indûment produites à son sujet, sous l'effet d'un « enthousiasme » de type apocalyptique et messianique. On dit trop peu que la dichotomie, la séparation ou la diastase entre un « Jésus historique » et un « Christ de la foi » sont imputables à une forme de psychologisme historien.

14 Maurice BLONDEL, *Carnets intimes I*, 10 février 1840, *op.cit.*, pp. 322-323.

15 *Herrlichkeit I. Eine theologische Ästhetik. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 167 (Nous traduisons).

Les états de la christologie au sortir de la période moderne

Christologie et « psychologisme » : les contradictions de la science historique

En cherchant à établir l'origine lexicale du terme « christologie » plusieurs documents d'une même époque m'ont paru pouvoir être convoqués. Celui qui semble le plus fiable et le plus déterminant revient sans nul doute à l'œuvre étonnante de David Frédéric Strauss, *La Vie de Jésus* (1835-1836), publiée en deux volumes traduits par Littré. Les syntagmes « christologie » et « christologie scientifique » y apparaissent expressément, et sans doute l'une des toutes premières fois. À ses origines, le terme « christologie » ne s'apparente nullement à une partie de la dogmatique pour laquelle on dispose du traité du « Verbe incarné » (*De Verbo Incarnato*), comme il existe un *De Deo Trino*. Le mot « christologie » et ses corrélats – *Jésus de l'histoire*, *Jésus historique*, *Christ de la foi* – naissent dans le contexte de la « crise moderniste », ouverte en France par les travaux d'Alfred Loisy dans les textes qu'il publie dans les années 1883-1884 : « L'antagonisme de la théologie et de la critique est donc réel... : il subsiste par le fait de l'opposition absolue de la théologie à toute critique, à tout mouvement de la science exégétique, à tout effort pour introduire dans la science catholique la connaissance historique de la Bible... Il est, certes, impossible de formuler une hypothèse ou une conclusion nouvelle sur un point important de philosophie naturelle, rationnelle ou historique, sans trouver en face de soi la barrière d'une opinion théologique¹⁶... ».

Vincent
Holzer

Si, en théologie catholique, on utilise avec parcimonie le terme « christologie », au cours des dernières décennies du XIX^e siècle, c'est en un sens précis : il désigne la pensée des « modernistes » et des théologiens et historiens libéraux du dogme. En aucune manière le terme ne peut ni ne veut désigner la doctrine de la filiation divine de Jésus en son fondement scripturaire. Il désigne bien plutôt le problème de la « messianité » de Jésus, et en particulier celui de la possibilité de faire correspondre la manière dont Jésus a probablement lui-même conçu le rôle du messie et celle qui eut cours « après l'événement », selon l'expression de David Frédéric Strauss, autrement dit après sa mort ignominieuse. La question de la coïncidence entre l'instauration messianique du Règne et la médiation d'un messie

16 A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, I, Paris, 1930, p. 467. Sur toutes ces questions, on se référera à l'étude documentée de Christoph THEOBALD : « L'entrée de l'histoire dans

l'univers religieux et théologique au moment de la "crise moderniste" », in *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, « Théologie historique », Beauchesne, 1977, vol. 24, pp. 7-85.

souffrant est jugée par Strauss comme postérieure à « l'événement¹⁷ », pour tenter d'en surmonter le caractère énigmatique et scandaleux : « Pour amener ce dilemme à une solution, nous devons d'abord voir si les idées qu'on se faisait alors du Messie renfermaient, ou non, dès avant la mort de Jésus ou indépendamment de cette mort, les attributs de la passion et de la mort [...] Le Nouveau Testament ne fournit aucun motif solide d'admettre que l'idée en question ait, dès le vivant de Jésus, existé parmi ses contemporains¹⁸ ». Au terme d'une enquête intertextuelle (paraphrases chaldéennes d'Onkélos et de Jonathan ; Targum Jonathan), D.F. Strauss conclut : « En conséquence, Jésus, par un *travail psychologique*, pourrait être arrivé à penser qu'une pareille catastrophe était avantageuse au développement spirituel de ses disciples, et indispensable à la spiritualisation de leurs idées messianiques ; et de là, conformément aux idées nationales, et en se référant aux passages de l'Ancien Testament, il serait passé de lui-même à l'idée que sa mort messianique possédait une vertu expiatoire. Mais il se pourrait aussi que les paroles que les synoptiques prêtent à Jésus concernant sa mort comme sacrifice d'expiation, appartiennent davantage au système qui se développa *après la mort de Jésus* ; il se pourrait que ce que le quatrième évangéliste lui fait dire sur le rapport entre sa mort et le *Paraclet*, eût été dit *d'après l'événement*. De la sorte, ces expressions de Jésus sur le but de sa mort auraient aussi besoin qu'on y distinguât ce qui est général, de ce qui est spécial¹⁹ ». Les motifs « psychologiques », philologiques, historiques et littéraires sont étroitement imbriqués et cherchent à reconquérir, sur la base de cette imbrication ordonnée, la possibilité de construire une christologie « scientifique ». La christologie scientifique n'est pas la seule résultante d'une enquête historique et philologique. Elle est également philosophique et spéculative. Son schème directeur lui est fourni par la conception kantienne de l'intention morale et de son archétype intelligible, autrement dit sa « représentation » parfaite, son « Image originnaire » (*Ur-Bild*). L'Idée de l'Homme-Dieu vient au secours de la particularité d'une existence que la « légende primitive chrétienne » attribue à Jésus. L'Idée ne se réalise pleinement que dans l'« espèce » : « Telle est la clef de toute la christologie²⁰ ». La « conscience pieuse » demeure la norme. D.F. Strauss fait allégeance à Schleiermacher : « Tout le XIX^e siècle se meut au sein de la conception fondamentale créée par Schleierma-

17 D.F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, § CL., *Dissertation finale*, Paris, 1853, p. 758, traduction d'É. Littré : 2^e section. Neuvième chapitre. § XCVIII, pp. 183-185 ; pp. 327-337.

18 *Vie de Jésus*, op. cit., p. 327 ; p. 331, trad. de Littré, (1853).

19 *Vie de Jésus*, op. cit., p. 337 ; (c'est nous qui soulignons).

20 *Vie de Jésus*, op. cit., vol. II, « Dissertation finale », § CXLIX, p. 755, dans la traduction de Littré.

Les états de la christologie au sortir de la période moderne

cher ; l'ellipse entre la personnalité unique de Jésus vivant historiquement en tant que l'archétype d'un homme pénétré par Dieu et la conscience pieuse de l'homme ecclésial, qui éprouve cette conscience comme l'effet de cette cause historique²¹ ».

* * *

Dans la période contemporaine, le modèle « ontique²² » de la christologie s'est essentiellement cristallisé et développé sous la forme d'une christologie de la conscience, un développement qui atteste que l'on ne parvint guère à sortir des impasses charriées par une forme d'empirisme « psychologiste ». Ce mouvement a pris une ampleur inattendue dans le champ de la christologie catholique. En dresser ici l'histoire exigerait que l'on y consacra des développements conséquents²³. Point n'est besoin de le faire. Rappelons un seul élément de ce modèle pré-trinitaire, incapable d'y conduire. L'ego de Jésus est censé contenir en lui de quoi illuminer son propre mystère. C'est le degré de son auto-possession conscientielle qui devient la norme ultime de sa filiation et de l'étendue des connaissances dont il est capable. Cet ego esseulé trouve les ressources de son autoconstitution dans la dualité des natures qui le compose. Karl Rahner n'a pas échappé à ce piège. Il y est entré de plain-pied, et ce n'est que tardivement qu'il y renonça au profit d'une christologie de la filiation rapportée à un mouvement d'oblation filiale. N'écrivait-il pas en 1962 que « le caractère conscient de la filiation et de l'identité divine (connues non de l'extérieur comme une chose, mais de l'inté-

Vincent
Holzer

21 Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine*, II. *Les personnes du drame* 2. *Les personnes dans le Christ*, Paris-Namur, 1978, p. 57.

22 Un modèle « ontique » de christologie consiste à traiter et à résoudre les questions qui s'y rapportent dans le cadre étroit et exclusif d'une conceptualité qui prend la forme d'énoncés doctrinaux jugés autosuffisants, sans éprouver le besoin de les rapporter à la narration qui les rend possibles et leur impose de ne jamais s'auto-suffire.

23 Dans la mouvance des recherches entreprises par l'école allemande avec Marianus Dobmayr (1753-1805), Georg Hermes (1775-1831), Anton Günther (1783-1863), Johann B. Baltzer (1805-1871), Paul GALTIER publie en 1939 à Paris, *L'Unité du Christ. Être, personne, conscience*. Il cherche à distinguer trois fonctions

cognitives dans l'ego du Christ, la conscience, le JE (un Moi "psychologique") et la personne. La christologie de la conscience prend le pas sur toute autre question : l'union hypostatique produit-elle dans l'âme humaine du Christ une donnée immédiate de la conscience, ou le type de connaissance induit par cette structure d'être lui est-il accessible uniquement par l'intermédiaire de la *visio beatifica*, telle une connaissance en vis-à-vis ? Puisque la conscience n'est rien d'autre que l'activité par laquelle la personne se perçoit comme le sujet de ses actions et de ses passions, il faut postuler pour le Christ deux consciences distinctes, et semblablement deux ego, car l'ego n'est que l'expression du principe rationnel par lequel sont perçus et auquel sont attribués les actes de la conscience. La relation au Père n'éclaire plus le mystère christologique.

rieur, comme expérience de Dieu, identiquement réalité et conscience) se situe donc nécessairement au pôle subjectif de la conscience de Jésus²⁴ ». C'est la dualité des natures et la volonté expresse d'en rendre compte comme d'une structure d'être hors norme qui guide les résolutions théologiques. L'horizon trinitaire apparaît comme un point aveugle de l'argumentaire, l'ego esseulé du Christ y suffisant. Ce qui fut inaperçu se donne comme une réalité simple et inépuisable : « La forme d'existence du Fils, *qui le constitue* Fils de toute éternité, est cette *réception ininterrompue* de tout ce qu'il est, et par conséquent de lui-même, comme *don* venant du Père²⁵ ».

Né en 1963, Vincent Holzer, ordonné prêtre en 1989, Docteur en théologie de l'Université Grégorienne de Rome en 1994, est actuellement Professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris où il dirige le Collège doctoral et l'Unité de Recherche. Il est Membre « Ordinaire » de l'Académie Pontificale de Théologie, Titulaire du Grand Prix "Jean-Marie Lustiger" de l'Académie Française en 2014. Dernières publications : *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophie*, Paris, Cerf, 2017, 433 p. ; *En collaboration avec Jérôme de Gramont : La Révélation. Lectures philosophiques et théologiques*, Paris, Hermann, De Visu, 2020.

Thème

24 « Considérations dogmatiques sur la science et la conscience de soi du Christ », in *Schriften zur Theologie*, Band V, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1962, p. 202 ; en édition française : *Exégèse et*

dogmatique, Paris, DDB, 1966 pp. 185-210.

25 Hans Urs von BALTHASAR, *Théologie de l'Histoire*, Paris, Plon, 1950, p. 41 ; (c'est nous qui soulignons).

Historia et visibilité du Christ dans les images au concile de Nicée II



Maxime
Deurbergue

Celui qui, « à bien des reprises et de bien de manières avait parlé par les prophètes, celui-là en ces jours qui sont les derniers a parlé en un Fils, resplendissement de sa gloire, expression parfaite de son être [*kharaktēr tēs hupostaseōs autoū*] » (Hébreux 1,1-3). Dieu n'est pas seulement apparu plus ou moins en énigme, Jésus affirme : « Qui m'a vu, a vu le Père » (Jean 14,9). Ce mystère configure l'espace chrétien de la foi – rendu palpable par une floraison d'images ornant les portes, les tympans, les parois, les brèches bariolées des vitraux, et jusqu'au moindre objet du culte, selon le vœu du second concile tenu à Nicée en 787, qui restaura les images après la première crise iconoclaste : « Les vénérables images, faites de couleurs, de mosaïque et de toute matière appropriée, sont à exposer dans les saintes églises de Dieu, sur les vases et les vêtements sacrés, sur les murs et sur les panneaux de bois, dans les maisons et sur les chemins¹ ». La plus ou moins grande sobriété de l'architecture et des arts, au fil du temps, ne remet pas en cause cette présence, vérifiée aussi en mode mineur dans un coin-prière, sur un fond d'écran, une image de bible ou de bréviaire. Mais si une telle efflorescence jaillit donc du "propre" de la foi chrétienne, on doit constater que, tout aussi durablement, les images peinent à justifier théologiquement leur existence. La cohabitation de l'acceptation pratique et de l'incertitude théorique a nourri la thèse selon laquelle l'Église, à Nicée II, aurait ratifié une orthodoxie contre une autre, une version populaire du culte (sensible aux images) contre sa version spirituelle défendue hier par l'iconoclasme, et dont on admet à demi-mot qu'elle est peut-être plus authentique²... Ce sentiment persistant de légitimité partielle tient – ce sera notre thèse – à la solution classiquement admise au problème de la visibilité divine dans les images : parce qu'elle mécon-

1 Erich LAMBERZ, ed., *Concilium universale Nicaenum secundum. Concilii actiones I-III, IV-V, VI-VII, Acta Concilium Œcumenicorum* II.3.1, II.3.2, II.3.3, Berlin – New York, De Gruyter, 2008, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, 2016. Ici : ACO, II.3.3, p. 826.

2 Gilbert DAGRON, « L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726-

847) », in ID., ed., *Évêques, moines et empereurs (610-1054), Histoire du Christianisme des origines à nos jours* IV, Paris, Desclée, 1993, p. 132. Emanuela FOGLIADINI, *L'immagine negata. Il Concilio di Hieria e la formalizzazione ecclesiale dell'iconoclasmo*, Milano, Jaca Book, 2013, p. 135.

naît le dernier des grands conciles, elle en fragilise l'autorité. Rappelons-en la teneur, avant donc de franchir à neuf le porche nicéen.

L' Icône du Christ : l'hypostase, garante de la « ressemblance » des natures

Le problème de l'image divine requiert d'abord une saisie de la notion même d'image : celle-ci n'est pas la chose mais elle lui est liée, elle la rend présente en tant qu'elle en expose la ressemblance, grâce aux pigments de couleur et à l'art du peintre, par exemple. Dans la décision (ou *horos*) de Nicée II, on en trouve l'illustration dans une formule reprise à Basile de Césarée : « l'honneur rendu à l'image parvient au prototype³ ». L'image n'est pas le prototype, mais elle permet au fidèle d'entrer en relation avec lui, suivant une dynamique ascendante redevable au platonisme. Les difficultés commencent cependant avec la question de l'image *du Christ* : puisque ce dernier est le Verbe fait chair, comment qualifier le prototype « circonscrit » par l'image ? L'analogie entre les défaites de Byzance face aux Arabes et les revers d'Israël dans la Bible avait nourri le premier iconoclasme : on reculait, car on avait péché par idolâtrie en multipliant les images. Très vite, toutefois, les *Interrogations* de l'empereur Constantin V (741-775) se focalisèrent sur l'impossibilité de représenter le Christ, en formulant l'aporie suivante : figurer le Christ, c'est soit peindre sa seule nature humaine au risque du nestorianisme (dissociation), soit tendre au monophysisme en prétendant que sa nature humaine, seule perçue dans l'image, offrirait la vision simultanée de sa nature divine (confusion). La réponse à cette double objection est intervenue à la faveur de la seconde crise iconoclaste, grâce au célèbre moine du Stoudion, Théodore. L'image ne circonscrit ni la nature divine ni même la nature humaine du Christ, elle fait voir les traits qui le distinguent du reste des hommes : c'est-à-dire qu'elle représente *sa personne singulière* ; et l'expression la plus éminente de cette singularité est le visage, le *prosôpon*. Le Studite tire par là les conséquences des avancées christologiques de Maxime le Confesseur qualifiant l'hypostase du Verbe incarné de « composée » : composée, en tant que son unique acte de subsister (d'être Fils) s'enrichit en propre des caractéristiques, des « idiomes » issus de l'une et l'autre nature. C'est vraiment la personne *divine* qui est visible, en tant qu'elle enhypos-tasie une humanité véritable reconnaissable entre toutes. Théodore conclut d'une ligne lapidaire : « Le prototype est dans l'image selon la ressemblance de l'hypostase⁴ ». Les artifices de la ressemblance

Thème

3 BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint Esprit*, Sources chrétiennes 17 bis, XVIII, 149c.

4 THÉODORE STUDITE, *Antirrhetici*, PG 99, 420D (III, 3, l. 1).

Historia et visibilité du Christ dans les images au concile de Nicée II

(modelé, couleur...) rendent présent dans l'image, sans l'identifier avec elle, un prototype qui n'est autre que l'hypostase du Verbe incarné.

La geste ainsi résumée conduit donc à une solution théologique aussi élégante que simple, dans le cadre en quelque sorte fixé par Constantin V – celui de la difficile articulation hypostase-natures. Reste à en faire apparaître les rouages : c'est le but que s'est donné *L' Icône du Christ* de Christoph Schönborn. Il s'agit de saisir tout d'abord comment le Fils est l'image invisible du Père (fondements trinitaires), afin de considérer ensuite « comment [il] reste l'image parfaite du Père tout en devenant homme (fondements christologiques) ». Trinitairement, le Fils est divin à l'égal du Père tout en demeurant autre que lui : selon l'hypostase il est image tandis que le Père est prototype. Il est image *consubstantielle* : l'identité de nature garantit que sa personne, rigoureusement distincte du Père, lui ressemble aussi absolument. Transposé à l'économie, c'est-à-dire à la révélation de Dieu dans l'histoire, l'enjeu de l'image divine devient de montrer que le Fils *incarné* manifeste parfaitement le Père, ce qui suppose cette fois d'articuler l'humanité et la divinité de Jésus : « seule l'identité personnelle de l'humanité de Jésus avec le Fils de Dieu sauvegarde [la] possibilité [de l'icône], de même que seule la consubstantialité du Fils au Père [...] fait de l'un l'image parfaite de l'autre ». Cette identité, selon Schönborn, se manifeste en particulier dans deux mystères : celui de Gethsémani où, en acceptant de mourir pour tous, le Fils « grave dans sa nature humaine le mode d'être de son amour filial » ; et celui de la Transfiguration où « l'éclat de la divinité a percé, pour un bref moment, l'opacité de la chair⁵ ». En imprimant son mode propre de subsister à la nature humaine, l'hypostase est la condition de possibilité de la transparence de cette nature, de la perfection de la ressemblance de l'humanité du Christ.

Maxime
Deurbergue

Considérant l'objectif qu'elle s'est assigné, l'argumentation peut convaincre. Mais elle laisse interrogatif sur deux points. Tout d'abord, établir une analogie entre consubstantialité trinitaire et unicité de la personne du Fils enhypostasiant les natures n'est pas encore dire comment devant sa figure, ses traits humains singuliers, je peux effectivement dire « voir Dieu ». Il est clair en tout cas que la gloire du paradigme initial oblige Schönborn à raisonner en cascade en démontrant à chaque niveau que se maintient la ressemblance

5 Christoph SCHÖNBORN, *L'Icône du Christ. Fondements théologiques*, Paris, Cerf, 2003 (1976), p. 21, 53, 99, 131 et 133.

absolue entre image et prototype. Subrepticement, le modèle de la visibilité devient celui où l'humanité s'égale à la divinité, comme dans la Transfiguration : l'image incline d'avance vers la condition d'icône. Quelle place alors pour une pensée des images qui exposent la dissemblance assumée par le Serviteur (*Isaïe 53,2*) ? pour d'autres images que la face du Christ ? Second point, autrement décisif : dans cette démonstration, le concile de Nicée II n'est guère qu'une étape décevante : il se serait contenté de rappeler que les images sont une des traditions de l'Église, dont le fondement est l'Incarnation du Verbe, et que la vénération qui leur est vouée est à distinguer de l'adoration rendue à Dieu seul ; mais il aurait échoué à articuler hypostase et natures dans l'image du Christ. Pourtant, Schönborn est contraint d'admettre que sa solution est bel et bien présente dans le texte de la décision conciliaire, quand la formule basilienne citée plus haut est explicitée par une seconde sentence d'une indéniable clarté doctrinale : « Celui qui vénère l'image vénère en elle l'hypostase de celui qui y est représenté⁶ ». Certes, celle-ci n'est pas explicitée ensuite : faut-il en conclure que les pères l'ont énoncée par hasard ou sans mesurer sa portée ? ou doit-on penser qu'elle est préparée en amont dans l'*horos* – mais alors, selon quelles prémisses ? Le fait que le *synodikon* de 843, qui rétablit une fois pour toutes les images à l'issue de la seconde crise iconoclaste, se réfère davantage à Nicée II qu'à Théodore (dont elle cite seulement le nom) invite à considérer avec sérieux la deuxième option.

Thème

L'image divine selon Nicée II : l'expressivité historique de l'hypostase

Jusqu'à l'édition critique des Actes conciliaires et à l'étude décisive de Johannes Bernard Uphus, la décision nicéenne a souffert d'une lecture majoritairement tronquée⁷. Aussi vaut-il la peine de reprendre *in extenso* la conclusion de sa confession de foi dont on n'évalue d'ordinaire que les dispositions pratiques, détaillées seulement dans la suite de la déclaration :

Nous gardons sans rien innover toutes les traditions de l'Église, qu'elles aient été décrétées pour nous par écrit ou autrement que par écrit ; l'une d'entre elles consiste notamment en l'expression du

6 ACO, *op. cit.*, II.3.3, p. 826. Christoph SCHÖNBORN, *op. cit.*, p. 146-147. Nicée II n'offre ni « progrès dans l'histoire du dogme » ni « théologie très explicitée » ; « on a l'impression que les pères ont voulu éviter toutes les questions disputées ». *Ibid.*, p. 140, 144 et 148.

7 Erich LAMBERZ, *op. cit.* Johannes Bernard UPHUS, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2004.

Historia et visibilité du Christ dans les images au concile de Nicée II

modèle à travers la représentation par l'image, en tant qu'elle entre en consonance avec l'histoire de la proclamation de l'Évangile en vue de confirmer l'Incarnation du Verbe de Dieu, véritable et non selon l'apparence, et qu'elle contribue pour nous à un profit semblable ; car les choses qui se désignent l'une l'autre se réfléchissent aussi l'une l'autre avec une grande clarté quant à leur signification⁸.

Une précision s'impose avant toute analyse : l'Incarnation n'est pas invoquée ici pour *justifier* les images, c'est elle qui reçoit de ces dernières une confirmation ! L'accent christologique demeure, mais il est net qu'il s'est moins agi de vérifier si une image divine est *possible* que de situer la tradition des images, sereinement affirmée comme un donné de la foi, au sein de l'économie de la révélation. Dit autrement, les pères ont moins peiné à dire le fondement – on verra que ce dernier est affirmé comme en passant – qu'à qualifier le pouvoir particulier des images d'actualiser l'Incarnation. Voici comment.

La définition nicéenne de l'image associe deux jeux de trois termes : d'une part « l'expression du modèle à travers la représentation par l'image [*hē tēs eikonikēs anazōgraphéseōs ektūpōsis*] » ; d'autre part « l'histoire de la proclamation de l'Évangile [*hē historia tou euangelikoū kērūgmato*] ». Le lien entre les groupes nominaux est assuré par le verbe *sunādein*, qui traduit chez les philosophes anciens la concordance des arguments ; les auteurs chrétiens l'ont quant à eux consacré pour désigner l'accord entre les versets de l'Écriture et, par suite, l'harmonie intérieure au dépôt de la foi⁹. Nous verrons que l'effet de cette consonance sera finement caractérisé plus loin, mais retenons que les images et l'Évangile doivent entrer en symphonie. Quelles images ? Le mot choisi pour les qualifier, sans être inusité, est rare : *ektupōō* signifie chez l'orfèvre l'action de graver, d'"ex-primer" le modèle originel (*tūpos*) au moyen de l'outil. Le nom qui en découle implique que l'image est définie en dépendance de son modèle – mais un modèle actif qui, d'avantage encore qu'il n'est produit *par* un artisan, se produit dans l'image finale. De fait, avec l'adjectif *eikonikós*, la désignation classique (et statique) de l'image n'intervient qu'en dernier dans l'ordre grammatical, en tant que fruit du processus expressif jailli du modèle *via* l'acte de représentation visible, l'*anazōgraphēsis*¹⁰. On voit pourquoi les rédacteurs de l'*horos* ont mis l'accent

Maxime
Deurbergue

8 ACO, *op. cit.*, II.3.3, p. 824.

9 PLATON, *Gorgias*, *Œuvres complètes* III.2, Paris, Les Belles Lettres, 1923, 461a. ARISTOTE, *Ética Nicomachea*, Milan, Rizzoli, 1986, p. 888 (1181a). JEAN CHRYSOSTOME, *In Psalmum L*, PG 55, 586. THÉODORE DE CYR, in

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, 1225C, 1237A.

10 Un passage de MAXIME LE CONFESSEUR (*Ambiguorum Liber*, PG 91, 1127D) fait saisir la nuance d'accent entre *eikōn* et *ektūpōsis* : « Le Seigneur et Sauveur [...] a retrouvé l'homme comme une drachme

sur le dynamisme de l'expressivité : il permet de thématiser la relation entre prototype et image. Mais il y a une autre raison à ce choix : le verbe *ektupōō* a aussi un sens trinitaire qui pouvait d'autant moins leur échapper qu'il est illustré, dans une homélie de Basile de Césarée lue lors de la quatrième session conciliaire, par l'exemple décisif de l'image de l'empereur :

Là où un est le principe, un est aussi ce qui en procède ; un est l'archétype, une est l'image, la raison de l'unité ne se corrompt pas. C'est pourquoi le Fils, existant en tant qu'engendré du Père et selon la nature exprimant en lui-même le Père [*phusikōs ektupōōn en heautō tōn patéra*], possède en tant qu'image l'absolue ressemblance [*tō aparállakton*], et conserve en tant qu'objet de l'engendrement la consubstantialité. Et de fait, celui qui, sur la place, fixe les yeux sur l'image de l'empereur et appelle « empereur » celui qui est sur le panneau, ne reconnaît pas deux empereurs, l'image et celui dont elle est l'image ; et si, montrant celui qui est peint sur le panneau, il dit « celui-ci est l'empereur », il n'a pas davantage privé le prototype du titre d'empereur : par sa reconnaissance il a plutôt confirmé l'honneur qu'il lui rend¹¹.

Thème

À l'origine, le propos de Basile est trinitaire. Une vénération unique est vouée à l'empereur et à son image, ce qui donne à saisir que malgré la diversité des personnes, on n'adore qu'un seul Dieu : adorer le Fils, c'est adorer le Père qui s'exprime en sa parfaite ressemblance. Nicée II, en renversant le propos basilien, relie les images à un fondement plus originaire que l'Incarnation : l'expressivité intratrinitaire. Analogiquement, le terme d'*ektupōōsis* suggère que si l'honneur voué à l'image peut parvenir au prototype, c'est que ce dernier, le premier, a "condescendu" à être vu. Or où le concile reconnaît-il la première expression visible du prototype divin ? Le second trio de termes le précise.

Avec « l'histoire de la proclamation de l'Évangile », l'*ektupōōsis* trinitaire se dit dans l'économie : la tradition des images reçoit pour vis-à-vis l'histoire. Précisons-le d'abord, autant dans le premier groupe nominal l'adjectif désignait le terme de l'expressivité, autant ici c'est le nom qui porte ce fleurissement ultime : l'expérience concrète de la venue "évangélique" (*euangelikós*) du Christ dans la chair,

portant imprimé, grâce à l'image, le modèle royal [*dià tēs eikōnos tēn basilikēn ektupōōsin ēkhonta*]. *Ektupōōsis* est un quasi *hapax* dans les Actes nicéens ; de même, le verbe à partir duquel il est

formé : ACO, *op. cit.*, II.3.2, p. 444 ; II.3.3, p. 644.

11 ACO, *op. cit.*, II.3.2, p. 398-400. BASILE DE CÉSARÉE, *Homilia XXIV*, PG 31, 605D-608A.

Historia et visibilité du Christ dans les images au concile de Nicée II

prolongée par la proclamation vivante ou *kérugma*, s'exprime enfin dans l'*historia*. Aidan Nichols a montré que cette notion est chargée d'une triple signification : outre le sens littéral de l'Écriture, qui tient en quelque sorte enclos le sens spirituel, elle désigne aussi la qualité narrative de cette lettre, les livres bibliques – évangiles inclus – se rangeant pour beaucoup dans la catégorie du récit ; mais elle en est venue aussi à signifier la *représentation visuelle* de ce récit, les grands cycles narratifs qui ornent les parois des basiliques anciennes, à Sainte-Marie-Majeure, à Ravenne entre autres¹². Choisir ce terme alors que les sessions conciliaires en privilégiaient deux autres indiquant plus univoquement la narration, « *diégēsis* » et « *exégēsis* », c'était sous-entendre que la mise en récit de l'événement vivant de l'Évangile était d'emblée orientée vers sa propre mise en image¹³. Nichols voit dans l'Annonciation, les scènes de la Passion, la Résurrection ou la Pentecôte autant de « miniatures verbales » propices à la réalisation de leur pendant visuel¹⁴. Si l'on en revient, à partir de là, à la visibilité divine dans les images, il est clair que les rédacteurs de l'*horos* étaient loin d'en avoir une conception simpliste. Avec le premier trio de termes, les images sont directement reliées à l'expressivité intradivine du Père dans le Fils ; mais le second trio introduit un niveau médian, celui de l'histoire de Jésus-Christ dans la chair, consignée dans la lettre de l'Écriture. Le prototype divin qui se voit dans les images, l'éternelle et invisible Trinité, ne s'y expose que par la médiation de l'histoire, la *theologia* dans l'*oikonomia*. Or la pointe de la décision nicéenne est la suivante : pour vraiment dire ce prototype, il faut le chant conjoint (*sunádein*) du récit et des images. C'est ensemble que l'une et l'autre formes du dépôt de la révélation « confirment l'Incarnation du Verbe de Dieu ».

Maxime
Deurbergue

Confirmer l'Incarnation : la polarité entre images et récit évangélique

Pas plus que du prototype, les pères n'avaient une conception simpliste de ce renvoi mutuel entre l'Écriture et les images. La dernière phrase du passage que nous avons cité en précise en effet les ressorts : « Les choses qui se désignent l'une l'autre se réfléchissent aussi l'une l'autre avec une grande clarté quant à leur signification [*tà gār allēlōn dēlōtikā anamphibólōs kai tās allēlōn ékhousin empháseis*] ». La formule, particulièrement dense et ardue à traduire, mérite qu'on s'y arrête en détail. Upphus a montré qu'elle s'inspire de la

12 Aidan NICHOLS, « The Horos of Nicea II: A Theological Re-appropriation », *Annuaire Historiae Conciliorum* 20 (1988), p. 174-176.

13 ACO, op. cit., II.3.3, p. 636, 646, 656 et 718.

14 Aidan NICHOLS, art. cit., p. 176.

Mystagogie de Maxime le Confesseur dans un passage où celui-ci, méditant l'inhérence réciproque du sensible et de l'intelligible, réalise une première articulation entre le visible et l'invisible¹⁵. De la désignation mutuelle indiquée par l'adjectif substantivé *dēlōtikós* (les choses qui se montrent) à la mise en signification réciproque portée par le terme d'*émphasis* (les sens qui se répondent), le passage est, on va le voir, subtil. Le premier terme, Uphus encore l'a montré, est repris aussi à la théologie trinitaire. Chez un Théodoret de Cyr, il connote l'égalité entre les personnes du Père et du Fils, fondée dans leur identité de substance, qui permet leur révélation réciproque : « Les choses qui communient selon la nature sont connues l'une grâce à l'autre. [...] Si [le Père est contemplé dans le Fils, il est clair que c'est dans son égal qu'il est contemplé. Car les choses égales entre elles se désignent l'une l'autre [*dēlōtikà gār allēlōn tà isa*]¹⁶ ». La *Mystagogie* de Maxime constituait un premier usage analogique de ce terme, appliqué à la polarité du sensible et de l'intelligible ; dans l'*horos* nicéen, il met en rapport les réalités disparates du récit et des images, que l'on peut cependant rapporter à l'unicité de leur source : Jésus-Christ relatant dans la chair le mystère du Dieu invisible (*Jean* 1,18). Quant au sens d'*émphasis*, son acception première, le "reflet dans un miroir", régit ses acceptions secondes : "apparence extérieure", "venue en présence", "exposition" et enfin "sens, signification". Si l'on compare alors à ce qui précède, la progression de sens est la suivante : on passe de la désignation mutuelle (impliquant une certaine égalité entre images et récit) à la mise en lumière d'un pôle à la faveur de sa manifestation par l'autre (reflet) ; autrement dit on passe de la mise en évidence transitive d'un pôle par l'autre (les images "traduisent" l'histoire et vice-versa) à l'entrée dans la richesse du sens précisément grâce à l'évidence intransitive venue de l'autre pôle (dans le sens des images je vois *autrement* et *mieux* le sens de l'histoire, et vice-versa). Enfin, le "mieux" à l'instant évoqué, l'accroissement de clarté résultant de la polarité entre images et histoire, est renforcé par l'adverbe « *anamphibólōs*¹⁷ ». Celui-ci, tiré du verbe *amphibállō* ("jeter autour", "attaquer de tous côtés") exprime une certitude où l'indécision de l'esprit assailli se résout, en forte connivence avec la notion biblique de vérité en tant qu'*alētheia* (non-voilement) et en tant qu'*ēmēt* (solidité).

Thème

15 Johannes Bernard UPHUS, *op. cit.*, 176-186. MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogia*, *Corpus Christianorum. Series Graeca* 69, Turnhout, Brepols, 2011, I. 255-257.

16 THÉODORET DE CYR, *De Trinitate*, PG 95, 1169BC.1172A. Johannes Bernard UPHUS, *op. cit.*, p. 179-180.

17 Johannes Bernard UPHUS (*ibid.*) a montré que le « *κα* », adverbial, a le sens de « aussi ».

Historia et visibilité du Christ dans les images au concile de Nicée II

Dans la sixième session, les pères explicitent leur pensée grâce à un double exemple chargé d'illustrer la formule précise que nous venons de commenter :

Si nous disons « il y a du soleil sur la terre », il est certain qu'il fait jour, et si nous disons qu'il fait jour, il est certain qu'il y a du soleil sur la terre. Tout à fait de la même manière, si nous voyons en image l'ange qui apporte l'annonce à la Vierge, il est certain que nous revient à la mémoire le récit de l'Évangile ; que l'ange Gabriel a été envoyé par Dieu vers la Vierge, et lui dit en entrant chez elle : « Réjouis-toi, comblée de grâce, le Seigneur est avec toi, tu es bénie entre les femmes ». De sorte qu'en ayant écouté l'Évangile, nous nous souvenons aussi du mystère advenu à la Vierge par la médiation de l'ange. Et de même en voyant l'image, c'est avec plus de limpidité [*emphantikóteron*] que nous nous figurons à l'esprit ce qui est advenu¹⁸.

Entre la présence du soleil et la réalité du jour, la réversibilité peut paraître obvie mais sans enrichissement notable. Or le sens de ce premier exemple est autre, et il est préparatoire à l'intelligence du second : la même réalité peut être *exprimée* de deux manières différentes (« il fait jour » ou « il y a du soleil »), mais chaque manière implique nécessairement l'autre pour évoquer pleinement la réalité visée. À partir de là, on saisit mieux le second exemple, d'énonciation plus complexe. L'annonce de l'ange (la réalité visée), appréhendée *via* l'image, fait nécessairement revenir à l'esprit la mémoire du récit de l'Évangile, qui est donc implicitement considéré comme premier dans l'ordre d'expression du « mystère advenu ». La mise en présence de la scène grâce à l'image convoque l'histoire, en particulier *Luc* 1,28 repris mot pour mot ; mais, comme l'indique le parallèle asymétrique qui suit, d'une part l'histoire, avant même de convoquer l'image, est mémoire de l'événement réel, d'autre part l'image, qui est donc mémoire de mémoire, loin de signifier un affadissement de la perception de la réalité visée, la donne à éprouver de manière plus limpide. L'ordination réciproque entre figuration picturale et récit évangélique intègre donc une forme de paradoxe que l'*horos* reprend à son compte : bien que seconde par rapport à la mise en récit de l'Évangile, bien que plus éloignée, plus autonome, en regard de la *res gesta* originelle, l'image parvient mieux que le récit seul – *dans la relation même qu'elle entretient avec lui* – à reconduire celui qui la contemple à l'événement premier. Les images, dans leur dépendance à l'histoire, se révèlent ainsi expression seconde du modèle qui se rend présent en

Maxime
Deurbergue

18 ACO, *op. cit.*, II.3.3, p. 678.

elles, mais le surcroît de clarté qu'elles apportent vient de leur aptitude à redonner à l'histoire son immédiateté, à raviver le caractère d'événement de l'événement même. C'est dans cette « métaphore en acte de l'Incarnation », comme l'écrit Nichols, que réside la puissance de « confirmation de l'Incarnation » que les pères conciliaires ont reconnue à l'image dans sa polarité avec le récit évangélique¹⁹. On peut formuler à neuf, à partir de là, le modèle de la visibilité divine dans les images.

Rayonnement de l'hypostase : de l'icône à l'iconologie

Deux fils ont été suivis jusqu'ici. Le premier, dont Schönborn offre la formulation la mieux aboutie, reprend l'axe ontologique choisi par les précédents conciles afin d'exprimer l'identité de Jésus Christ. Il énonce la visibilité divine à partir du binôme hypostase-natures et induit l'icône pour paradigme visuel – éminemment l'icône de la Sainte Face : le Verbe divin se donne à contempler selon la ressemblance des traits de son visage, ce qui suppose ultimement un canon précis de représentation, voire un canon de glorification destiné à faire sentir, dans l'humanité enhypostasiée, la divinité qui enhypostasie. Telle sera la voie de la théologie de l'icône. Nicée II a privilégié un autre axe : l'accent n'est plus sur l'articulation hypostase-natures, mais sur l'hypostase filiale comme révélation historique de l'expressivité trinitaire. Dès lors le paradigme des images n'est pas le portrait, mais la scène narrative ou plus exactement un *concert* de scènes narratives. Les images frontales du Christ ne sont pas exclues, les absides des basiliques anciennes en témoignent, mais ce visage récapitule alors l'histoire qui l'a révélé comme Fils de Dieu, déroulée sur leurs nefs. L'hypostase "se voit" en tant qu'elle sous-tend et récapitule des mystères qui, chacun, révèlent une facette du Verbe fait chair. Cela ne signifie pas que l'ontologie soit congédiée, puisqu'en évoquant « l'Incarnation du Verbe de Dieu, véritable et non selon l'apparence [*alēthinēs kai ou katà phantasian*] », les pères nicéens renvoient à un passage de la décision de Constantinople III qui assume la distinction hypostase-natures : « Nous disons que deux sont ses natures dans l'unique hypostase qui brille [*dialampoúsē*] ; en elle, tout au long de son existence selon l'économie, il a manifesté ses miracles et ses souffrances non en apparence, mais en vérité [*ou katà phantasian, all'alēthōs*]²⁰ ». Toutefois le rééquilibrage en faveur de l'axe historique était déjà amorcé alors, puisque ce sont les « miracles et souff-

19 Aidan NICHOLS, art. cit., p. 177.

20 Rudolf RIEDINGER, *Concilium universale Constantinopolitanum Tertium. Concili actiones I-XI, XII-XVIII, Acta*

Concilium Œcumenicum II.2.1, II.2.2, Berlin, De Gruyter, 1990, 1992. Ici : ACO, II.2.2, p. 776.

Historia et visibilité du Christ dans les images au concile de Nicée II

frances » qui non seulement manifestent l'humanité et la divinité véritables du Christ, mais sont l'expression du rayonnement de l'unique hypostase.

Le lexique de la lumière était présent dès le premier concile nicéen : « lumière de lumière » y dit l'égalité et l'unité dans l'engendrement du Fils par le Père. Appliqué à l'économie, il acquiert une portée supplémentaire. À travers l'éclat de l'unique hypostase – ou *dans* l'unique hypostase, si l'on retient la *lectio* selon laquelle ce sont les natures qui « brillent [*dialampousas*] » –, Constantinople III maintient, alors même qu'il insiste sur chaque nature comme source d'émergence des volontés, que la révélation de l'humanité et de la divinité véritables du Christ advient à travers une unique manifestation historique. L'éclat de l'hypostase suppose irradiation (l'axe vital se déploie dans le temps et dans l'espace) et unité (un être unique se révèle ainsi). Il est à la fois la source de la visibilité et, en son foyer, l'excès aveuglant de toute visibilité. Loin des ors de l'icône, la « lumière » qui fait voir l'hypostase jaillit de la trame des événements vécus dans la chair qui exposent à nos yeux le Dieu invisible (Jean 1,18). Nicée II s'inscrit dans cette lignée en ajoutant que récit évangélique et images agissent comme des miroirs (*empháseis*) dont la réflexion réciproque rend visible le foyer qu'est l'hypostase²¹. Pas plus que le précédent concile, il n'écarte l'axe ontologique mais, plus radicalement, il est requis de se tenir au point où l'hypostase filiale se donne à connaître dans une unicité phénoménale. C'est ici que la polarité sensible du dépôt de la révélation, image et récit, s'avère essentielle. L'image n'est jamais à elle seule tenue d'exposer le Christ, elle n'est pas sommée d'être icône ; elle s'inscrit dans ce vaste réseau de motifs qui se répondent en écho avec l'Évangile pour tracer l'infiniment diverse iconologie chrétienne²². Qui contemple l'image voit toujours plus que la seule image : la mémoire, on l'a vu, convoque à son contact l'histoire invisible qui constitue en quelque sorte la diffraction lumineuse de l'hypostase. Il faut tout l'Évangile, et cruciallement le récit pascal où Jésus se fait voir d'au-delà de sa disparition dans la ténèbre de la mort, pour affirmer qu'il est Fils de Dieu et Dieu lui-même. Mais qui contemple ainsi l'image, qu'il s'agisse du visage ou de tel mystère de la vie de Jésus, donne à ce qui excède sans cesse l'image de cristalliser en un point de présence unique. Dit autrement, Nicée II affirme que l'image a besoin de l'histoire pour dire Dieu, et que le récit a besoin de l'image pour tendre vers le présent de Sa

Maxime
Deurbergue

21 *Empháseis* vient du grec *phainō* : faire briller, faire voir, faire apparaître.

22 En parlant d'iconologie, on renvoie en particulier à la définition d'Erwin

PANOFSKY : *Meaning in the Visual Arts*, Londres, Penguin Books, 1993 (1955), p. 51-66.

présence – ce présent de la vision que le prologue du concile fonde implicitement dans la Résurrection : « Je suis avec vous tous les jours » (Matthieu 28,20)²³.

Deux conclusions enfin. La première rejoint le prologue de l'*Épître aux Hébreux* : la parole adressée à travers les siècles par les prophètes – parole qui est *dabar*, c'est-à-dire identiquement événement affectant l'histoire –, cette parole s'accomplit dans le Christ en tant qu'expression parfaite de l'être du Père. Or cette expression parfaite se livre non dans un être statique, si légitime soit-il d'en distinguer la double nature, mais dans une *vie* qui implique, pour être elle-même, un temps, un espace, d'autres êtres parmi lesquels elle est une *personne*, sans lesquels elle ne serait pas elle-même. Cela signifie que la visibilité divine du Christ, inséparable de son humanité, suppose non seulement d'autres images impliquant *a minima* les protagonistes de l'Évangile mais encore un entrelacs entre le visible de l'image et l'invisible du récit total, dont elle a besoin pour être elle-même. Les images sont toujours en quelque sorte fondées dans la lumière de Pâques et, en cela, elles sont reliées à la puissance aimante du Père relevant le Fils de la mort : c'est la Résurrection qui « confirme » l'Incarnation. La seconde conclusion est que Nicée II ne peut plus être maintenu au rang d'appendice plus ou moins secondaire des grands conciles œcuméniques : avec une fermeté théologique indéniable, il en réinscrit la geste dogmatique dans un axe esthétique qui remet ultimement au premier plan la révélation de la Trinité dans la chair de l'histoire. L'esthétique théologique d'un Balthasar y puise sans doute son plus sérieux fondement ; la nécessité de mesurer le concept théologique au mystère de la chair du Christ, sa plus ferme justification²⁴.

Thème

Prêtre du diocèse de Paris (2014), Maxime Deurbergue est vicaire à la paroisse Sainte-Marie-des-Batignolles. Docteur en histoire de l'art (PhD), il enseigne également à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins. Sa thèse de théologie dogmatique est en voie de publication au Cerf, « Cogitatio Fidei », sous le titre : Manifesté dans la chair, proclamé en images. Fonder l'art dans le Christ avec Nicée II et Balthasar.

²³ ACO, *op. cit.*, II.3.3, p. 820.

²⁴ Les intuitions puisées à Nicée II sont déployées à partir de Hans Urs von Balthasar dans notre ouvrage à paraître

au Cerf, « Cogitatio Fidei » : Maxime DEURBERGUE, *Manifesté dans la chair, proclamé en images. Fonder l'art dans le Christ avec Nicée II et Balthasar*.

La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l'invisible



David
Vopřada

La catéchèse patristique associée à l'initiation chrétienne et au sacrement du baptême a inspiré dans une large mesure la réforme du concile Vatican II et la forme du nouveau *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* (désormais *RICA*). Les grands modèles de catéchèse des IV^e et V^e siècles, en particulier à Jérusalem, à Milan, en Afrique du Nord, à Antioche ou à Mopsueste, ont aidé l'Église catholique de notre époque à structurer l'adhésion à la foi et la réception des sacrements d'initiation. Les auteurs de cette réforme ont réussi à reproduire avec succès les différents rites qui, dans diverses parties de l'Empire romain de l'Antiquité tardive, accompagnaient les premiers pas de ceux qui décidaient de se faire baptiser. À l'aide de cette inspiration antique, le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, publié il y a cinquante ans, le 6 janvier 1972, guide ceux qui, à travers l'annonce du Christ et la lumière de l'Esprit saint, s'engagent sur le chemin de la découverte authentique du Dieu vivant, en suivant quatre étapes.

La première étape est constituée par l'entrée en catéchuménat à la suite de la première rencontre avec le candidat et de la première proclamation de la Bonne Nouvelle, telle que décrite notamment par Augustin dans son écrit *La première catéchèse (De catechizandis rudibus)* (*RICA* 236). La deuxième étape donne ensuite aux catéchumènes l'occasion d'approfondir leurs connaissances de la foi chrétienne, de vivre dans le milieu de la communauté chrétienne, d'adhérer personnellement aux contenus de la foi (*fides quae*) et d'établir une relation avec Dieu qui s'est révélé en Jésus Christ (*fides qua*). Le moment décisif de cette période est l'admission des catéchumènes intéressés, jugés aussi aptes par l'Église, compte tenu de leurs dispositions, parmi les candidats au baptême qui seront baptisés à la Pâque suivante (*RICA* 202-213). Au cours de cette troisième étape, l'Église accompagne les candidats au baptême dans leur préparation immédiate pendant le Carême, qui inclut la célébration liturgique des scrutins, et commence à les initier au mystère de la foi en leur transmettant le Credo et le Notre Père. Le point culminant de cette étape est alors l'ensemble des sacrements d'ini-

tiation célébrés notamment lors de la Vigile pascale, lorsque les croyants adultes sont baptisés, confirmés et admis à l'Eucharistie pour la première fois (RICA 127). La dernière phase de l'initiation chrétienne est alors constituée par la période de la mystagogie, au cours de laquelle les néophytes, accompagnés de toute la communauté chrétienne, doivent « méditer l'Évangile, participer à l'eucharistie et exercer la charité pour progresser dans l'approfondissement du mystère pascal et le traduire toujours plus dans leur vie » (RICA 70-71).

Mais beaucoup plus souvent que dans le passé, on remarque que le but de la préparation au baptême n'est pas simplement d'expliquer le déroulement des différents rites baptismaux, mais d'amener les auditeurs à comprendre ce qui leur est arrivé pendant les rites baptismaux et de les conduire à la compréhension du mystère du Christ qui reste inaccessible aux sens du corps, en utilisant des signes sacramentaires qui présentent de manière visible l'invisible grâce de Dieu. Ceci constitue précisément l'intérêt de la mystagogie qui n'est pas simplement un mode d'interprétation, mais une méthode théologique que l'on retrouve dans de nombreux écrits patristiques, et pas seulement dans le cadre de la catéchèse baptismale¹. Il s'agit d'un mode d'enseignement typique des grandes figures de la catéchèse du IV^e siècle, notamment de celles qui ont pratiqué l'exégèse allégorique, comme Cyrille de Jérusalem, Ambroise de Milan ou Augustin d'Hippone.

Thème

Ainsi l'interprétation patristique des réalités sacramentelles d'une part s'inspire de l'exégèse allégorique, d'autre part enrichit ladite exégèse même à partir d'une perspective liturgique, au point que, en certains cas, on peut parler d'une exégèse liturgique de l'Écriture sainte. Cet effort et cet emploi de l'exégèse biblique ne se limitent pas à la catéchèse mystagogique, mais apparaissent également dans d'autres écrits. La catéchèse mystagogique est attestée par l'utilisation du cycle d'Abraham dans les écrits d'Ambroise (*De Abraham*) dont le but était d'instruire les candidats au baptême², mais elle imprègne aussi la pratique homilétique ordinaire : les écrits exégétiques, eux aussi, sont un moyen par lequel certains Pères de l'Église aident à dépasser la vision superficielle, symbolisée par les sens du corps, et à atteindre grâce au regard intérieur les réalités invisibles³. Ces Pères de l'Église essaient de dire à leurs auditeurs que derrière les signes

1 D. VOPŘADA, *Mistagogia al Salmo 118*, p. 77-83.

2 Voir M. L. COLISH, *Ambrose's Patriarchs: Ethics for the Common Man*, Notre Dame (Ind.) 2005.

3 Dans le cas d'Ambroise, son *Exposé sur le Psaume 118*, traduit partiellement en français par Denys Gorce (Namur 1963) en est un bon exemple.

La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l'invisible

visibles de l'eau, du pain ou du vin, il faut rechercher des réalités cachées et invisibles. Ainsi les néophytes doivent enfin apprendre à comprendre le mystère de Dieu présent non seulement dans l'histoire biblique mais aussi dans la vie de l'Église et dans leur propre vie. Dans cette perspective, la mission de l'évêque est de les aider à approfondir la vision superficielle rendue possible par la vue physique et à atteindre les réalités invisibles accessibles uniquement aux yeux « intérieurs », « spirituels », ou « de la foi⁴ ».

L'objectif de ces lignes est de présenter la manière dont deux Pères de l'Église du IV^e siècle, Cyrille de Jérusalem et Ambroise de Milan, utilisent la méthode mystagogique. Je souhaite montrer ici comment ceux-ci conduisent le fidèle du texte littéral, ou des données visibles, aux données invisibles qui y sont cachées. Il est ainsi possible de montrer à quel point la liturgie, l'exégèse biblique et l'enseignement de la foi elle-même sont étroitement imbriqués dans la catéchèse sacramentelle patristique, ce qui peut également être une source d'inspiration pour la tâche de l'Église aujourd'hui face à la sensibilité de l'être humain à la perception symbolique et à la vie sacramentelle dans l'Église. Pourtant, aujourd'hui la tâche de l'Église, face aux nouveaux convertis et aux baptisés, reste en définitive la même que dans les premiers siècles du christianisme : faire passer du visible à la saisie de l'invisible, c'est-à-dire au mystère du Christ.

David
Vopřada

La catéchèse baptismale comme passage du visible à l'invisible

L'exégèse patristique est bien souvent un style de pensée qui consiste à réfléchir, à ruminer et à expliquer le texte biblique. Une telle approche de l'Écriture transcende donc les définitions données par des genres, des dispositifs ou des méthodes littéraires particuliers. L'exégèse patristique est « l'acte complet », comme l'appelle H. de Lubac, car elle est capable de relier les événements bibliques au présent, les événements historiques aux réalités spirituelles, la société à l'individu, le temps à l'éternité, la théologie à la spiritualité⁵. Un tel mode d'interprétation, que ce soit de l'Écriture ou de la liturgie, s'offre donc comme un moyen avantageux de faire passer les fidèles des réalités visibles qu'ils vivent aux réalités invisibles.

La méthode mystagogique utilisée par les Pères de l'Église dans leur instruction des sacrements sert principalement à aider les fidèles

4 Voir par ex., C. A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville (Minn.) 2002, 137.

5 H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris 1959, vol. 1, pp. 16-17.

à accéder à l'action invisible de Dieu et aux réalités intelligibles qui se trouvent au-delà de la réalité visible, sensitivement accessible ou matérielle. L'élément visible est ce qui permet à l'auditeur d'entrer par la foi dans l'espace des réalités invisibles. Cyrille de Jérusalem est convaincu que la vision est plus crédible que, par exemple, l'ouïe⁶. Dans le passage auquel la note 5 fait référence, la démarche mystagogique commence par l'arrivée au baptistère et les rites baptismaux respectifs. Cyrille et Ambroise abordent de manière similaire la présence invisible du Christ et son pouvoir de transformer le pain, le vin et le croyant lui-même dans l'Eucharistie à laquelle les croyants participent pour la première fois après leur baptême⁷.

Lorsque Cyrille de Jérusalem déclare que la vue est plus crédible que l'ouïe⁸, le lecteur de l'Évangile peut se demander si une telle conception de la mystagogie n'est pas finalement en désaccord avec certains contenus du Nouveau Testament. En effet, la fin de l'Évangile de Jean, dans laquelle Jésus déclare bienheureux ceux qui n'ont pas vu le Ressuscité de leurs propres yeux (*Jean* 20, 29), contraste en quelque sorte avec les postulats de la mystagogie. De même, la déclaration très connue de Paul dans l'Épître aux Romains, parlant de la foi par l'ouïe (*fides ex auditu*), nous vient à l'esprit dans le contexte d'un passage décrivant la transmission du message chrétien qui repose sur la mission des apôtres et de leurs successeurs (*Romains* 10, 17). Ici, cependant, il faut se rappeler que la foi précède la réception du sacrement, et qu'en recevant le sacrement, cette foi devient (au moins idéalement) plus vive et convaincante. Les deux concepts ne sont donc pas en contradiction mais plutôt complémentaires, car Cyrille de Jérusalem est convaincu que le contact avec l'élément visible peut accroître davantage la foi dans les réalités invisibles que les autres sens⁹.

En outre, la contextualisation biblique est l'un des moments les plus stimulants des catéchèses de Jérusalem, étant donné que l'auditoire était en contact topographique avec les sites bibliques, notamment ceux associés à la vie et à la mort de Jésus. Le *topos* littéraire, le « lieu », devient dans ces catéchèses un « lieu » réel, géographique, dans le contexte duquel se situe l'action requise du chrétien¹⁰. Dans ce cas, la visualisation de lieux géographiques spécifiques associés aux moments centraux de l'histoire du salut a acquis un pouvoir suggestif

6 CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 1, 1 (SC 126, 82).

7 *Id.*, 4, 3, p. 137 ; 5, 19, p. 169 ;

AMBROISE, *Les sacrements* 4, 4, 14. 19-20.

8 CYRILLE DE JÉRUSALEM, *op. cit.*, 1, 1.

9 L. F. PIZZOLATO, *Plura sacra et mundi alia*, Milano 2009, p. 344.

10 H. LECLERCQ, *Jérusalem*, in *DACL* 7 (1927), col. 2377.

La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l'invisible

qui pouvait effectivement projeter le participant à la catéchèse et à la liturgie de Jérusalem vers des réalités invisibles accessibles uniquement à la foi.

L'instrument principal dont l'évêque dispose pour convaincre ses auditeurs de la présence de réalités invisibles dans les éléments visibles est la méthode typologique qui conduit à interpréter les différents rites à l'aide d'événements bibliques, lus, bien entendu, à la lumière de l'événement salvateur du Christ¹¹. Le rite liturgique devient ainsi une partie de la même histoire du salut à laquelle appartiennent les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, car le même Dieu et la même grâce du Christ sont à l'œuvre en eux. Cette dynamique de l'interprétation mystagogique a déjà été soulignée par Enrico Mazza, selon lequel Ambroise (a) commence par un rite visible, un geste, une action ou des paroles, d'où (b) il descend vers les événements bibliques du salut qu'il lit à la fois dans les termes du rite visible célébré et dans un contexte christologique. Dans le texte biblique (c), il trouve une grâce invisible qui, comme l'événement biblique, est également présente dans l'acte liturgique (d) dont le sens est ainsi éclairé et interprété théologiquement. Ceci, surtout par rapport à l'ancienneté des épisodes de l'Ancien Testament, affecte la plausibilité de la représentation de la présence de réalités invisibles dans le rite liturgique célébré aujourd'hui. Afin de rendre le processus évident, Ambroise résume finalement les étapes singulières (e)¹². L'approche de Cyrille est à peu près identique, bien que moins développée que dans le cas précédent ; ici, cependant, l'interprétation de la liturgie reste liée aux figures de l'Ancien et du Nouveau Testament.

David
Vopřada

Les rites et les Écritures deviennent ici les moyens d'expliquer, de communiquer et de transmettre à l'auditeur l'histoire du salut qui a eu lieu en lui. Les passages bibliques sont plutôt destinés à montrer que cette interprétation des mystères est plausible et à encourager l'auditoire à maintenir les mystères reçus au niveau de la foi et de la moralité¹³. La catéchèse de Jérusalem ne s'arrête pas à la doctrine, elle n'est pas un traité de théologie sacramentelle, mais va plus loin et devient un appel à une vie chrétienne fidèle et rigoureuse. L'« aujourd'hui » liturgique, éclairé par le passé de l'his-

11 B. STUDER, *Der christliche Gottesdienst, eine Mysterienfeier?* in *Studia Anselmiana* 113 (1993), 43.

12 E. MAZZA, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, 2^e éd.,

13 CYRILLE DE JÉRUSALEM, *op. cit.*, 5, 23, p. 175 ; *Catéchèses*, procat. 11 (PG 33, 352).

toire biblique du salut, s'ouvre à l'histoire personnelle du salut, célébrée dans les sacrements reçus, en vue de l'âge futur dans lequel les baptisés seront récompensés pour avoir gardé la foi.

Cependant le baptême change également l'état des auditeurs. L'écoute de la catéchèse pré-baptismale n'a pas d'autres conditions que la volonté de se convertir et de croire, mais après l'initiation baptismale, les écoutants-croyants peuvent déjà comprendre où l'évêque veut les conduire par sa catéchèse. Les néophytes qui ont déjà reçu les mystères divins, c'est-à-dire les sacrements, comprennent mieux la signification de ces mystères et doivent donc être davantage instruits qu'auparavant sur ce qui leur est arrivé au baptême¹⁴. La mystagogie présente donc une modalité de participation au mystère du Christ, caché aux sens corporels :

C'est pour cela qu'on t'a déjà dit de ne pas croire seulement ce que tu voyais, de peur que tu ne dises toi aussi : « C'est là le grand mystère que l'œil n'a pas vu ni l'oreille entendu et qui *n'est pas monté au cœur de l'homme* ? Je vois de l'eau que je voyais tous les jours : elles peuvent me purifier, ces eaux dans lesquelles je suis souvent descendu sans être jamais purifié ? » Apprends par-là que l'eau ne purifie pas sans l'Esprit¹⁵.

Thème

Dans cette perspective, le fidèle est appelé à dépasser les frontières du visible et l'horizon de l'expérience des sens. En même temps, cependant, l'élément visible et empirique devient un véhicule pour introduire le croyant dans ce qui n'est pas accessible aux sens. Ainsi Ambroise rappelle aux baptisés leur expérience de la Vigile pascale, au cours de laquelle les yeux de la foi ont été ouverts, et essaie de leur faire découvrir toutes les splendeurs de la vie chrétienne auxquelles ils ont désormais accès par la foi. La célébration du baptême et de l'Eucharistie a été très suggestive, et la beauté de la liturgie célébrée par l'Eglise a séduit les participants. L'interprétation de l'évêque s'arrête aux objets, lieux et personnes que les initiés ont vus, aux étapes qu'ils ont franchies, aux paroles qu'ils ont entendues, aux réponses qu'ils ont dû donner aux questions posées¹⁶. Mais l'évêque ne veut pas que la compréhension de la grandeur et de la splendeur des sacrements s'arrête à la surface ; il déplace l'attention vers une splendeur encore plus grande, vers les réalités invisibles vers lesquelles

14 CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 1, 1, p. 84).

15 AMBROISE, *Les mystères* 5, 19 (SC 25^{bis}, 165).

16 Voir A. G. MARTIMORT, *Attualità della catechesi sacramentale di sant' Ambrogio*, in *Vetera Christianorum* 18 (1981), p. 91.

La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l'invisible

les sacrements tendent¹⁷. Le sens de la mystagogie coïncide donc parfaitement avec toute la mission de l'évêque qui est de conduire les gens au christianisme. L'initiation profonde des néophytes au mystère chrétien dans l'Antiquité a joué un rôle crucial dans cet effort, car elle a permis aux gens de comprendre et d'embrasser la foi chrétienne.

Tu y es allé, tu t'es lavé, tu es venu à l'autel, tu as commencé à voir ce que tu ne voyais pas avant, c'est-à-dire que par la fontaine du Seigneur et la prédication de la passion du Seigneur tes yeux se sont ouverts. Toi qui semblais avoir le cœur aveuglé, tu t'es mis à voir la lumière des sacrements¹⁸.

La « lumière des sacrements » fournit une base théologique pour comprendre la catéchèse sur le sens (*ratio*) des sacrements, mais elle brille d'une manière particulière pour les néophytes dont l'accès aux sacrements et à leur connaissance a été jusqu'à présent barré par la règle de la *disciplina arcani*¹⁹. Mais les sacrements de l'initiation eux-mêmes ne sont pas le but et le sens de la connaissance : il s'agit de la connaissance plus profonde de ce qui a été jusqu'à présent caché. La « lumière » qui illumine les ténèbres ouvre à l'œil un espace qui était auparavant enveloppé d'obscurité. Le *mysterium* devient ainsi l'*arcanum* et révèle le sens plus intime caché sous le sens immédiat, qui est l'objet ultime de la foi²⁰. C'est le Verbe, l'Époux des Écritures, qui se cache et se laisse retrouver un instant, pour être rapidement caché à nouveau.

David
Vopřada

Un coup d'œil aux catéchèses mystagogiques des divers Pères de l'Église nous révèle pourtant que la mystagogie répond à une méthode théologique particulière : le mystère ne se limite ni au simple effet des sacrements d'initiation ni aux expériences mystiques. En conséquence, le mystère auquel la catéchèse baptismale entend conduire n'est pas seulement une activité liturgique : c'est aussi le mystère personnifié de Dieu qui se révèle à la fois dans les événements historiques relatés dans l'Écriture et dans l'action liturgique dans laquelle il accomplit son dessein de salut pour chaque homme et chaque femme à chaque moment de l'histoire humaine. Ainsi comprise, la mystagogie développe ses propres thématiques théolo-

17 AMBROISE, *Les mystères* 3, 15 (SC 25^{bis}, 163).

18 AMBROISE, *Les sacrements* 3, 2, 15 (SC 25^{bis}, 101).

19 Chr. JACOB, *Arkandisziplin, Allegorese und Mystagogie*, Frankfurt a. M. 1990, p. 267.

20 AMBROISE, *Le paradis terrestre* 14, 70 ; *Cain et Abel* I 9, 35 ; *La foi* IV 1, 1 ss ; *Exposé sur le Psaume 118* II 25-26 ; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. 1, p. 399 ; R. JOHANNY, *L'eucharistie : centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*, Paris 1968, pp. 86-88.

giques, et nous pouvons donc parler de théologie au sens propre du terme : une théologie mystagogique²¹.

L'évêque, dans une telle conception de l'exégèse liturgique, devient un maître dont le souci est que son interprétation soit bien comprise par tous, et il s'efforce donc d'expliquer chaque mot du texte biblique de telle manière que même les faibles dans la foi ne puissent s'y opposer²². Il agit comme un médiateur entre le texte biblique et le peuple : tel est le sens propre du rôle de l'évêque comme « interprète » (*interpres*)²³. Ce point est également essentiel pour comprendre les efforts des Pères de l'Église pour utiliser l'exégèse biblique dans la catéchèse baptismale et autres écrits.

La catéchèse liturgique du baptême

Il me semble juste de donner quelques exemples concrets de la manière dont les Pères de l'Église utilisent l'exégèse liturgique au cours de leur catéchèse baptismale. Pour ce faire, je donnerai deux exemples tirés des écrits d'Ambroise. Cependant il est possible de trouver cette méthode sous une forme similaire chez Cyrille de Jérusalem et d'autres Pères²⁴. Le premier est donc un exemple de l'un des premiers rites qui ont formé l'ensemble des rites individuels associés au baptême à Milan à la fin du IV^e siècle : l'entrée des candidats au baptême dans le vestibule du baptistère. Ambroise fait appel au souvenir du déroulement effectif du rite baptismal lui-même (a). De là, il procède, pour des raisons de plausibilité et d'argument de l'ancienneté, à l'exemple de la guérison de Naaman dans 2 Rois 5, 1-14, en mettant particulièrement l'accent sur les doutes de Naaman quant au pouvoir de guérison des eaux du Jourdain (b)²⁵. La guérison de Naaman subit une pertinence théologique (c) qui, cependant, éclaire également le reflet de la grâce invisible dans l'acte liturgique (d) :

Qu'est-ce que cela signifie donc ? Tu as vu de l'eau. Cependant toute eau ne guérit pas, mais l'eau qui a la grâce du Christ guérit.

Il y a une différence entre l'élément et la sanctification, entre l'acte

21 Voir aussi E. MAZZA, *Mistagogia*, p. 193-206 ; C. A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan*, pp. 187-205.

22 G. NAUROY, *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*, Bern 2003, pp. 258-259.

23 Th. GRAUMANN, *Christus interpres: die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlin – New York 1994, pp. 255-276.

24 CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 1, 4-5 décrit l'entrée dans le vestibule du baptistère en utilisant le récit de la traversée de la Mer Rouge comme figure de la destruction du pharaon-diable par le Christ.

25 AMBROISE, *Les sacrements* 1, 5, 13-14 ; *Les mystères* 3, 9.

La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l'invisible

et l'efficacité. L'acte s'accomplit avec de l'eau, mais l'efficacité vient de l'Esprit-Saint. L'eau ne guérit pas si l'Esprit-Saint n'est descendu et n'a consacré cette eau²⁶.

Naaman, une personnalité profondément ancrée dans l'époque de l'Ancien Testament, a donc été, selon cette interprétation, guéri par la grâce du Christ, également à l'œuvre dans le baptême des auditeurs d'Ambroise. Pour une compréhension plus approfondie, Ambroise propose un autre épisode du Nouveau Testament qui élargit théologiquement le fait de l'action de l'Esprit saint dans le baptême et explique que toute la Trinité est active dans le baptême (c ; d)²⁷. Pour montrer la richesse des typologies du baptême et renforcer la foi de ses auditeurs, Ambroise revient à la traversée de la mer Rouge pour trouver la présence à la fois de la lumière du Christ et de l'Esprit saint dans l'ombre de la colonne de nuée (c)²⁸, permettant ainsi à nouveau une compréhension plus complète du baptême (d) :

Tu vois qu'on nous a montré dans l'Esprit-Saint et dans l'eau le type de baptême²⁹.

Cela ne s'arrête pas là : le prochain point d'interprétation est le déluge, le plus ancien (et donc le plus authentique) des actes de Dieu (c ; d) ; cela doit servir à donner à l'auditoire « la grâce du Père et du Fils et du Saint-Esprit, cette Trinité, à qui appartient un règne sans fin³⁰ ». Cependant l'évêque poursuit avec l'épisode néotestamentaire de la guérison à la piscine de Béthesda en Jean 5 (c)³¹. Cet épisode aussi, bien sûr, est élaboré théologiquement et relié au baptême dont la puissance provient de la mort du Christ et apporte ainsi le salut à celui qui le reçoit (d)³². Enfin Ambroise résume son interprétation (e) et réaffirme les raisons de croire que la Trinité est présente dans le baptême célébré dans l'Église³³.

David
Vopřada

La foi qui permet de passer des réalités visibles aux réalités invisibles représente donc une sorte de perfection à laquelle Dieu conduit par son action pédagogique à l'intérieur de laquelle, cependant, il ne montre pas tout ce qu'il fait de manière visible et matérielle³⁴. Ainsi le croyant ne doit pas désirer voir les signes visibles qui accompagnent les événements bibliques, car nous « sommes déjà

26 *Id.*, *Les sacrements* 1, 5, 15 ; voir *Les mystères* 8, 20, 22.

27 *Id.*, *Les sacrements* 1, 5, 16-19.

28 AMBROISE, *ibid.*, 1, 6, 20-22 ; *Les mystères* 3, 12-13.

29 AMBROISE, *Les sacrements* 1, 6, 22.

30 AMBROISE, *ibid.*, 1, 6, 24 (SC 25^{bis}, 73).

31 AMBROISE, *ibid.*, 2, 2, 3 ; le même épisode a été déjà utilisé dans l'exposition de TERTULLIEN, *Le baptême* 5, 5-7 (CCL 1, 281-282).

32 AMBROISE, *ibid.*, 2, 2, 6-7.

33 *Id.*, 2, 3, 9.

34 *Id.*, 2, 5, 13.

dans le plein développement de l'Église, il nous faut saisir la vérité non par un signe, mais par la foi³⁵ ».

La catéchèse liturgique sur l'Eucharistie

Ambroise a des réflexions similaires sur l'Eucharistie. Seul le fidèle baptisé est capable de voir des réalités invisibles qu'il ne pouvait pas voir auparavant sans la foi :

Tu y es allé, tu t'es lavé, tu es venu à l'autel, tu as commencé à voir ce que tu ne voyais pas avant, c'est-à-dire que par la fontaine du Seigneur et la prédication de la passion du Seigneur tes yeux se sont ouverts. Toi qui semblais avoir le cœur aveuglé, tu t'es mis à voir la lumière des sacrements³⁶.

Thème

Comme à propos du baptême, Ambroise aborde les doutes de l'être humain qui découvre pour la première fois que la célébration du sacrement de l'Église n'est accompagnée d'aucun acte visible de Dieu devant lequel il resterait stupéfait. Au lieu de cela, l'évêque décrit comment le nouveau baptisé s'approche de l'autel, regarde « les sacrements placés sur l'autel, et [s'est] étonné devant cette créature elle-même : ce n'est pourtant qu'une créature commune et familière³⁷ ». Ici aussi, Ambroise cherche à donner de la crédibilité aux sacrements célébrés dans l'Église, en utilisant la typologie pour montrer que l'Eucharistie est plus ancienne et donc plus crédible que les « mystères des Juifs », c'est-à-dire le culte et l'institution de l'Ancien Testament (*argumentum antiquitatis*)³⁸. Il emploie – entre autres – la méthode typologique. Il passe de la description de la coupe et du pain (a) au sacrifice de Melchisédech et à l'eau jaillissant du rocher en Exode 17, 1-7 (b), qu'il interprète toutefois, en s'appuyant sur 1 Corinthiens 10, 4, comme signifiant que le rocher accompagnant les Israélites était le Christ (c)³⁹. Cet épisode est lié à la célébration actuelle de l'Eucharistie par l'Église (d), et cette vision du rythme éclaire le sens profond de l'épisode de l'Ancien Testament :

Toi aussi, bois pour que le Christ te suive. Sois attentif au mystère. Moïse, c'est-à-dire un prophète, avec son bâton, c'est-à-dire avec la parole de Dieu. Le prêtre touche le rocher avec la parole de Dieu, l'eau coule et le peuple de Dieu boit. Le prêtre touche le calice,

35 *Id.*, 2, 5, 15.

36 *Id.*, 3, 2, 15 (SC 25^{bis}, 101).

37 *Id.*, 4, 3, 8 (SC 25^{bis}, 107).

38 *Id.*, 4, 3, 9-12.

39 AMBROISE, *id.*, 5, 1, 2-3 ; *Les mystères* 8, 49.

La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l'invisible

l'eau ruisselle dans le calice, jaillit pour la vie éternelle, et le peuple de Dieu qui a obtenu la grâce boit⁴⁰.

Comme dans le cas du baptême, l'évêque approfondit la compréhension du mystère sacramentel au moyen d'épisodes bibliques et de leur pertinence, afin que le fidèle, en célébrant les sacrements et en lisant ou en écoutant des passages bibliques, soit capable de voir grâce à la foi les réalités invisibles rendues accessibles par le baptême⁴¹. Ainsi, il commente le passage où l'un des soldats perce le côté du Christ après sa mort et où de l'eau et du sang s'écoulent (b), ce que, comme d'autres Pères de l'Église, il interprète comme un moyen de purification et de rédemption (c) conféré à l'Église sous la forme du baptême et de l'Eucharistie (d)⁴². Une interprétation eucharistique du *Cantique des Cantiques* et des *Psaumes* ne fait pas défaut⁴³. Ici encore, la référence à la liturgie (a) est reprise, puis le texte ancien (b) est lu à la lumière de la célébration du sacrement, qui subit une lecture théologique sous la forme d'une interprétation mystique et christologique (c) appliquée à la célébration de l'eucharistie (d). C'est ainsi qu'Ambroise commente, par exemple, *Cantique* 1, 1 (2) dans la version des Septante :

David
Vopřada

Qu'il me baise. Il [le Christ] voit que tu es pur de tout péché, parce que tes fautes ont été lavées. C'est pour cela qu'il te juge digne des sacrements célestes et qu'il t'invite au banquet céleste : *Qu'il me baise des baisers de sa bouche.* Cependant, pour ce qui suit, ton âme ou l'humanité ou l'Église, se voyant purifiée de tous ses péchés et digne de pouvoir approcher de l'autel – qu'est en effet l'autel du Christ sinon l'image du corps du Christ ? – voit les sacrements admirables et dit : *Qu'il me baise des baisers de sa bouche, c'est-à-dire : Que le Christ me donne un baiser*⁴⁴.

Une lecture théologique du livre de l'Ancien Testament aide ainsi à comprendre le rituel sacramentel célébré par l'Église aujourd'hui, et Ambroise comprend cette interprétation comme un commentaire authentique du texte biblique qui correspond à l'intention de l'auteur. Le sacrement célébré par l'Église et le texte biblique s'éclairent donc

40 AMBROISE, *Les sacrements* 5, 1, 3 (SC 25^{bis}, 121-123).

41 CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 4, 2 appuie la crédibilité de l'Eucharistie sur la transformation de l'eau en vin à Cana de Galilée : si le Christ a été capable de transformer l'eau visible en vin visible, alors il est sûrement aussi capable de transformer le pain et le vin

visibles en son corps et son sang qui ne sont visibles que par la foi.

42 AMBROISE, *Les sacrements* 5, 1, 4 ; Sur l'origine des sacrements du côté du Christ, voir R. DODARO, *Sacramenta ex latere Christi*, in *Augustinus-Lexikon* 4 (2018), col. 1257-1258.

43 AMBROISE, *id.*, 5, 2, 5 – 5, 3, 17.

44 *Id.*, 5, 2, 6-7 (SC 25^{bis}, 123).

mutuellement ; tous deux reçoivent une lecture christologique, et l'on peut dire qu'Ambroise les aborde tous deux de manière exégétique unifiée. En un sens, pour lui, il n'y a pas de frontière fixe entre l'Écriture et le sacrement (en effet, la notion de « sacrement » est plus large chez les Pères que dans la tradition théologique occidentale ultérieure⁴⁵) et le sens mystique des deux, présenté au moyen de la méthode mystagogique, devient pour lui un moyen de passer des éléments visibles (représentés par le sens littéraire ou les éléments matériels des sacrements) aux réalités invisibles que ceux-ci cachent :

Ne crois donc pas seulement les yeux de ton corps. On voit mieux ce qui est invisible, parce que ceci est temporel, cela éternel. On voit mieux ce qui ne tombe pas sous les yeux, mais est vu par l'esprit et l'âme⁴⁶.

Ce principe spirituel, donc, typique non seulement d'Ambroise mais de toute la tradition de l'exégèse allégorique alexandrine, ne se limite pas à la catéchèse baptismale, mais se retrouve ailleurs dans le corpus exégétique d'Ambroise, ce qui montre la réciprocité dans l'exégèse liturgique et scripturaire.

Thème

Conclusion

Quelle utilité cette inspiration des Pères de l'Église peut-elle avoir pour nous dans l'Église d'aujourd'hui ? Si j'ai commencé cet article en m'interrogeant sur la valeur de la catéchèse pour les candidats au baptême, je pourrais me demander comment introduire ces derniers dans la foi. La compréhension du déroulement des sacrements est-elle suffisante, ou est-il possible d'aller encore plus en profondeur et de comprendre ces sacrements, signes visibles de la grâce surnaturelle, comme un moyen de participer au mystère du Christ que ces sacrements expriment ? C'est, après tout, le Christ lui-même qui agit dans ces sacrements, car c'est le « mystère du Christ » qui a ce pouvoir salvateur. Après tout, le Christ lui-même est, au sens propre du terme, un sacrement, comme l'indique une préface de la Nativité du rite romain :

Car la révélation de ta gloire s'est éclairée pour nous d'une lumière nouvelle dans le mystère du Verbe incarné : maintenant, nous connaissons en lui Dieu qui s'est rendu visible à nos yeux, et nous sommes entraînés par lui à aimer ce qui demeure invisible⁴⁷.

45 G. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, Brescia 1981, pp. 60-61.

46 AMBROISE, *Les mystères* 3, 15 (SC 25^{bis}), 163.

47 *Missel Romain*, Paris 1977, p. 472.

La liturgie et la catéchèse patristiques comme passage du visible à l'invisible

Lorsque les Pères de l'Église utilisent les figures bibliques pour éclairer le mystère du Christ, leur méthode permet aux néophytes de comprendre plus profondément et plus largement que le mystère en question s'applique à eux en tant que participants à l'unique histoire du salut dans laquelle l'unique mystère du Christ est à l'œuvre. Cette approche pourrait non seulement éviter une perception magique de l'efficacité des sacrements, mais aussi favoriser la perception de la présence et de l'action du Christ dans la vie du croyant à travers d'autres faits que les Pères auraient identifiés comme des signes de salut. La réflexion même sur les sacrements conduit ainsi à la source même de leur action : le signe visible devient un guide sur le chemin de la grâce invisible du Christ, qui est sans limites. Je suis convaincu que les pères de la réforme de l'initiation chrétienne, il y a cinquante ans, avaient à l'esprit cette ampleur des approches patristiques de la pédagogie baptismale, et que cette perspective reste pertinente pour l'accomplissement du renouveau du discernement liturgique et sacramentel en général et de l'accompagnement des candidats au baptême et des néophytes en particulier. L'Église, en célébrant les sacrements, « est ici-bas le sacrement de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ lui-même est pour nous, dans son humanité, le sacrement de Dieu », comme le rappelle le Père de Lubac, en allusion à une préface du missel ambrosien : « *manifestans plebi tuae Unigeniti tui sacramentum*⁴⁸ ».

David
Vopřada

David Vopřada (né 1978) est prêtre du diocèse de Hradec Králové (Tchéquie), et chanoine du Chapitre royal de S. Pierre et Paul à Prague-Vyšehrad. Il enseigne la patrologie et l'histoire de l'Église ancienne à la Faculté de théologie catholique de l'Université Charles à Prague. Il est le rédacteur en chef de la rédaction tchèque de la revue *Communio*. Il a publié *La mistagogia del Commento al Salmo 118 di sant'Ambrógio*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 2016, et *Quodvultdeus: a Bishop Forming Christians in Vandal Africa*, Leiden and Boston, Brill, 2019.

48 H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Église*, Paris 2003, p. 175. Article publié avec le soutien de la Fondation pour la Science

de la République tchèque, projet GA ĆR 21-11977S « Réception de l'exégèse alexandrine ».

Tibor
Görföl



Tous à la même image

*Le Christ-icône et transformation
de l'homme chez les Pères de l'Église*

Il n'est certainement pas fortuit que, parmi les auteurs patristiques du IV^e siècle, saint Grégoire de Nazianze soit celui qui a non seulement nommé le plus souvent le Christ image du Père mais aussi inventé le terme de *théosis* – traduit ensuite par déification – terme qui a eu par la suite une immense influence. Grégoire – dont la carrière adopte un tracé complexe, entre la culture classique et l'éloquence chrétienne, la publicité et le retrait, la prose et la poésie, l'approbation complète et le rejet total¹ – en offre la révélation éclatante : dans la pensée patristique, l'idée d'iconicité occupait une place prépondérante parmi les approches possibles de la figure du Christ, et l'interprétation « iconique » du Christ avait inévitablement des conséquences cruciales pour la compréhension de la vie chrétienne et de la vocation humaine. Sur ce point justement, un lien mystérieux et profond apparaît entre le Christ conçu comme image et l'homme fait à l'image de Dieu, un lien qui, loin d'être confiné au contexte de l'Antiquité tardive, a joué un rôle décisif dans les réflexions théologiques les plus novatrices de ces dernières années. Cette seule raison justifie qu'on y prête attention.

Dans les passages où Grégoire, à qui la tradition a donné le titre honorifique de « Théologien », énumère plusieurs attributs et images appliqués au Christ, on trouve fréquemment des formulations qui éclairent la relation intérieure entre le Père et le Fils. Il s'agit de la « [belle] empreinte du Modèle », du « sceau immuable », de l'image immuable ou identique (*aparrallaktos eikon*), qui offre également l'explication du Père². Dans la liste des concepts du Nouveau Testament (« empreinte » dans l'épître aux Hébreux ; « image » dans celle aux Colossiens), l'adjectif « immuable » ou « identique à tous égards »

1 John A. MCGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, SVS Press, Crestwood, 2001, p. 311-370.

2 *Orationes* 38,13 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 38-41, éd. Claudio Moreschini trad. Paul Gallay, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990,

p. 133. Nous avons ajouté à la traduction française d'« empreinte du Modèle » le nom *kallous*, traduit par « belle » – récusé par l'éditeur français, mais présent dans certaines leçons et dans le texte adopté par l'auteur. (N.d.T.)

Tous à la même image

est particulièrement important, résumant toute une tradition. On la trouve déjà dans le concile d'Antioche de 341, probablement présidé par Eusèbe de Nicomédie, et elle est liée à la tradition d'Origène qui souligne la diversité mais aussi l'identité de nature des personnes de la Trinité³. Dans le monde théologique du IV^e siècle, ni la différence réelle et éternelle entre les personnes de la Trinité ni l'unité naturelle entre elles n'étaient tenues pour acquises : la position de Grégoire est donc sans ambiguïté sur ces deux points dès la mention de l'*aparral-laktos eikon*.

La signification de ce concept est expliquée en détail ailleurs chez le Théologien. Dans son quatrième discours théologique, il énumère et analyse également les termes qui peuvent être utilisés pour décrire le Fils et, après « Fils », « Unique », « Verbe », « Sagesse » et « Puissance », il évoque aussi plus en détail la « vérité » qu'est le Fils, peut-on dire, car il est le « pur sceau du Père » et « l'empreinte fidèle sans dédit ». Il est révélateur qu'après « vérité » vienne le terme d'« image », comme pour expliquer le sens de la vérité : « On le dit *image* [*eikôn*], en tant que consubstantiel, et parce qu'il vient du Père et que le Père ne vient pas de lui ; la nature d'une image [*eikōnos*] est en effet d'être une imitation [*mimēma*] du modèle [*arkhētupou*] dont on dit précisément qu'elle est l'image ; toutefois il y a plus ici : ailleurs c'est l'image immobile d'un être doué de mouvement, ici c'est l'image d'un vivant, qui a plus de ressemblance que [...] l'être engendré n'en a avec celui qui l'a engendré, quel qu'il soit ; telle est, en effet, la nature des choses simples qu'elles n'ont pas entre elles des ressemblances partielles, mais l'image tout entière représente l'objet tout entier, et elle est la même chose plutôt qu'une chose semblable⁴. »

Tibor
Görföl

Dans l'exposé qu'on peut lire comme une explication de la vérité, la similitude est la conséquence de la vie et de l'unicité. Grégoire soutient que, s'il existe une image du Père (à l'intérieur de son propre être), elle ne peut être d'une nature différente de la sienne, puisque l'unicité divine n'ouvre pas d'autre possibilité.

L'analyse qui voit dans le Fils une image, mais une image identique en tous points à l'image originelle, exigeait donc une transformation profonde de l'ancienne idée d'unicité divine. Cette problématique est également à l'origine du débat tacite de Grégoire de Nazianze avec son contemporain, qu'il considérerait, lui et les deux autres Pères de

3 Christopher A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2008, p. 314-315.

4 *Orationes*, 30, 20 in GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 27-31, trad. Paul Gallay, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1978, p. 268-269.

l'Église cappadociens (Basile et Grégoire de Nysse), comme son principal adversaire : Eunome, qui fut un temps évêque de Cyzique et qui, après les Cappadociens, provoqua même une grande indignation chez saint Jean Chrysostome⁵. Eunome cherchait à aborder la réalité de Dieu et de la Trinité sur la base d'une analyse du processus de la connaissance humaine, et était convaincu que ce que nous disons d'une chose en exprime toujours l'essence – et que ce n'est pas différent dans le cas de Dieu. À la question, donc, de savoir ce que l'on peut dire de Dieu et s'il est absolument simple, Eunome répond qu'il est son essence et son essence seule. L'ensemble de la question devient intéressant lorsque nous réalisons que certaines positions chrétiennes ont consisté à souligner que nous n'avons aucune connaissance de Dieu (au sens scientifique), car son essence ne peut être déterminée par sa simplicité radicale. C'est ce que pensait Clément d'Alexandrie⁶ et, par rapport à cette position radicale, le puissant optimisme épistémologique d'Eunome avait indéniablement quelque chose d'attrayant, car il n'accablait pas les chrétiens avec l'idée que leur science théologique se situait à un niveau inférieur à celui de Dieu.

Thème

Quoi qu'il en soit, Eunome n'hésite pas à nommer image (*eikôn*) le Fils, différent du Père, mais dans sa célèbre *Apologie*, il n'est prêt à accepter cette iconicité qu'au niveau de l'action, et non de l'essence et de la nature, car il attribue l'iconicité du Fils à la volonté et à l'action du Père, en particulier à son activité créatrice⁷. Il est incompatible avec la simplicité de Dieu, insiste Eunome qui a été recensé comme un arien extrême, d'être à la fois non-né et né. Et si la non-naissance exprime l'essence du Père, alors le Fils, qui est né, ne peut pas avoir la même nature que lui. Mais l'analyse de l'iconicité chez Grégoire de Nazianze tire une conclusion très différente de la simplicité de Dieu, affirmant précisément l'égalité de l'image originelle et de la réplique. Eunome n'était en aucun cas un penseur « faible⁸ », et il est compris-

5 JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu : Homélie I-V*, éd. trad. Robert Flacelière, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2000.

6 EUNOME, *Apologia* 24 in BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome II*, suivi de Eunome, *Apologie*, trad. éd. Bernard Sesboüé, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1983, p. 283 : « L'image ne pourrait rapporter la similitude à la substance, mais à l'activité [...] » (« *Ou pros tèn ousian pheroi an hē eikōn tēn homoiotēta, pros de tēn energeian* [...] »).

7 *Apologia* 24 ; Eunome, *The extant works*, éd. trad. Richard Paul Vaggione,

Clarendon, Oxford, 1987, p. 64 : « *ou pros tēn ousian pheroi an hē eikōn tēn homoiotēta* ».

8 István PERCZEL, « Az istenismeret útjai Keleten és Nyugaton : az eunomianus vita » [Voies de la connaissance de Dieu en orient et en occident : la *vita* d'Eunome], dans *Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések : kulturális diverzitás és antropológia* [Auteurs du christianisme antique, questions contemporaines : diversité culturelle et anthropologie], dir. Bugár M. István et Pesthy Mónika, Szent István Társulat, Budapest, 2010, p. 155-175.

Tous à la même image

hensible que les ouvrages les plus exigeants des Pères de l'Église de Cappadoce aient été intitulés *Contre Eunome*. Du point de vue de la connaissance de Dieu, leur programme consistait à montrer qu'il est effectivement possible de poser des affirmations fiables sur quelque chose ou quelqu'un même si nous n'avons pas une connaissance exhaustive de son essence⁹.

C'est également à l'intersection de la doctrine trinitaire et de la connaissance de Dieu que se trouvait le raisonnement de Basile le Grand, selon lequel ce n'est qu'à travers la « beauté de l'Image du Dieu invisible » que l'on peut arriver au « spectacle de l'Archétype surpassant toute beauté », et pour cela l'image et son archétype doivent être de nature identique¹⁰, c'est-à-dire que la connaissance du Père n'est possible qu'à travers l'image qui ne fait qu'un avec lui : ce que la lumière est à l'œil, le Verbe, conçu comme image, l'est à l'esprit¹¹. Dans son vaste traité de défense de Basile et contre Eunome (surtout au livre III, chapitre 6), Grégoire de Nysse ne s'interdit même pas de transformer certains éléments de la tradition pour montrer l'iconicité parfaite du Fils. Si la tradition alexandrine, par exemple, ose affirmer seulement du Père qu'il « surpasse toute bonté », c'est-à-dire qu'il est pleinement et à tous égards transcendant, son cadet Basile, dans sa contemplation de l'être du Fils à l'image du Père, étend cette affirmation jusqu'à parler de « copie parfaite » du Père, qui existe dans l'éternité et l'infini¹². Et puisque, dans le même contexte, il se réfère également à la déclaration de Jean selon laquelle « celui qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14,9) pour appuyer ses affirmations, il est hors de doute qu'entre le Logos qui a préexisté à la création et le Verbe incarné, il ne voit pas de différence du point de vue de leur iconicité parfaite.

Tibor
Görföl

Cette conviction selon laquelle il faut considérer le Fils, qui existe en dehors du monde, et le Christ, qui apparaît dans l'histoire, comme l'image parfaite du Père, a eu des implications très importantes pour la christologie iconique. Grégoire de Nazianze considérait les deux

9 Voir les analyses singulièrement éclairantes d'Andrew RADDE-GALLWITZ, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the transformation of divine simplicity*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009, p. 87-112.

10 *De Sancto spiritu* 18, 47 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, éd. trad. Benoît Pruche, Paris, Cerf, 2002 (2^e édition). La traduction de *hyperkalos* est conforme à la traduction hongroise citée par l'auteur. (N.d.T.)

11 *Contra Eunomium* II, 16 in BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome II*, suivi de Eunome, *Apologie*, éd. cit., p. 60-64.

12 Claudio MORESCHINI, « Further considerations of the philosophical background of *Contra Eunomium* III », *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III. An English translation with commentary and supporting studies*, dir. Johann Leemans, Matthieu Cassin, Brill, Leiden-Boston, 2010, p. 595-612, ici p. 605.

modes d'être de la seconde Personne trinitaire comme si étroitement unis qu'il soulignait l'être iconique du Fils qui par sa nature est semblablement relié à l'Incarné et au Logos, nommant même plus volontiers le premier « image », certainement d'abord en raison de sa visibilité (ce qui est intéressant car, comme nous le verrons, chez Origène qui jouissait d'un prestige sans égal aux yeux de Grégoire, c'est précisément l'invisibilité de l'image du Dieu invisible qui était décisive). Le Christ peut être appelé « image du Père immortel » par Grégoire (*Carm.* I, 2, 38) sans plus de précision, mais également le créateur. En conséquence, cependant, le corps du Christ devient une partie de son image, le corps du Christ peut aussi être appelé l'image de Dieu (*eikôn theou*), puisque la nature divine y est entrelacée¹³.

Ces arguments dirigés contre Eunome et d'autres hérétiques étaient loin d'être évidents au IV^e siècle. Pour en apprécier l'importance et le contenu, il est important de rappeler que notre connaissance de l'ensemble du siècle est en perpétuelle reformation : même si ce n'est pas sur un rythme impossible à suivre, de nouvelles évaluations de la situation apparaissent tout de même régulièrement, qui dessinent de manière différente la constellation des acteurs principaux et mineurs de la période, qui en éclairent les principales conceptions théologiques et caractérisent la portée théologique des événements de l'histoire de l'Église ou des tensions de la politique ecclésiale. Ces efforts ne reflètent pas le moins du monde un intérêt « érudit » autocentré (ce n'est pas que ce genre d'intérêt ait besoin d'une excuse) : on le voit clairement, entre autres, au fait que les auteurs qui examinent l'interaction entre la doctrine trinitaire et la christologie de ce siècle sont capables de mettre en évidence des processus qui justement en dérivent encore jusqu'à aujourd'hui dans les efforts théologiques. Par exemple, Christopher Beeley, reconnu comme principal spécialiste de Grégoire de Nazianze, offre un aperçu fascinant sur la corrélation, établie par les penseurs patristiques, entre l'insistance à distinguer les personnes trinitaires et l'énoncé d'une proportion qui s'applique à l'unité entre les deux natures du Christ : plus on suppose l'unité entre les natures du Christ (moins on veut éloigner sa divinité des caractéristiques humaines), plus on est enclin à souligner la distinction des personnes trinitaires, et vice-versa¹⁴. Dans la théologie contemporaine, ce sont tout particulièrement les mêmes corrélations

13 Gabrielle THOMAS fournit une analyse impressionnante du Contre Apollinaris et des autres poèmes : *The image of God in the theology of Gregory of Nazianzus*. Cambridge University Press, Cambridge, 2019, en particulier p. 46-51 au sujet du corps.

14 Christopher A. BEELEY, *The unity of Christ. Continuity and conflict in patristic tradition*, Yale University Press, New Haven-London, 2012.

Tous à la même image

qu'on peut observer, et il est important que la connaissance de l'histoire de leur développement joue un rôle dans l'appréciation de leur validité. Du reste, on démontre régulièrement que l'analyse du Christ comme image revêt une importance décisive pour tous les auteurs patristiques significatifs.

Un exemple instructif à cet égard est celui d'Athanase, le saint évêque d'Alexandrie, dont la place au quatrième siècle et le rôle dans la création de l'image théologico-historique d'Arius (considéré comme son grand adversaire) ont fait l'objet de débats, au moins depuis qu'a été relancée l'hypothèse selon laquelle l'hérésie connue sous le nom d'arianisme serait dans une large mesure le produit d'Athanase – au sens où Athanase aurait lui-même composé le système arien sous sa forme généralement connue, à partir d'exagérations, de distorsions et d'ajustements unilatéraux, et où il n'y avait en fait aucun groupe arien unifié, à l'époque, qu'il aurait pu légitimement prendre pour cible¹⁵. Le but de ces révisions théologiques n'est pas de sauver Arius ou de l'élever au rang de docteur de l'Église, mais elles aspirent simplement à mieux comprendre le développement de l'enseignement de l'évêque d'Alexandrie dans le contexte de sa politique ecclésiastique. À la lumière des fragments qui nous sont parvenus, il est hors de doute qu'Arius pensait le Père comme étranger et inconnu au Fils, lequel ne ressemblait pas au Père et ne pouvait donc pas être considéré comme son image, indépendamment du fait que (contrairement à la position d'Athanase) le Fils soit aussi éternel que le Père et ne puisse être placé sur le même plan que les autres créatures. Dans la théologie individualiste d'Athanase, cependant, la désignation du Fils n'était d'abord que rarement utilisée, seules les définitions du Verbe et de la Sagesse étaient importantes pour lui, ce qui explique probablement pourquoi il n'a pas mis davantage en lumière l'iconicité du Fils au début. Dans sa principale œuvre de jeunesse, pour exprimer la pleine divinité du Verbe, il utilise le concept d'icône immuable, identique en tout point¹⁶, mais il souligne surtout le rôle du Verbe dans la création et la primauté du Père, et il pointe la plupart du temps l'iconicité en relation avec l'homme plus qu'avec le Verbe.

Tibor
Görföl

15 Rowan WILLIAMS, *Arius. Heresy and tradition*, Darton, Longman and Todd, London, 1987 (la seconde édition de 2001 contient des compléments significatifs).

16 *Contra gentes* 46; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, éd. trad. Pierre Thomas Camelot, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1983, p. 209 : « image tout à fait semblable » (*eikôn aparallaktos*).

Il y a une corrélation avec le fait que le Verbe ne s'exprime qu'avec réserve sur son existence indépendante, ne souligne pas particulièrement sa réalité personnelle indépendante par rapport au Père : cela distingue d'autant plus la nature humaine et la nature divine dans le Christ incarné. Il en résulte une conséquence particulière : non seulement Athanase doit défendre la Passion et la croix de l'Incarné contre le soupçon interdisant à la faiblesse et à la limitation humaines de toucher la réalité divine, mais le corps humain lui apparaît comme un problème sérieux par rapport à l'Incarnation, et il précise que l'être iconique du Christ ne peut s'étendre à son corps¹⁷. Plus tard, au moment des discours contre les Ariens, son approche est quelque peu modifiée, et il souligne que le Fils est, même avant l'Incarnation, une image, « le reflet, la forme et la vérité du Père », qui doit exister tout autant que le rayonnement de la lumière : si le Père est une réalité personnelle, alors « son image et sa forme doivent aussi exister ». Ce qui marque l'ampleur de ce changement de perspective, c'est le fait qu'Athanase, sans exemple parmi ses contemporains, voit l'image comme quelqu'un en qui le Père peut se contempler – l'idée que son image revêt également une telle importance pour le Père n'est probablement avancée par personne d'autre à l'époque. Par conséquent, le Père ne peut être « dépouillé » de son icône dans laquelle se trouve tout ce qui est dans le Père¹⁸. Néanmoins, Athanase ne se dément pas alors, et met l'accent sur l'iconicité du Verbe principalement comme une preuve de sa divinité, plutôt que comme une manière d'attirer l'attention sur la fiabilité de son rôle de révélateur et de médiateur avant même l'Incarnation. Car Dieu, selon l'affirmation inhabituelle du deuxième discours contre les Ariens, n'a pas besoin de médiateur, et l'activité médiatrice du Verbe n'a de sens que dans le cas de l'Incarné.

Thème

La façon dont on juge ces accents dans l'analyse du thème de l'image est affaire de perspective théologique et historique. Il est très probable qu'il faille lire, dans ces modifications de la théologie d'Athanase dans sa maturité, une réaction à deux auteurs d'importance majeure à leur époque, deux auteurs chez qui l'image du Fils occupait le premier plan, bien que de manière frontalement opposée. Le premier est Eusèbe de Césarée, qu'il est dommage, en dépit d'une représentation encore en vigueur, de classer purement et simplement comme un historien de l'Église ou, à cause de ses écrits sur l'empereur Constantin, comme le précurseur de la théologie « impériale » byzantine,

17 Christopher A. BEELEY, *The unity of Christ*, op. cit., p. 105-170.

18 *Contra arianos* I, 20-22 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Traité contre les ariens*,

éd. trad. Charles Kannengiesser, Adriana Bara, Lucian Dină, Paris, Cerf, 2019, coll. Sources chrétiennes, p. 165-173.

Tous à la même image

car on est en droit d'affirmer que, dans la première moitié du IV^e siècle, la pensée d'Eusèbe jouissait d'une autorité dont l'influence peut être retracée jusqu'à la seconde moitié du siècle. L'autre est Marcel d'Ancyre qui séjourna à Rome avec Athanase en 340 et constitue une source d'information importante, malgré le caractère radicalement opposé de leurs visions respectives.

Chez Eusèbe, la détermination relative aux circonstances historiques de l'analyse de l'icônicité christique est bien visible : il accorde une importance particulière à l'activité médiatrice du Fils entre Dieu et le monde, dès avant l'incarnation, car son grand adversaire, Marcel d'Ancyre, table à vrai dire sur un Dieu unipersonnel dont le Verbe n'a pas de réalité personnelle indépendante mais « apparaît » à partir du Père seulement après la création. Pour une bonne part, Eusèbe répond à cela lorsqu'il souligne, particulièrement dans les traités écrits dans les dernières années de sa vie (surtout dans la *Theologia ecclesiastica* et le *Contra Marcellum*), que le Fils ne peut être un véritable médiateur que parce que Dieu dans son éternité est un porteur d'image qui possède la même divinité que le Père¹⁹. Alors que Marcel ne peut concevoir qu'une image essentiellement différente de celle qu'elle représente, le concept d'image chez Eusèbe sert précisément à affirmer l'identité de nature, et non comme signe de subordination du Fils, comme le veut le lieu commun théologique sur Eusèbe. En outre, à l'opposé de Marcel, le concept de l'image ne sert pas seulement à définir de façon orthodoxe la relation du Fils au Père, mais, concernant l'Incarné, contribue à mettre en relief l'unicité : contrairement à la vision de Marcel, il ne peut y avoir de conflit entre l'âme et le corps dans l'image incarnée, et certainement pas de tension avec la volonté du Père. Dans cette perspective, l'importance ecclésiastique et politique d'Eusèbe n'est pas à négliger si nous essayons de comprendre pourquoi Athanase, qui se plaçait dans le camp opposé à Eusèbe, évitait le concept de médiation, mais pourquoi, en même temps, après la mort de l'évêque de Césarée (en 339), il considérait qu'il était de plus en plus important de traiter de l'image divine immanente du Fils de manière plus approfondie. De ce point de vue, on est fondé à dire que sans Marcel d'Ancyre, il n'est pas possible de reconstruire les processus christologiques de la première moitié du IV^e siècle – ni non plus ce qui regarde la conception du Christ comme image²⁰.

Tibor
Görföl

19 Jon M. ROBERTSON, *Christ as mediator. A study of the theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2007, p. 37-96.

20 Sara PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the lost years of the Arian controversy 325-345*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2006, notamment p. 20 : « la contribution la plus particulière [de

Rien d'étonnant à ce que, derrière toutes ces voies possibles de réflexion, se cache l'héritage d'Origène que tant Athanase qu'Eusèbe, à leur manière, ont voulu suivre (contrairement à Marcel). Chez Origène se déploie une théologie de l'iconicité du Fils, à grande échelle, complexe et d'une immense influence, qui joue un rôle dans toutes ses œuvres majeures.

La relation du Fils au Père est fondamentale dans la christologie du théologien alexandrin : cela est démontré par le fait que, dans la préface de son principal ouvrage dogmatique, le premier point qu'il mentionne à propos du Christ, lorsqu'il énumère les points les plus importants de la doctrine chrétienne, est sa naissance du Père (*De princ.* praef. 4)²¹. Le Dieu invisible, en tant que Fils, né à l'image du Père, est lui-même invisible, mais son mode d'être n'est pas le même que celui du Père. À cet égard, nombre de malentendus et controverses sont apparus autour d'Origène. Bien qu'il précise en plusieurs endroits que l'image divine n'est en rien inférieure à la grandeur du Père (*C. Cels.* VI, 69), qu'elle lui est égale et qu'elle connaît tout ce que le Père connaît, puisque c'est la seule façon d'obtenir la vérité (*In Jn.* I, 187), on l'a cependant soupçonné assez tôt de placer la « belle image » (*C. Cels.* VI, 69 ; *Contre Celse III*, éd. trad. Marcel Borret, Paris, Cerf, 1969, coll. « Sources Chrétiennes », p. 351) sur un plan d'existence différent de celui de l'image originale, par exemple parce qu'il affirme que l'image qu'est le Fils ne voit pas le Père (*De princ.* I, 1, 8). Mais de vision, selon Origène, il ne saurait être question que dans le cas des êtres physiques, et ce n'est qu'à ce titre que l'on nie que le Fils puisse voir le Père – ce qui est tout à fait compatible avec une connaissance parfaite du Père. Il y a également des malentendus au sujet des affirmations selon lesquelles le Père est la vérité du Fils, et même plus grand que celui-ci – mais à n'en pas douter, Origène se réfère ici à la relation d'origine des deux personnes, et trouve particulièrement important de souligner que le Fils (ainsi que l'Esprit) a le Père comme source.

L'un des traits les plus influents de toute cette christologie iconique est l'idée que l'image en Dieu, qui se situe à un niveau différent de toutes les autres images indéniables de Dieu, et que l'on peut donc qualifier d'archétypale, « persévèr[e] dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père » (*In Jn* II, 18 ; *Commentaire sur*

Marcel d'Ancyre] à la théologie du IV^e siècle est que seul le Verbe incarné peut être regardé comme l'image du Dieu invisible, et non le Verbe avant l'incarnation. »

21 Les abréviations et les éditions utilisées dans ce paragraphe pour les titres d'œuvres d'Origène sont les suivantes : *De princ.* = *De Principiis* ; *C. Cels.* = *Contra Celsum* ; *In Jn.* = *In Johannem*.

Tous à la même image

S. Jean t. I, livres I-IV, éd. trad. Cécile Blanc, Paris, Cerf, 1996, p. 223). C'est pourquoi elle peut être appelée la Parole, puisqu'elle connaît, embrasse et révèle tous les mystères de la sagesse de Dieu (*De princ.* I, 2, 3). Cela signifie que, contrairement à la simplicité absolue du Père, son image est caractérisée par une simplicité complexe qui lui permet de communiquer la pensée de Dieu aux créatures et de jouer un rôle de médiateur dans l'œuvre de la création. L'image a donc une projection extérieure, et à cause des créatures, de la « multitude », elle est devenue « nombreuse, et peut-être tout ce que les créatures capables d'être sauvées attendent de lui » (*In Jn* I, 119).

La théologie iconique patristique a été en grande partie une reprise de ces idées, et tout ce qui s'y rattache par la suite allait être source de beaucoup de difficultés et de controverses. Sur certaines questions épineuses, nous pouvons aujourd'hui voir clair (Origène fait dériver son image invisible de la volonté du Père, et non de son essence, parce qu'il craint que le fait de faire naître quelque chose de celle-ci ne donne l'impression de diminuer la substance, « ainsi qu'on peut le constater chez les femmes enceintes » : *In Jn.* XX, 157 ; Commentaire sur Saint Jean IV, livres XIX-XX, éd. trad. Cécile Blanc, Cerf, Paris, coll. « Sources chrétiennes », 1982, p. 233), d'autres questions font l'objet d'un large consensus (en quel sens Origène « subordonne » le Fils au Père), mais il reste encore des problèmes non résolus, comme celui de savoir si l'action médiatrice de l'image divine, qui implique la multiplicité, n'est nécessaire que dans le temps historique et cessera à la fin de l'histoire (le fameux spécialiste d'Origène Henri Crouzel dit qu'elle ne deviendra jamais inutile, d'autres disent que si²²).

Tibor
Görföl

À ce stade, on peut bien entendu s'interroger sur l'intérêt qu'il y a à examiner la christologie des Pères de l'Église et de cartographier leurs relations historiques, si la plupart des questions ont maintenant été réglées d'un point de vue dogmatique. L'examen de la pensée patristique ne se passe pas de justifications : on n'est pas en peine d'arguments cherchant à démontrer l'importance constante des Pères de l'Église, chez les orthodoxes²³, les catholiques²⁴ ou les protestants²⁵. Une apologie catholique de ce genre, la plus récente, souligne, entre autres, que le christianisme est lié à l'histoire de manière intrinsèque

22 Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris, 1956, p. 82-83.

23 Augustine CASSIDAY, *Remember the days of old. Orthodox thinking on the patristic heritage*, SVS Press, New York, 2014.

24 Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*. Herder, Freiburg in Breisgau, 2007.

25 Adolf Martin RITTER, « Zwanzig Jahre Alte Kirche in Forschung und Darstellung », série de cinq articles parus dans la *Theologische Rundschau*, 2004-2010.

et indissociable, que les études historiques sont indispensables, en particulier l'examen de la tradition, vital pour ne pas se souvenir « mal » de l'histoire, et qu'il y a une portée évangélisatrice dans le fait de montrer la beauté, la puissance éclairante et le lent déroulement de la tradition²⁶. Néanmoins, la tradition patristique qui traite de l'image de Dieu peut, au moins à un moment donné, revêtir une importance tout à fait évidente pour ceux qui ont des prétentions « pratiques » plutôt que trinitaires ou christologiques dans le domaine de la théologie. Comme nous l'avons déjà mentionné, le contenu de la réflexion sur l'*eikôn* divine est souvent, voire toujours, lié au processus que les Pères de l'Église, à partir de Grégoire de Nazianze, appellent la *théosis*. On peut oublier facilement cette corrélation, alors qu'elle est indispensable tant au niveau de notre compréhension de l'homme que pour le processus de la vie chrétienne.

Thème

De quoi s'agit-il ? De quelque chose qui va de soi : « l'affirmation de l'Ancien Testament sur la divinité de l'homme ne peut être lue par la théologie chrétienne qu'à la lumière des idées exprimées par Paul et apparues après lui, selon lesquelles Jésus-Christ est l'image de Dieu (2 Corinthiens 4,4 ; Colossiens 1,15 ; voir Hébreux 1,3) et que les croyants sont transformés selon cette image (Romains 8,29 ; 1 Corinthiens 15,49 ; 2 Corinthiens 3,18)²⁷. » En d'autres termes, à la question de savoir ce que signifie être fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, une pensée chrétienne cohérente n'a d'autre choix sinon de répondre que l'homme est créé à l'image de Jésus-Christ lui-même. Tout change, ou du moins trouve un nouvel éclairage, si l'image divine de l'homme ne se réfère pas à un aspect ou à une dimension précisément identifiable de son être, mais au fait qu'il est créé à l'image de Dieu lui-même.

C'est un fait bien connu : dans la tradition d'analyse de l'être à l'image de Dieu qui caractérise l'homme, se sont imposées au fil du temps (souvent assez tôt) les réflexions selon lesquelles l'homme en général représente Dieu ou la nature divine, et on pouvait donc repérer en quoi consistait sa ressemblance d'image. Ainsi, l'intelligence de l'homme (de Philon à nos jours), la rectitude de sa démarche, ordonnée à sa capacité de maîtrise (de Justinien à Eberhard Jüngel), ou son être relationnel exprimé dans le rapport entre homme et femme (Karl Barth), pourraient être identifiés comme des facteurs le constituant en image de Dieu. Mais déjà

26 Lewis AYRES, « Seven theses in dogmatics and patristics in catholic theology », *Modern theology*, 37 (2021).

27 Wolfhart PANNENBERG : *Rendszeres teológia*. 2. kötet. Osiris, Budapest, 2006, 163.

Tous à la même image

Origène avait clairement précisé que Dieu a une image, et que l'homme est fait à cette image de Dieu, c'est-à-dire du Verbe (C. Cels. VI, 63), en d'autres termes, une image de l'image originelle. Il étayait cette idée aux yeux des auteurs patristiques en tenant que, d'après la Genèse, l'homme n'est pas d'emblée image de Dieu, mais est créé en vue de cela : sa venue au monde est donc indissociable de son orientation. En ce sens, l'homme ne doit pas seulement être quelque chose mais aussi devenir quelque chose, il ne doit pas seulement avoir une nature mais aussi une mission, et le dernier n'est jamais dissociable du premier (en comparaison, les idées qui ont été développées sur le rapport entre ressemblance et similitude sont secondaires).

En principe, il devrait être indifférent que l'image divine que l'homme doit revêtir en se transformant soit marquée dans le Verbe existant avant le monde, ou dans l'Incarné, puisqu'il s'agit dans les deux cas de la même personne. Mais même les premiers Pères de l'Église ont souligné l'importance de l'apparence de l'image, en se fondant sur l'intuition que l'image doit être visible d'une manière ou d'une autre et que, par conséquent, « le terme d'*eikon* ou *imago* semble toujours garder la note d'extériorité ou de visibilité chez Irénée²⁸ ». Face à Origène qui se référait à une image divine originellement invisible, Irénée, qui met l'accent sur l'apparence extérieure, est particulièrement instructif à cet égard, lui dont le regard de grande ampleur sur l'histoire du salut humain se fonde sur la conviction qu'Adam a été créé à l'image du Fils : ce dernier, à l'origine, était d'emblée prêt à s'incarner et ce n'est que dans sa réalité visible, incarnée, qu'il porte sa propre image humaine à sa perfection. Dans cette perspective, la chute dans le péché est une catastrophe grave mais non tragique car, avant l'apparition de l'image divine, l'homme n'était de toute façon pas capable de lui ressembler immédiatement : le sens de la création n'apparaît que dans le Fils incarné, ce qu'Irénée prend tellement au sérieux qu'« il ne parle jamais des événements centraux de l'histoire du salut, l'incarnation, la passion et la résurrection du Christ, sans se référer aux premiers moments de la création divine²⁹ ». Du reste, son œuvre principale (l'*Adversus haereses*) est un exposé détaillé de la manière dont s'opère la transformation du premier Adam en second³⁰.

Tibor
Görföl

28 Ysabel de ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris, 1986, p. 68.

29 M. C. STEENBERG, *Irenaeus on Creation. The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*. Brill, Leiden-Boston, 2008, p. 21.

30 Jean FANTINO, « Le passage du premier Adam au second Adam comme expression du salut chez Irénée de Lyon », *Vigiliae christianae* 52 (1998), p. 418-429.

Chez Irénée qui, étonnamment du reste, ne nomme explicitement qu'une fois le Fils incarné « image de Dieu », nous pouvons déjà voir l'importance des formules d'échange dans la description de la transformation du destin de l'homme. La célèbre préface du cinquième livre de l'*Adversus Haereses* se termine par l'affirmation que Jésus-Christ est devenu ce que nous sommes afin que, par lui, nous devenions ce qu'il est en lui-même. La formule a eu un impact considérable et a été connue et diffusée principalement par Athanase. Cette formule de réciprocité, qui résume le processus connu sous le nom de *théosis*, ou déification, met en évidence le fait que l'incarnation et la rédemption ne restaurent pas simplement quelque chose qui a été corrompu ou déformé à cause du péché, mais réalisent quelque chose qui était le but et le sens de la création depuis le début. Si tout reçoit l'existence, comme le suppose Irénée, pour participer à la gloire de Dieu, qui n'est rien d'autre que la vie intérieure des personnes trinitaires, alors toute l'histoire du salut équivaut à la projection extérieure de la vie des personnes divines se réalisant dans leur être relationnel³¹, et sa plénitude historique se réalise dans l'apparition et la destinée de Jésus-Christ. L'humanité du Christ n'est pas le moins du monde un élément accessoire dans cet événement : non seulement elle garantit la visibilité de l'image divine, mais elle s'avère aussi la clé de la transformation humaine en vertu de sa pleine union avec le Fils : « Notre vie est conformée à l'image du Christ par la même puissance qui conforme l'humanité du Christ au Verbe : l'Esprit, que le Christ nous donne à nous qui ne sommes pas de nature divine », afin que nous devenions tous des « versions humaines de l'image divine³² ».

Thème

Mais, dès lors, il devient clair que par rapport à la vocation de l'homme et à sa rédemption, il ne suffit pas de parler de simple *théosis*. S'il est vrai qu'après le rejet et l'aversion exprimés au début du XX^e siècle, l'utilisation du terme est devenue acceptable du côté protestant (consécutivement, pour une part, au dialogue œcuménique avec l'orthodoxie)³³, elle ne permet peut-être pas une compréhension correcte de la doctrine de la création et de la rédemption centrée sur le Christ des Pères de l'Église. Un bon exemple en est l'ouvrage monumental de Norman Russell sur la théologie patristique de la déification, ouvrage auquel il a travaillé plus de vingt ans.

31 John BEHR, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 57.

32 Kathryn TANNER, *Christ the key*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 25 et 40.

33 Paul L. GAVRILYUK, « The retrieval of deification. How a once-despised archaism became an ecumenical desideratum », *Modern theology* 25 (2009), p. 647-659.

Tous à la même image

Alors même qu'il brasse un immense ensemble de textes patristiques, il s'enlise parfois dans l'histoire de l'interprétation du Psaume 82,6 (« J'ai dit : "Vous êtes des dieux" »), et venant à parler d'Irénée, il n'aborde pas du tout les corrélations de sa doctrine sur la création³⁴. Ne serait-ce que pour cette raison, on doit prêter attention aux tentatives récentes dont le point de départ consiste à penser que le contenu de l'idée néotestamentaire de la vie vécue dans le Christ et de la participation au Christ ne va nullement de soi (même parmi les plus grands exégètes, il en est pour reconnaître qu'ils ne comprennent pas pleinement la pensée paulinienne). Celles-ci n'hésitent pas à lire le Nouveau Testament à rebours des Pères de l'Église et considèrent la *théosis* patristique comme une interprétation fidèle de la théologie paulinienne. Ceux qui parviennent ainsi à la conclusion que nous devrions en fait parler de *christosis*³⁵ plutôt que de déification reprennent au fond le postulat fondamental de la théologie orthodoxe récente selon laquelle « la véritable signification anthropologique de la déification n'est rien d'autre que la christification³⁶ », *christificatio*.

(Traduit du hongrois par Paul-Victor Desarbres. Titre original : Mindenben azonos képmás A krisztusi ikon és az emberi átalakulás az egyházatyáknál.)

Tibor
Görföl

Tibor Görföl, né en 1976, docteur en théologie, chargé de cours au département de philosophie de l'université de Pécs, au collège théologique Saint-Athanase et à l'université catholique de Hongrie.

³⁴ Norman RUSSELL, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2004, p. 105-110.

³⁵ Ben C. BLACKWELL, *Christosis. Pauline soteriology in light of deification in Irenaeus*

and Cyril of Alexandria, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, p. 33-114.

³⁶ Panayiotis NELLAS, *Deification in Christ. The nature of the human person*, trad. Norman Russell, SVS Press, Crestwood, 1987, p. 39.

Hanna-Barbara
Gerl-Falkovitz



« Qui me voit, voit le Père » *Remarques sur la phénoménologie de la vision*

Pour comprendre la phrase de Jésus en *Jean* 14,9, il faut d'abord se représenter le caractère propre à la vision. Depuis que la Renaissance italienne a découvert la perspective comme huitième « art libéral »¹, c'est-à-dire comme « art de voir », l'homme de la modernité voit ce qui lui advient dans un champ limité par le regard individuel : il devient lui-même la mesure de ce qui se montre à lui ou bien il ne consent à voir que ce qu'il veut voir². Le Moyen-Âge créait encore, en sculpture et en peinture, des visages dont les yeux étaient largement écartés : ce n'était pas le signe d'une incompetence de l'artiste mais celui d'une autre perception : ce regard ne place pas la réalité dans un fragment mais laisse « advenir » le Tout, *omnia simul*. Comme si la réalité déferlait contre le champ de vision, poussant les yeux vers l'extérieur et sur les côtés. Ces différentes représentations de la vision rendent déjà manifeste que jeter un regard sur la réalité ne conduit pas l'œil à simplement reproduire mais, en quelque sorte, à réfréner ce qui fait irruption, également à neutraliser, accentuer, mettre en relief, retoucher ce qui est vu... Mais, dans le même temps, la réalité ne cesse – si on la laisse faire – de peaufiner le cadre mis en place. D'un autre côté, elle ne pourrait subsister si elle n'était pas sans cesse ordonnée pour servir à la compréhension humaine, si on ne lui répondait pas par l'acte créateur de l'œil.

Les réflexions suivantes porteront sur cette relation pleine de contradictions entre l'œil et la réalité.

1 En 1493, sur le tombeau de Sixte IV, Antonio del Pollaiuolo définit la perspective comme huitième art libéral, au même niveau que les *artes liberales* traditionnels. Voir H.-B. GERL-FALKOVITZ, „Perspektive und Geometrie“, in: *Einführung in die Philosophie*

der Renaissance, Darmstadt 2.a. 1995, p. 127-150.

2 La télévision, de façon poussée à l'extrême, ne montre plus que des « extraits » de réalité. Rien que par omission, la plupart de ce qui nous est montré tend au mensonge.

« Qui me voit, voit le Père »

Le pouvoir de la vision

La « création » de réalité par l'homme

Au cœur de la vision repose une décision : non *ce qui* est vu, mais *comment* il est vu. Voir, c'est faire apparaître – non l'objet, mais sa signification. *amor oculus intellectus*, « L'amour est l'œil du discernement », selon Richard de St. Victor (1110-1178) ; mais il en est de même pour la haine : *odium oculus intellectus*. Hans Christian Andersen a décrit dans le conte *La Reine des Neiges* le regard gelé. Celui qui a reçu dans l'œil un de ses éclats de glace, voit alors le monde réfracté dans le cristal. Cette déformation du regard conduit à la mésinterprétation des phénomènes ; ils cèdent d'eux-mêmes à la tétanie du hasard, à l'insignifiant, ou au signifiant-rien [Nichts-Bedeutend]. Pas même l'amour n'y échappe ; dans le récit d'Andersen, il n'apparaît plus que sous la figure affaiblie de l'intérêt particulier, du vouloir-avoir qui le sous-tend en secret, car le petit protagoniste a lui aussi un éclat de glace dans l'œil.

Mais la solution au regard « gelé » existe : le regard ouvert, le regard aimant. À nouveau, il voit le monde grand et beau, il l'appréhende autrement – non qu'il serait devenu autre, mais parce que l'homme a changé sa volonté de voir.

Hanna-
Barbara
Gerl-Falkovitz

Nous devons tout d'abord penser cette « force créatrice », qui est au cœur même de la vision, afin de pouvoir mesurer *a contrario* le pouvoir « iconoclaste » de la réalité.

Le regard constatif : *l'intention*

Dans une perspective pré morale, le phénoménologue français Jean-Luc Marion a étudié le regard « constatif » dans sa restriction objective conséquente (bien qu'involontaire), touchant ainsi aux fondements de la phénoménologie de Husserl. En effet, selon Marion, la conception méthodique de l'intentionnalité (=la visée d'un objet par la conscience) de Husserl conduit déjà, involontairement et inconsciemment, à un regard « idolâtrant » les phénomènes³. Car le regard intentionnel s'épuise dans le visible avec un but précis : il « pose » son objet sans reconnaître, dans l'idolâtrie, le reflet de la volonté-propre. Le regard de contrôle fait de l'observateur lui-même, imperceptiblement, un contrôleur. La fixation sur l'intentionnalité qui, selon

³ Jean-Luc MARION, „Idol und Bild“, in : Bernhard Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg 1981, p. 107-132.

Husserl, constitue toute connaissance, conduit à ce qu'une image du réel soit créée par le regard « déterminé » mais uniquement dans la portée limitée par celui qui voit. C'est la fixité du regard qui mène à la fixité (non reconnue) de l'idole. Mais le visible ou le réel commencerait là où l'intention [Ab-Sicht] s'arrête (*aufhört*). (Rappelons la double signification du mot allemand « *aufhören* » : écouter et mettre fin, c'est-à-dire mettre fin à un processus en écoutant attentivement).

De même le divin, employé au sens religieux, devient, selon Marion, une idole, lorsqu'il se situe dans le *templum*, littéralement dans l'« espace limité » par excellence⁴. Le mot latin *sanctum* – *sancire* signifie clôturer – ne permet pas non plus de sortir de l'espace limité et circonscrit – à la différence de la racine germanique *heil* dans *heilig* qui correspond littéralement à un faire-à-fond [*Ganz-machen*] ou un laisser-entier [*Ganzsein-lassen*]. Ainsi, le divin est cantonné dans le temple lorsqu'il tombe sous la coupe du regard humain ; avec l'envergure qui lui est assignée, il se mue en idole auto-fabriquée⁵, tandis que l'image réelle et l'image du réel vivent de leur invisibilité, du fait de laisser se produire un insaisissable. La vision sans intention ne s'épuise pas dans ce qui est vu, mais veut bien plutôt se perdre dans ses profondeurs infinies, des profondeurs qui restent néanmoins translucides⁶. Il faut rappeler la qualité particulière du caractère de la sainteté et du génie qui, l'un comme l'autre, ne possèdent pas la clarté de ce qui est facile à saisir, mais la clarté de ce qui est insondable⁷.

Thème

Ainsi, l'image contient davantage que ce qui est vu, elle vit de la distance entre le regard et l'insondable profondeur de Ce-qui-se-montre [*Sich-Zeigende*]. Un tel excédent empêche la compréhension conceptuelle ; le monde vu n'est pas un simple miroir ou une conscience ruminée. « L'essentiel dans le regard [...] lui vient d'ailleurs, ou plutôt : lui vient comme cet ailleurs⁸. »

C'est à partir du regard ciblé [*zielgerichteter Blick*] que se comprend l'analogie avec le regard accusateur : pour l'accusation aussi, la cons-

4 *Idem*, p. 114.

5 Hans Urs von BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, Zurich 1945, p. 97-103, décrit l'« enfermement » de Dieu par une certaine piété.

6 MARION, „Idol und Bild“, p. 120-123. Par transparence, on n'entend évidemment pas la simple saisissabilité. Voir Robert SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 21990, p. 245 : « Personne n'est totale-

ment transparent à soi-même, ni aux autres ».

7 Romano GUARDINI, „Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist. Eine Erinnerung“, in : ders., *In Spiegel und Gleichnis*, Mainz 1932, p. 29 : « [...] qu'il ne peut pas y avoir de descente plus abyssale que dans la clarté de certains après-midi ».

8 MARION, *Dieu sans l'être*, Quadrige, PUF, p. 33-34.

« Qui me voit, voit le Père »

tation, la volonté inconditionnelle de voir l'inconvénient, empêche de saisir le Tout dans sa profondeur cachée et ambiguë. La recherche de l'univocité déforme le jugement, précisément parce qu'elle accumule la charge de la preuve. L'ardeur à la persécution croît avec le fait d'avoir raison et l'œil de l'accusateur se fige. Avoir raison implique étrangement d'avoir tort : *summum ius summa injuria*, comme le savaient les Romains, c'est-à-dire que l'application excessive du droit conduit à l'injustice. C'est une de ces inversions qui sont efficaces dans le fini et qui n'acquièrent la liberté qu'en faisant abstraction de l'intention qu'elles se sont fixées.

Sören Kierkegaard (1813-1855) parle lui aussi du regard qui sert à épier l'autre ; il l'appelle le regard constatif. Mais la constatation capture aussi bien l'observateur que l'observé. La faute d'autrui qui y est vue démesurément grosse sert en fin de compte à déculpabiliser sa propre perversité, à s'auto-édifier en se moquant. On rend cependant ainsi un « pitoyable service de vérité ». Sous couvert de dénonciation et de résistance, l'erreur ou le mal ne sont nullement endigués mais rendus publics et, par effet d'épandage, propagés de manière irresponsable. « Il n'est pas nécessaire d'enseigner à quiconque la fêlure. Les arts qui parlent des ordures du monde ne font que les multiplier⁹. »

Hanna-
Barbara
Gerl-Falkovitz

Kierkegaard place le regard mesurant et présomptueux devant un unique tribunal – au sens où il ne peut être privé de lui-même que dans un renversement qui le déposséderait de ses pouvoirs ; seule cette dépossession, qui va du déplaisir à la douleur, est synonyme de guérison et de réintégration au Tout : « La prédication de notre époque a d'abord purement et simplement négligé, et ensuite complètement oublié que la vérité chrétienne ne peut en fait faire l'objet d'une "observation". Car la vérité chrétienne a elle-même, si je puis dire, des yeux pour voir, oui, elle est comme un œil pur ; mais il serait bien gênant, oui, il me deviendrait même impossible de regarder un tableau ou un morceau d'étoffe si, en m'appropriant à le regarder, je ne pouvais que découvrir que le tableau ou l'étoffe me regardent – et c'est précisément le cas de la vérité chrétienne ; c'est elle qui me regarde pour savoir si je fais ce qu'elle dit que je dois faire¹⁰. »

9 Botho STRAUß, *Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München 1999, p. 100.

10 KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, SW XII, p. 214

Le regard qui oublie : l'indulgence

« L'amour couvre la multitude des péchés¹¹. » Ce passage difficile à interpréter de l'Évangile de Jean¹² où Jésus se penche pour écrire des choses illisibles sur le sable, alors que la femme adultère est placée au milieu de la foule, Kierkegaard l'interprète comme un détournement du regard pour laisser l'accusation « partir en fumée ». Pardonner commence par le fait de ne pas voir [*Über-sehen*], de se taire, de ne pas tenir compte de la faute, même la plus évidente. Pardonner, c'est enlever, sans maintenir – pour humilier – ce qui a été enlevé.

Mais il faut étudier plus précisément comment le pardon s'accommode du mal ; ce dernier n'est en effet nullement effacé par le fait de ne pas le voir, il n'est qu'entravé dans sa propagation, sans être prolongé par la moquerie. Ce regard indulgent pourrait tout à fait être considéré comme puéril ou indifférent, détaché, en l'absence de la compréhension du mal et du discernement¹³. Mais la candeur du fou et même de l'innocent ne sont pas des moyens efficaces pour éliminer la méchanceté. Face à la blessure d'Amfortas, le silence de Parsifal est, sans équivoque, coupable de sottise immaturité et de manque de compassion.

Thème

Au contraire, le Bien ne doit pas s'isoler (et prendre ainsi une forme propre du « péché », à savoir l'isolement), mais fondamentalement s'engager contre le Mal pour y mettre efficacement fin. Le silence et l'ignorance ne peuvent être que le prélude d'une lutte amère et dévorante ayant pour but de conduire le méchant au repentir, et pas seulement d'empêcher que le mal se propage. Sinon, l'effort du regard indulgent ne serait pas compris, on le verrait comme une façon d'éviter le problème et non de le résoudre. Mais l'indulgence débouche sur un pardon actif et exigeant, et pardonner, c'est lutter (aussi contre soi-même).

Le regard qui pardonne tire sa force d'un tiers : le sérieux de la vérité. Le dialogue apparent entre le Bien et le Mal est en réalité un trialogue. Car la vérité permet la distance entre le Bien et le Mal ; elle offre l'espace du repentir, de la conversion. C'est pourquoi, le regard du bon s'abaisse, renonce à la fixation et à la condamnation publique de

¹¹ Luc, 7,47

¹² Jean 8,3-11

¹³ Voir G. K. CHESTERTON, *Kugel und Kreuz* [La sphère et la croix], Bonn 2007 : « Et même s'ils avaient proféré quelques

blasphèmes courants, il aurait été incapable de les comprendre, ce qui ne pouvait être attribué qu'à l'épanouissement de son esprit perdu dans ses pensées ».

« Qui me voit, voit le Père »

l'autre ; c'est seulement de ce recul que naît la relation au tiers libérateur : la vérité (sur la faute).

La réalité est iconoclaste

Le désert comme un (non)lieu de Dieu

Certes, l'œil « voit » le monde dans l'existence mais la réalité s'impose toujours face à la direction du regard, élargit ses limites, fait sauter le cadre étroit de la perception humaine. Les choses sont iconoclastes (C.S. Lewis). Parfois, le désert évacue les images, parfois, ce qui est vu entraîne la cécité de celui qui voit, comme chez Jacques Derrida. Il rappelle – en tant que juif agnostique – l'iconoclisme de l'Ancien Testament qui fait barrage à la vision humaine gouvernée par l'intention.

En tant que lieu fondamental de l'expérience de Dieu par Israël, le désert est déjà iconoclaste. Le désert est un non-lieu qui n'a pas même de chemins, un non-lieu aporétique, et c'est bien pour cela qu'il est l'espace des apparitions de Dieu. Derrida ne cherche cependant pas directement dans le désert l'expérience juive d'un être qui se montre, comme le buisson ardent, pas plus qu'il ne voit le désert comme absence de l'étant [*der Seiende*] (ou comme « éclaircie ») au sens de la doctrine grecque de l'être. Il s'agit du désert comme *troisième lieu*, en amont de la théologie juive et grecque. Ce lieu est, dans le langage empesé de Derrida, « un lieu qui pourrait bien avoir été *plus* que l'archi-originaire, le lieu le plus anarchique et anarchivable qui soit, non pas l'île¹⁴ ni la Terre promise, mais un certain désert – et non le désert de la révélation, mais un désert *dans* le désert, celui qui rend possible, ouvre, creuse, ou infinitise l'autre¹⁵ ». Dans cet invisible foyer qu'on ne peut nommer, foyer d'un vide, n'apparaît aucun dieu – Derrida s'intéresse à un non-dieu (*a-dieu*) qui remplace les représentations antérieures. Le désert est l'espace du non-dieu [*Adieu*]. Il ne s'agit toutefois pas non plus de la « théologie négative » que l'on connaît, comme celle de Denys l'Aréopagite, qui nie chacun des attributs de Dieu pour les transcender dans le « Sur-Un » [*das Übereine*].

Hanna-
Barbara
Gerl-Falkovitz

14 Une allusion à l'île d'Ithaque, vers laquelle Ulysse retourne après ses errances : selon Derrida, c'est un signe de la conception circulaire (gréco-mythique) du monde.

15 Jacques DERRIDA, *Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, in : *La Religion. Séminaire de Capri* (1994), Paris, Seuil, 1996, p. 26.

Derrida se réfère plutôt à Platon qui, dans le *Timée*, fait la distinction entre ce qui existe de tout temps et ce qui devient, le premier étant saisi par l'esprit (*noesis*), le deuxième par les sens (*aisthesis*)¹⁶. Dans ce contexte, la réalité se présente soit comme *noumenon*, soit comme *phainomenon*, soit comme matériellement pensable [*Sachhaft-denkbare*], soit comme sensiblement apparente [*Sinnlich-erscheinendes*]. Chez Platon, les deux domaines séparés sont « transmis » par l'indication d'un tiers, car ce qui devient doit être reçu, doit être « accueilli » pour passer au statut d'existant. Cela se produit par l'imprécise implantation [*Verorten*] de ce qui « devient » au cours d'une transition insaisissable qui ne se fait ni par la raison ni par les sens. Platon nomme ce « troisième genre », dans la transition de ce qui devient à ce qui existe, l'espace, *Khôra*, au sens de « vide »¹⁷. Le vide serait chez Derrida cette trace disparaissante de la trace, dans laquelle le devenir a disparu dans l'existant. La *Khôra* (dans le désert) est la trace de l'absence de Dieu (et non pas de sa non-existence) ou, plus précisément encore, de sa Présence-qui-n'est-plus, où l'on ne voit bien sûr plus rien de ce qui aurait été laissé en arrière. Au lieu de l'affirmation ou de la négation théologique et conceptuelle de Dieu, seul le *Nom lui-même*, selon Derrida, laisse sa trace dans la mémoire. « *Khôra* nous arrive, et comme le nom¹⁸ ». Le désert du Proche-Orient est ainsi le point de départ immédiat d'une délimitation de la pensée, tant pour les Grecs que pour les Juifs, ces deux premières sources de la philosophie européenne. Et cette délimitation se poursuit avec la « trace et la trace de l'extinction de la trace¹⁹ » jusqu'à aujourd'hui et sans fin. Toutefois, il n'y a pas de désert comme « patrie perdue de la pensée » une seconde fois. Seule la disparition du désert et la disparition de Dieu (qui se présente dans celle-ci) maintiennent le souvenir de ce dont on fit l'expérience au commencement.

Ce qui est ainsi dit, dans une logique sèche et difficile à saisir, est tout bonnement placé dans le paysage du vide, et là de nouveau dans son sein tout aussi vide = *Khôra*, dans laquelle Dieu fut autrefois et à laquelle Il se déroba²⁰.

16 PLATON, *Timée*, 27 c.d.

17 Karlheinz RUHSTORFER, *Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), p. 132

18 Jacques DERRIDA, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 15. – Le monastère de *Chora* près d'Istanbul, avec ses célèbres illustrations paléochrétiennes,

semble lui aussi caractériser le lieu de Dieu, non pas dans la privation comme chez Derrida, mais comme espace de sa présence.

19 RUHSTORFER, *op. cit.*, p. 146.

20 Dans quelle mesure cela diverge-t-il ou non de l'« éclaircie » de Heidegger ? Cette question mériterait une étude à part entière.

« Qui me voit, voit le Père »

Devenir aveugle à la réalité

Pourquoi le plus grand intellectuel du christianisme biblique, Saul/Paul, est-il devenu aveugle sur la route de Damas ? Une fois de plus, Jacques Derrida a livré des réflexions à ce sujet dans ses *Mémoires d'aveugle* (1990), qui accompagnaient une exposition au Louvre, à Paris.

Dans la figure de l'aveugle, Derrida reconnaît l'archétype d'un homme poussé vers la vérité dont la vision n'est plus contrefaite par les choses. Les simples « corps » sont secondaires pour la connaissance : « Quand je regarde quelqu'un qui voit, la signification vivante de son regard me dissimule, en quelque sorte et dans une certaine mesure, ce corps de l'œil²¹ ». Pourtant, cette autre perception, non sensible, n'est généralement pas un sujet d'étude : comme elle ne s'attache à rien, elle reste inconnaissable à elle-même. Ce n'est que par la voie de l'aveuglement, de l'arrachement violent au visible, qu'elle peut être mise en évidence : dans la mémoire. C'est la mémoire intériorisante [*Er-innerung*] qui travaille à mettre à nu quelque chose dans le « for intérieur » (*au-dedans*) de l'aveugle. L'aveuglement violent par l'action de Dieu se produit à plusieurs reprises dans les deux Testaments de la Bible : pour Samson dans l'Ancien Testament, pour Elymas dans les *Actes des Apôtres* et pour Paul. « Devenant ainsi martyr, donc témoignage, l'aveuglement est souvent le prix à payer pour qui doit ouvrir enfin les yeux, les siens ou ceux d'un autre, afin de recouvrer une vue naturelle ou l'accès à une lumière spirituelle²² ». Par cette « Vision-du-dedans » qui lui est imposée, l'aveugle effectue une « conversion » : « Chaque fois qu'un châtement divin s'abat sur la vue pour signifier le mystère d'une élection, l'aveugle devient le témoin de la foi²³ ». *Ne pas voir et témoigner ne font donc qu'un*. Derrida renvoie à une vision indubitable qui s'accomplit éblouie par la lumière aveuglante – face à laquelle la parole arrive toujours trop tard : « D'ailleurs, un témoin, en tant que tel, est toujours aveugle ». Dans le profane, dans l'espace intérieur scellé du visible et du quotidien, s'impose une clarté qui, chez Derrida, ne mène pas à une transcendance mais à quelque chose de bien plus profond : à une transparence. Cette clarté force l'obscurité, l'obscurité devient transparente – mais seulement pour « l'aveugle » : il est arraché « par sa bévue » [*versehentlich*] à la facticité des choses, à leur empirisme toujours épuisé et impur.

Hanna-
Barbara
Gerl-Falkovitz

21 Jacques DERRIDA, *Mémoire d'un aveugle*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1991, p. 109.

22 *Idem*, p. 106

23 *Idem*, p. 113

Sans se référer au témoignage du sacré mais en jetant un regard sur lui-même, Peter Handke écrit : « La fenêtre aveugle était, de loin, la seule en son genre. Et son effet venait aussi de l'absence de l'habituel, de l'absent : de l'imperméable. La force de l'indétermination qu'elle concentrait renvoyait mon regard et, en moi, tout le brouhaha et la confusion des discours cessaient : tout mon être se taisait et lisait²⁴ ».

« Qui me voit, voit le Père. »

Il y a cette déplaisante qualification de Dieu comme notre « associé », comme si l'on était autorisé à traiter d'égal à égal avec Lui. Des abîmes séparent cette flagornerie de l'expérience des deux Testaments, l'Ancien ou le Nouveau. Jamais Jésus ne parle de « notre Père commun ». Même sa dernière heure venue, il fait la distinction entre « mon père » et « votre père ». Il n'est pas même permis d'effleurer l'immensité qui flue et reflue entre le Père et le Fils.

Thème

Les derniers enseignements de Jésus sont si denses et contournés que le texte semble tourner en rond. Cherchant sans cesse à saisir ce qui est immense et jamais oublié, Jean tourne autour de ces dernières paroles, de ce flot entre le Père et le Fils. On a appelé ces textes-là des discours océaniques (comme dans le prologue de Jean) : comme l'océan qui, d'un rythme vivant et pourtant jamais exactement par le même roulement de ses vagues, ne cesse de fluer et refluer.

Ainsi, celui qui voit le Fils, voit aussi le Père. De quelle vision s'agit-il ? À la lumière des démonstrations précédentes, il n'est pas question de voir deux personnes identiques. Philippe, qui demande le Père, ne voit « rien », même après la réponse. C'est donc une vision qui voit dans ce qui est voilé ; le Fils voile le Père, et pourtant il l'ouvre au regard. La première phénoménologie, celle de Husserl tout comme Heidegger, avait posé la question : Quelle est la part d'être dans l'apparence ? Et inversement : quelle est la part d'apparence dans l'être ? Si l'on traduit, cela signifie que le phénomène qui apparaît est toujours une référence non seulement à lui-même mais aussi à un autre. Dans le Credo, ce rapport s'appelle *lumen de lumine*, et une lumière ne se superpose pas à l'autre.

C'est pourquoi le désert et l'aveuglement ne font partie que des actes de Dieu qu'on ne peut pas voir. Mais Jésus, en tant qu'homme, est la visibilité de l'invisible. On peut lui faire face, il est *phainomenon*,

24 Peter HANDKE, *Die Wiederholung* [Le recommencement], Francfort 1986, p. 136.

« Qui me voit, voit le Père »

apparence de l'être, apparence au sens le plus élevé du mot apparaître. Dans l'Homme unique : Lui. Il ne peut plus y avoir d'autre image, d'autre révélation, d'autre phénomène. Cet homme est l'iconoclasme de toutes les autres images, et en même temps il est la joie de l'invisible de se représenter.

(Traduit de l'allemand par Alix Janique. Titre original : „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ *Bemerkungen zur Phänomenologie des Sehens*)

Hanna-Barbara Gerl-Falckovitz, Lauréate du Prix Ratzinger 2021, est née en 1945 ; professeur émérite de philosophie de la religion et d'études religieuses comparées à la TU de Dresde, ses recherches portent sur la philosophie de la religion des XIX^e et XX^e siècles. Elle est spécialiste de la philosophe catholique Edith Stein et du théologien Romano Guardini auxquels elle a consacré de nombreux écrits. Elle dirige actuellement l'Institut européen de philosophie et de religion à l'Université philosophique et théologique du pape Benoît XVI à Heiligenkreuz, en Autriche.

*Hanna-
Barbara
Gerl-Falckovitz*

Prochain numéro
mai-août 2022

La synodalité

Dan Arbib



D'une révélation qui serait juive

À propos de *Ce que sait la foi*, de Vincent Carraud

1. Il est heureux qu'un livre de théologie catholique suscite un débat théologique mêlant juifs et chrétiens. Car depuis *Nostra Aetate*, la discussion s'est beaucoup attachée à établir entre juifs et chrétiens une « reconnaissance mutuelle » au prix (c'était sans doute nécessaire) du silence sur les principaux points de *dissensus*. L'heure étant à présent à la confiance, il devient possible d'ouvrir un véritable débat – un débat qui ne jette aucun voile sur les désaccords mais qui, au contraire, s'y installe et s'y ente¹ ; car il ne saurait y avoir d'accord sur un malentendu, sinon purement provisoire et pour ainsi dire diplomatique. Je me réjouis donc que l'*essai de sincérité* réponde à la demande de la revue *Communio* et à celle, toute amicale, de Vincent Carraud.

Ce dernier a publié en 2020 un important ouvrage *Ce que sait la foi*², dont le chap. III (p. 57-85) défend une thèse de nature à faire réagir les juifs : qu'il ne saurait y avoir « à proprement parler » (notons d'emblée cette clause) de révélation dans l'Ancien Testament ; en effet, puisqu'il ne saurait y avoir de révélation sans le Christ, seul le Nouveau mettrait en œuvre une révélation. Avant d'examiner plus avant cette thèse et éventuellement d'y répondre, rapportons-en les principaux moments. – Il convient, nous dit V. Carraud, de prendre le mot de révélation au sérieux : « *revelare* » vaut dans saint Jérôme l'*apokaluptein* des LXX³, c'est-à-dire le verbe *legalot* (לגלות) hébraïque (n. 59) : ainsi, quand, en *I Samuel* 9, 15, il s'agit de repousser une mèche de cheveux pour découvrir l'oreille. Dès lors, qu'est-ce que *révéler* ? C'est dé-voiler, ôter le voile qui s'interpose entre ce qui doit être vu et l'œil qui voit : qui dit révélation dit visibilité, ou plutôt advenue du non-encore-visible à la visibilité de ce qui est dé-couvert. De cette définition séminale suivent deux conséquences.

1 Pour une tentative d'aller plus loin que *Nostra Aetate*, voir V. HOLZER, « Pérégrination paulinienne (Actes 11-28) et permanence d'Israël », une interrogation pour les théologies chrétiennes », *Transversalités*, 2021/4, 159 en écho à notre propre tentative dans le champ juif :

« Pour le Nom », in R. Scholtus, éd., *Cinq éloges de la rencontre*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 92-118.

2 V. CARRAUD, *Ce que sait la foi*, Paris, Parole et silence/Communio, 2020.

3 *Ibid.*, p. 75, n. 60.

D'une révélation qui serait juive

La première concerne le judaïsme : « à prendre *revelare* en son sens propre, il n'y a pas de révélation dans l'Ancien Testament. Le Dieu des juifs est signifié, il (se) signifie, s'atteste, se notifie, etc., mais il ne se révèle pas – 'Dieu étant ainsi caché'. » Ainsi ne saurait-il y avoir de révélation dans le judaïsme, puisque le concept même de révélation impose, comme analytiquement, le concept de visibilité. – La seconde conséquence, évidente, a trait au christianisme : « L'Incarnation seule consiste à donner, dans la personne du Christ, une visibilité à Dieu, donc à le révéler, cette fois en son sens propre » (p. 77). Le Christ étant requis pour qu'il soit possible de parler de *révélation* (p. 81), l'Incarnation n'est pas de pure surérogation, elle acquiert statut de nécessité : par elle, et par elle seulement, la révélation devient possible : la révélation (toujours chrétienne, donc) est christologique ou n'est pas. Ainsi, à partir d'une analyse de la différence entre manifester (*phainesthai*) et révéler (*apokaluptein*) au fil de la *Lettre aux Romains*, il devient possible de conclure : « C'est parce que la vue du Dieu invisible était impossible que sa manifestation s'est explicitée, dans l'Ancien Testament, comme parole. [...] Avec l'Incarnation, advient le concept plénier de révélation : dans le Christ le Père invisible est vu⁴. »

Il appartiendra aux chrétiens de ratifier cette analyse, de mesurer les enjeux de l'Incarnation pour la révélation (toujours chrétienne) et d'y débrouiller les multiples et admirables complications qu'elle entraîne quant aux rapports entre manifestation et révélation dans la *Lettre aux Romains*, à l'interprétation du « Dieu caché » d'Isaïe⁵, à la possibilité d'une *vera visio* de Dieu, et surtout relativement au concept conciliaire de révélation tel que l'établit la constitution dogmatique *Dei filius* (chap. II : *De revelatione*) de Vatican I. Contentons-nous pour notre part de suggérer que le judaïsme obéit à une tout autre conceptualité que celle qu'on a voulu lui imposer là. Car le juif pourrait bien, et V. Carraud ne l'ignore pas, s'offusquer de se voir privé de ce qui lui paraît l'apport majeur du judaïsme aux hommes et au monde – et donc, aussi aux chrétiens –, à savoir la révélation.

Dan Arbib

4 *Ibid.*, p. 86.

5 Le « Dieu caché » d'Isaïe 45,15 est mis par V. Carraud au compte du seul judaïsme (p. 77), pour lequel la révélation est impossible. Mais l'Incarnation met-elle fin à ce cachement de Dieu ? Rien n'est moins sûr : car si Dieu « est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusqu'à l'Incarnation », il reste que « quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant

de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible » (PASCAL à Charlotte de Roannez, 29 oct. 1656, in OC, éd. J. Mesnard, Paris, DDB, t. III, 1991, p. 1035). Le *cachement* surmonte l'opposition entre visible et invisible – et V. Carraud ne le sait que trop bien, évidemment, en dépit de la n. 66 quelque peu expéditive.

L'heure n'étant plus à la dispute mais à la *disputatio*, permettons-nous de répondre à cette analyse.

2. Une première réponse consisterait à assumer l'imputation et à faire remarquer qu'en effet, jamais le judaïsme ne pense en termes de révélation. V. Carraud a raison d'observer le petit nombre d'occurrences de ce terme dans l'Écriture : à une occurrence près – occurrence qui confère à ladite révélation une portée eschatologique (*Isaïe* 40,5) – le verbe *légalot* est employé dans des contextes qui n'ont rien à voir avec la révélation de Dieu : il s'agit de la découverte de la nudité d'un parent, d'une oreille, etc. Bref, jamais l'Ancien Testament ne pense la manifestation de Dieu en termes de révélation, c'est-à-dire en termes d'advenue au visible de ce qui n'est pas visible. Le judaïsme abandonnera donc sans peine ni remords au christianisme son concept de révélation ! Il le laissera se débattre avec un concept que lui n'a pas à regretter parce qu'il ne lui a jamais appartenu, et avec lequel le christianisme même doit s'expliquer, s'il est vrai, comme J.-L. Marion et V. Carraud⁶ eux-mêmes l'ont montré, qu'il n'est pas exempt d'ambiguïtés historiques et conceptuelles. En somme, cette première réponse revient à souscrire à la thèse d'un judaïsme sans révélation – mais sans le déplorer. Pourquoi s'offenser de perdre ce qui jamais ne fut nôtre ? de perdre ce qui est incapable d'énoncer ou de décrire ce dont le judaïsme se veut l'annonce ou la manifestation ?

Thème

Soyons clair : au premier niveau où nous nous situons, cette réponse est pleinement satisfaisante. Mais elle ne va pas assez loin, car elle n'est pertinente qu'à supposer valide le préalable établi par V. Carraud : que toute révélation suppose ou énonce le dé-voilement du voilé, c'est-à-dire l'advenue au visible⁷. Or c'est ici qu'on peut résister. N'est-ce pas quelque peu fétichiser le langage ? Car derrière le mot, il y a la chose : si l'Ancien Testament ne pense pas la manifestation de Dieu sous la forme d'une dé-couverture du recouvert, n'est-ce pas parce que cette manifestation de Dieu se laisse penser autrement que selon la métaphore du voilé/dévoilé impliquée par le *lexique* de la révélation ? Dès lors, l'alternative devient simple : ou bien nous nous en tenons au langage et à la métaphore du voile, et alors, en effet, il n'y a pas de révélation dans le judaïsme ; ou bien nous acceptons de nous défaire de la

6 Pour J.-L. MARION, voir *D'ailleurs, la révélation*, Paris, Grasset, 2020 ; pour V. CARRAUD, *Ce que sait la foi*, op. cit., chap. III.

7 Une autre réserve, inspirée de Levinas, peut d'ailleurs ici être suggérée : que le dé-voilement suppose l'opération d'un sujet,

qui par là même ordonne le révélé à sa propre initiative. Or penser la révélation comme telle suppose qu'elle vienne *d'ailleurs* (J.-L. MARION, op. cit.), par conséquent qu'elle soit irréductible à ce que le sujet dé-voile.

D'une révélation qui serait juive

métaphore et nous admettons que la révélation dans le judaïsme se produit selon une autre modalité que celle du dévoilement pur et simple du visible. La première option, nous l'avons dit, n'engendrerait pour le judaïsme nul dommage ; mais la querelle de mots une fois éteinte, reste la discussion sur la chose : qui veut comprendre ce qui se joue dans la « révélation » juive doit emprunter une seconde voie.

Car – et telle serait la seconde réponse – il faut bien admettre, plutôt que de s'en tenir à une opposition peut-être trop simple entre la vision et l'écoute (en dépit des dénégations de V. Carraud⁸), que la révélation juive se déploie suivant des modalités propres et irréductibles à la conceptualité chrétienne⁹. – Rappelons d'abord que si le verbe *legalot* ne connaît pas d'occurrences significatives, le verbe *lirot*, « voir », est amplement représenté. Les traductions ici induisent en erreur : « Et Dieu lui apparaît [וִירָא] » (*Genèse* 18,1) s'énonce littéralement : « Et Dieu se fait voir à lui » (trad. Chouraqui). Ainsi est-ce toujours de *vision* qu'il s'agit. Mais regardons-y bien : s'agit-il exactement de *visible* ? Tant s'en faut. D'abord parce qu'à Abraham, comme aux autres patriarches, Dieu ne se fait voir qu'en parlant : il y a donc bien vision, mais vision sans visibilité ni visible, vision d'une parole. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui se produira lorsque, dans l'*Exode*, il sera dit que les Hébreux rassemblés au pied du Sinaï « voient les voix » (*Exode* 20, 15) ? L'Ancien Testament désarticule ainsi la vision et le visible : il est possible de voir une parole – voir l'invisible¹⁰. La vision n'ayant plus analytiquement besoin de l'incarnation du Dieu révélé, la révélation juive se soustrait à l'économie conceptuelle de la révélation chrétienne. Mais s'en passe-t-elle totalement ? Que devient le visible lui-même ? Tournons-nous vers le passage dit « du buisson ardent ». Ce qui apparaît d'abord à Moïse c'est un *mar-é* (מַרְאֶה), une chose visible, littéralement un *phénomène*, ce qui se voit (*Exode* 3,3). Moïse n'est donc attiré vers la parole de Dieu que par la médiation d'un objet visible, lequel est questionné sur le mode (philosophique) en direction de sa cause : « Pourquoi le

Dan Arbib

8 Voir p. 77, n. 67 : « Entendons-nous bien : je ne cherche pas ici à opposer grossièrement une théologie de l'image à une théologie de la parole, ou une théologie de l'écoute à une théologie de la vue, mais simplement à noter que la parole ne suffit évidemment pas à rendre compte du concept de révélation. » Voir sur cette question, l'article de Christoph Dohmen dans le présent cahier : « Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (*Exode* 20, 22) – Sur la visibilité de la révélation (NDE).

9 Cette prise en compte du mode juif de la révélation revient-elle à « interpréter trop vite et trop facilement, comme si cela allait de soi, la révélation en termes de signification » (p. 78) ? On en jugera. Mais à tout le moins est-ce *cela* que le judaïsme a à dire.

10 Pour une autre interprétation d'*Exode* 20,15, voir E. LEVINAS, « Exégèse et culture. Notes sur un verset » dans *Le Nouveau Commerce*, n° 55, printemps, 1983, p. 89-94.

buisson ne brûlera point » (*ibid.*). Moïse commence donc en philosophe, selon le *thaumatzein* aristotélicien, mais finit en prophète : au mitan du passage, la question du *qui* de Dieu (du nom de Dieu, donc) se substitue au *pourquoi* du phénomène (3,13), avant que, définitivement, le visible lui-même cesse d'intéresser Moïse. – Objectera-t-on l'épisode de l'Exode où ce dernier demande à Dieu de voir sa gloire ? Soucieux d'apparier vision et visible, le chrétien est obligé de se donner du visible, en soutenant par exemple, comme saint Augustin, que « l'arrière de Dieu » est le Christ¹¹. Mais le juif n'ira pas jusque-là, car il n'a nul besoin d'un tel visible : ce qui se donne à voir, c'est la « bonté » (*touvi*, טובי) de Dieu. Comment comprendre cette bonté ? À saint Augustin répond Maïmonide¹² : la bonté (*touvi*), c'est la création, laquelle est dite « très bonne » (*tov meod*, טוב מאד) en Genèse 1, 31. Ce que montre Dieu à Moïse, c'est sa Création (si on tient au visible) ou ses attributs ou voies (*dérahim* ou *midot*, sur la base d'Exode 34, 6-7) à l'œuvre dans la création – mais jamais sa face¹³. En convoquant ici la personne du Christ, saint Augustin se donne la visibilité de Dieu dont le judaïsme se passe aisément, puisque le voir se passe du visible ou que ce visible peut être la création, témoignage de l'invisible.

Thème

3. Reconnaissons que ces questions de modalité phénoménologique, vers lesquelles le christianisme invite le judaïsme à se tourner, ne sont pas à proprement parler juives : le judaïsme n'a que faire du concept de révélation *litteraliter sumptu*. S'il est beau de « traduire en grec ce que les Grecs ne pouvaient pas penser » (Levinas), il demeure que le judaïsme (se) pense en hébreu, parfois en araméen, peut-être en grec, mais assurément pas en latin. Mais puisque, nous en sommes convaincu, l'écart entre judaïsme et christianisme est affaire de phénoménologie, entrons-y, et par la seule porte possible, l'étude du lexique. Nous l'avons dit, découvrir, révéler, c'est bien *légalot* ; mais ce verbe lui-même (et le substantif qui en découle, *guilouy*) est sémantiquement parent de la *orma*, dénudation, et c'est pourquoi le verbe *légalot* s'emploie surtout pour désigner les relations sexuelles interdites (par exemple en Lévitique 18 : « ...lo tegaleh... – ...tu ne découvriras pas la nudité de... – ...non discoperies... – ...ouk apokalu-pseis : dans ces conditions, le *guilouy*, découvrément ou révélation, nomme une action non exempte de violence et d'obscénité – viol. Au

11 De Trinitate II, xvii, BA 15, 252-253, cité par V. CARRAUD, op. cit., p. 81, n. 84.

12 MAÏMONIDE, *Guide des Égarés*, I, 53-54.

13 Resterait l'objection forte de la vision de Dieu (*Elohim*) « face à face » par Jacob

(Genèse 32, 31) ; que Dieu apparaisse sous la forme d'un ange ne résout pas le problème, mais l'accroît : pourquoi parler de « face à face » là où Dieu n'apparaît pas comme tel ? Rashi se tait, comme d'ailleurs le Maïmonide du *Guide* et les principaux commentateurs.

D'une révélation qui serait juive

guilouy, il faut préférer le *hitraout*, le se-montrer, se-faire-voir, se-mettre-en-lumière (*or*), et par là même s'enseigner (*oraa*)¹⁴. Mais comment alors comprendre le lien entre la modalité juive de la révélation (*hitraout*) et son caractère de mise en lumière comme enseignement ?

Il peut donc être utile de pénétrer un instant la conscience hébraïque et de lui demander comment elle énonce en hébreu le fait de la révélation. Pour elle, révélation se dit : « *Matan Torah* », « don de la Torah ». Ce qui se produit au Mont Sinaï n'est donc pas le dévoilement de Dieu, mais la donation d'une loi. Il conviendrait alors de comprendre ce que signifie ceci, que le don de la loi se donne en lieu et place de la révélation de Dieu – ou plutôt, si l'on y tient : que le don de la Torah se donne comme forme proprement juive de la révélation. Car c'est ici que l'écart entre la révélation chrétienne et la révélation juive pourra être le plus justement perçu. On n'épiloguera pas sur le fait que la révélation de Dieu se donne ici comme don d'une loi, et on s'épargnera les platitudes sur la dimension juridique du judaïsme. La différence entre judaïsme et christianisme est plus fondamentale : le christianisme revient toujours à l'Événement de la révélation, par-delà les textes et les récits de l'événement : textes et récits en sont les dépôts ou les retombées, que le chrétien doit toujours transcender en direction de l'Événement lui-même, c'est-à-dire vers le Christ. Le judaïsme n'appelle de son côté aucun mouvement de dépassement du texte vers l'événement de la donation, et de la donation vers le donateur : il s'en tient au don donné. Est-ce à dire qu'il fait disparaître le donateur ? Il en est qui sont allés jusque-là, qui, comme Levinas, appellent à « aimer la Torah plus que Dieu ». Mais le maintien de l'écart entre Dieu et la Torah, s'il permet de conjurer toutes les tentations idolâtriques, permet encore davantage : que Dieu continue de se révéler dans et par la Torah, car celle-ci n'est jamais donnée une fois pour toutes. Ni l'événement du don de la Torah au Sinaï, ni les dix commandements ne sauraient en eux-mêmes épuiser la révélation juive : celle-ci se déploie et se continue à travers la parole humaine qui énonce, répète, enseigne et finalement par cela même constitue la Torah elle-même. La révélation juive se passe ainsi de tout Événement. Chacun se souvient de l'apologue talmudique : Moïse, assis au fond de la

Dan Arbib

14 Nous suivons ici R. DRAÏ, *La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie*, Paris, Puf, 1996, p. 93. En faveur d'une articulation de la *hitgalout* et de la *hitraout* (contraire à l'option ici défendue), voir du même, *La communication prophé-*

tique, t. I, « Le Dieu caché et sa révélation », Paris, Fayard, 1990, 1^{re} partie, chap. 1, « Connaissance et révélation », « Le vocabulaire prophétique de la révélation. *Hitraout* et *Hitgalout* ».

classe de Rabbi Akiba, ne comprend goutte à ce qui s'y dit, et pourtant, c'est là aussi « la parole de Dieu » donnée à Moïse au Sinaï¹⁵. Ainsi la révélation juive refuse-t-elle tout caractère d'événementialité à la révélation : la révélation juive est continue, Moïse dût-il ne pas entendre ce qui advient dans le parler des hommes : la tradition (orale et écrite) déploie la révélation elle-même¹⁶. Ainsi s'éclaire la distinction entre judaïsme et christianisme : ce dernier remonte à l'événement de la révélation ; et il n'y remonte pas sur le mode du souvenir, mais sur le mode du déploiement toujours présent : qu'est-ce que le sacrement eucharistique sinon la « performance » de la révélation elle-même ? l'advenue *hic et nunc* de la révélation toujours recommencée ? Le catholicisme *performe* la révélation, en sorte que s'il n'y a pas pour lui de révélation sans incarnation, il ne saurait y avoir davantage de révélation sans sacrement eucharistique. Mais pour le judaïsme, religion non sacramentelle, c'est *dans* et *par* le parler des hommes qui s'opposent, discutent et disputent, que Dieu se révèle : et c'est là que Dieu apparaît, à travers des « sons qui se voient ». La révélation de Dieu se voit dès lors remise aux hommes, car la « Torah n'est pas aux cieux » (*Deutéronome* 30,12), elle est toute dans l'enseignement.

Thème

Il faudrait tirer toutes les conséquences de ces deux types de révélation du point de vue des modes d'historicité et des types d'eschatologie qu'elles engagent. Pareil examen déborderait les ambitions de cette trop brève esquisse. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué que le juif peut bien se passer du mot de *révélation*, du moment qu'il a la Torah¹⁷.

15 Il faut lire l'intégralité de cet apologue déchirant : voir Talmud de Babylone, *Menahot* 29 b.

16 Voir les bonnes formules de G. SCHOLEM dans son article « Révélation et tradition comme catégories religieuses dans le judaïsme » in *Le messianisme juif* [1971], trad. fr. de B. Dupuy, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 403 : « Pour l'exégète, la révélation n'est pas qu'un événement unique et bien déterminé, mais plutôt une somme inépuisable de richesses » ; et, renvoyant à la distinction canonique entre Torah écrite et Torah orale, p. 406 : « la Torah orale fait en quelque sorte partie de la révélation elle-même » ; ou de citer un maître du III^e siècle, rabbin Joshua ben Lévi : « La

Torah, la Mishna, le Talmud et l'Aggada – et même tout commentaire qu'il pourra arriver à un étudiant brillant de proposer en présence de son maître – ont été donnés à Moïse sur le mont Sinaï » (*Midrash Tanhuma*, 68b, cité par G. SCHOLEM, *ibid.*, p. 406).

17 Nous rejoignons là les fortes paroles d'A. HESCHEL : « On peut caractériser d'autres religions comme une relation entre l'homme et Dieu ; mais le judaïsme doit être décrit comme une relation entre l'homme-qui-possède-la-Torah et Dieu. Le juif n'est jamais seul en face de Dieu : la Torah est toujours avec lui. Un juif sans Torah ? cela n'a pas de sens » (*Dieu en quête de l'homme* [1955], tr. fr. corrigée, Paris, Seuil, 1968, p. 181).

Dan Arbib, marié, trois enfants, enseigne la philosophie à l'École normale supérieure et est secrétaire scientifique du Centre d'études cartésiennes et du Bulletin cartésien. Il est l'auteur de Descartes, la métaphysique et l'infini (Paris, PUF, 2017, 2^e éd. 2021) et de La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas (Hermann, 2014).

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'Association *Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

Christoph
Dohmen



« Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (Exode 20, 22)

Sur la visibilité de la révélation

À Verena Lenzen
à l'occasion de son 65^e anniversaire

Le spécialiste de littérature Stéphane Mosès considère, dans une de ses lectures de la Bible, que le récit biblique représenterait la révélation au Sinaï comme un événement ne passant que par le langage. « Que cette apparition de Dieu soit comprise comme un phénomène non visuel, mais uniquement audible, c'est ce que souligne un verset du Deutéronome "Alors, le Seigneur vous a parlé du milieu du feu ; le son de ses paroles, vous l'entendiez, mais vous n'avez vu aucune forme ; vous n'avez entendu qu'une voix" (Deutéronome 4,12) [...] Si la Bible met l'accent sur le caractère purement auditif de la révélation au Sinaï, elle veut ainsi préciser l'essence même de cette révélation¹. » Mosès considère donc les phénomènes visuels qui se produisent dans la Bible en relation avec les apparitions de Dieu comme secondaires. « Même si plus tard les expériences des prophètes auront avant tout un caractère visuel, les visions et les révélations ne posséderont, pour la tradition biblique, qu'un caractère secondaire². » On ne peut pas cependant limiter les phénomènes visuels dans la Bible aux seules prophéties, encore moins les considérer comme des apparitions marginales. En effet à une place centrale dans le passage de la révélation au Sinaï, dans le contexte immédiat de la conclusion de l'alliance, Dieu donne la permission à Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et aux représentants du peuple, les 70 sages, de monter vers lui sur la montagne. « Alors ils virent le Dieu d'Israël » (Exode 24,10). Cette vision n'est absolument pas considérée comme moins significative que la perception de la voix de Dieu. Bien au contraire, le fait que cette vision soit accordée uniquement aux représentants du peuple d'Israël la fait apparaître comme un signe d'élection. La proximité de Dieu vécue comme relation entre parole et audition et celle qui est vécue entre apparition et vision ne s'opposent pas de manière irréductible. Il serait beaucoup plus fructueux de

1 Stéphane MOSÈS, *Révélation et langues d'après les sources bibliques*, dans *Eros et la loi – lectures bibliques*, le Seuil, 1999 (traduction à partir du texte allemand, Munich 2004).

2 *Idem*, p. 89 (traduction à partir du texte allemand).

« Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (*Exode 20, 22*)

considérer à quel point elles sont liées l'une à l'autre. Ce lien apparaît dans certains passages d'une façon telle qu'il me paraît urgent de chercher le sens de cette juxtaposition ou de ce mélange entre écouter et voir dans les textes qui traitent de la révélation de Dieu.

1. Moïse veut aussi voir

Dans le dialogue avec Dieu, Moïse demande en *Exode 33*, après que Dieu lui a déjà accordé plusieurs requêtes, de pouvoir également voir sa "gloire" (*kavod*) (*Exode 33,18*). Mais cela, précisément, ne lui est pas accordé facilement. À partir de là, le texte déploie une discussion théologique complexe qui débouche finalement sur une rencontre particulière avec Dieu et qui est structurée comme suit :

Demande / question :

33.18: *Je t'en prie, laisse - moi contempler ta gloire*

Réponse :

33.19: *Je vais passer devant toi avec toute ma splendeur*

Et je proclamerai devant toi mon nom qui est « le Seigneur »

33.20: *Tu ne pourras pas voir mon visage*

Car un être humain ne peut pas me voir et rester en vie.

Christoph
Dohmen

Annonce :

33.21: *Il dit encore : "Voici une place près de moi, tu te tiendras sur le rocher*

33.22: *Quand passera ma gloire, je te mettrai dans le creux du rocher et je t'abriterai de ma main jusqu'à ce que je sois passé.*

33.23: *Puis je retirerai ma main et tu me verras de dos, mais mon visage, personne ne peut le voir."*

Réalisation :

34.5: *Le Seigneur descendit de la nuée et vint se placer là, auprès de Moïse. Il proclama son nom qui est : le Seigneur*

34.6: *Il passa devant Moïse et proclama : "Le Seigneur, le Seigneur tendre et miséricordieux, plein d'amour et de vérité."*

Avant que Dieu ne réponde négativement à sa demande, Moïse reçoit de lui une sorte de contre-proposition formulée en plusieurs parties. Dans la première partie de sa réponse, il annonce le passage de « toute sa bonté » devant Moïse et, dans la seconde, une révélation : celle du nom de Dieu YHWH (mot à mot : « l'exclamation dans le nom de³). Mais le mot-clef qui sert de leitmotiv à ce passage

0 Ernst JENNI l'interprète comme auto-proclamation de Dieu dans *Die hebräischen Präpositionen I: die Präposition*

Beth, Stuttgart 1992, p. 166sq; mais à cause de la description en *Exode 34,5*, on doit le comprendre, avec Lothar

est « passer devant » ('avar) qui apparaît quatre fois en tout (en 33,19.22 (2 fois) et en 34,6). Ce mot-clef n'est pas seulement ce qui structure le développement complexe de la pensée dans ce passage, mais ce qui en donne aussi la clef de compréhension.

À la suite du refus argumenté (v. 20) de Dieu face à la requête de Moïse (v. 19) se développe cette manière propre à l'Invisible de se rendre visible dans l'annonce concrète d'un *procedere* (passer devant). L'événement annoncé est désigné dans le discours de Dieu, en reprenant l'objet "gloire" (kavod) mentionné dans la demande de Moïse comme "passage de ma gloire". Dans l'alternative proposée à la vision demandée au verset 19, Dieu avait déjà parlé de passage, mais avec le terme de Bonté (tuv). Ce qui peut sembler au premier abord une restriction : ne voir que la « bonté » de Dieu et non la « gloire » désirée se concrétise par la formulation parallèle indiquant que la vision sera différente, car elle sera associée à un passage. Ce qui rend possible cette différenciation est la réponse négative de Dieu au verset 20, affirmant qu'on ne peut pas voir le visage de Dieu, ce qui sera finalement repris et développé au verset 22. La dynamique du mot-clef « passer devant » rend alors compréhensible la vision accordée à Moïse. À travers le verbe « passer devant » ('avar), l'événement annoncé prend une connotation temporelle. Ce qui permet de comprendre la dialectique « voir »-« ne pas voir » que contient la distinction du « derrière » et du « devant » non pas comme spatiale mais comme temporelle, comme un « plus tard » et un « auparavant ». Ainsi se produit à travers le concept de « passer devant » un jeu de langage extrêmement subtil qui conduit de la notion de « visage » comme expression de l'être de Dieu, à son opposé sémantique. Mais celui-ci ne désigne pas « le dos », comme on le trouve dans de nombreuses traductions, mais « ce qui vient plus tard », dans le sens de « ce qui se produit après⁴ ». Le Rabbin Joseph Herman Hertz, commentant ce passage, écrit de manière très juste : « C'est seulement dans un regard posé vers l'arrière, ou par les impressions ou les effets produits par lui que nous pouvons nous faire une image de Lui. Tel un bateau qui vogue sur l'eau des mers trace son sillage derrière lui, ainsi Dieu ne peut être reconnu que par les "empreintes" qu'il laisse dans l'histoire humaine, ou les sillons creusés dans les âmes des hommes⁵. » C'est cet « après » – la révélation de Dieu par les

HOSSFELD et Eva-Martina KINDL, comme un processus de révélation (THWAT VII p. 123).

1 Christoph DOHMEN, *Exode 19 – 40* in HthKT Fribourg 2021 p. 351. Jean-Marcel VINCENT interprète cette vision

comme « reflet de l'éclat » dans *Das Auge Hört*, (BthST Neunkirchen-Vluyn 1998 p. 34.

2 Joseph Herman HETZ, *Pentateuch und Haftaroht*, 2. Bd *Exodus*, Basel/Zürich, 1995.

« Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (*Exode* 20, 22)

effets que produit sa proximité – que décrit en toute logique la réalisation de ce qui est annoncé ici en *Exode* 34,5. Il est à la fois remarquable et intéressant de noter que cette manière particulière de voir par l’accomplissement de ce qui était annoncé précédemment en *Exode* 33, 22 et sv, n’est plus évoquée, ou n’apparaît que de manière indirecte dans *Exode* 34,5 et sv.

C’est uniquement la révélation du nom – laquelle culmine au moment où Dieu s’exclame : « Yahvé(est)Yahvé ! » et se laisse expliquer dans la formule de bénédiction (grâce) d’*Exode* 34, 6 – qui relie l’accomplissement de ce qui était annoncé avec le passage de Dieu. On voit bien, par conséquent, qu’au début de la réponse au verset 33, 19, sont annoncées non pas deux choses distinctes – passage de sa bonté et révélation dans le nom de Dieu – mais que la révélation dans le nom doit être comprise comme une explicitation de la notion de “toute ma bonté”.

La progression depuis la demande au verset 18, en passant par l’annonce du passage au verset 22, pour aboutir à la révélation du nom de Dieu avec son développement dans la formule de bénédiction, permet de reconnaître que la vision est un chemin, voire une condition de la révélation comme événement de parole. C’est exactement cela que soulignent aussi les versets sautés jusqu’à présent d’*Exode* 34, 1-4. Ils parlent des tables que Moïse doit retailler, après qu’il les a d’abord reçues de Dieu, puis brisées à la vue du veau d’or et du péché du peuple (*Exode* 32,19). Moïse doit alors monter sur la montagne avec les tables, parce que Dieu veut écrire sur ces tables exactement les mêmes mots que ceux qui se trouvaient sur les tables brisées par Moïse.

Christoph
Dohmen

Il faudrait revenir maintenant sur la remarque restrictive dans la réponse de Dieu à Moïse au verset 33,20. La déclaration : « Un être humain ne peut pas me voir et rester en vie » sonne comme une affirmation générale qui soulignerait qu’une proximité telle avec Dieu que de pouvoir le voir directement est impossible à l’homme. Le début du verset explique cependant qu’il s’agit ici de Moïse ; Moïse avait demandé à voir la gloire de Dieu, non son visage. On ne doit pas cependant trop surestimer ici la différence sémantique entre gloire et visage⁶, car, comme je l’ai déjà mentionné, elle donne à voir dans le contexte présent qu’il s’agit de la *vision*. Dans le présent passage, la valeur universelle de la phrase qui donne la raison du refus divin, à savoir la différence entre Dieu et les hommes, concerne Moïse.

6 Voir Moshe WEINFELD, ThWAT, vol. 4, p. 34.

Thème

En tant qu'homme, Moïse est tellement différent de Dieu, qu'une connaissance directe de l'être de Dieu dans sa plénitude – ce que contient l'image du « visage » – lui est impossible. La rencontre et la proximité particulière de Moïse avec Dieu – et c'est ce que souligne cette phrase – n'élève pas Moïse au-dessus du domaine des hommes. Moïse est et demeure un homme. Mais Moïse n'est pas non plus, en tant que celui qui transmet la révélation, rabaisé par l'accent mis sur son humanité. Bien plus, elle souligne que le caractère de la révélation divine transmise par l'homme Moïse peut être compréhensible aux autres hommes. Dieu s'abaisse et se révèle d'une manière humaine, et surtout dans et à travers l'homme Moïse. On trouve plusieurs fois dans le *Pentateuque* des déclarations formulées de différentes manières, qui expriment la proximité particulière existant entre Moïse et Dieu. *Exode* 33, 11 emploie l'expression « face à face » mais la relie non pas au verbe « voir », mais au verbe « parler ». Dans *Nombres* 12,8, en revanche, la parole directe de Dieu à Moïse est caractérisée comme quelque chose de visuel « de bouche à bouche je lui parle, visiblement⁷ ». La tradition juive a interprété cet événement linguistique unique à partir de la vision, lorsqu'il est dit dans le Talmud de Babylone que tous les prophètes ont regardé à travers un verre opaque, mais que Moïse a regardé à travers un verre clair (bJevamot 49b). Dans son interprétation subtile du contexte, Verena Lenzen indique que cette compréhension a conduit Maïmonide (1135 – 1204) à affirmer la prophétie suprême de Moïse dans ses *Treize Articles de Foi*, « ce qui a été repris dans la prière synagogale : "Il ne s'est pas élevé en Israël, un prophète qui, comme Moïse, ait vu sa gloire"⁸ ». L'épithète dite de Moïse⁹, à la fin du *Pentateuque*, souligne la révélation particulière accordée par Moïse dans *Deutéronome* 34,10, car YHWH (seul) l'a re-connu face à face (*yada* ').

Finalement, on se rend compte aussi de l'importance d'*Exode* 33, 20 pour la théologie de la révélation, dans la manière dont cette représentation est reprise et interprétée dans *Deutéronome* 5, 24. À la frontière de la Terre promise et en rapport avec la proclamation du Décalogue en *Deutéronome* 5, Moïse, dans sa rétrospective, rappelle la situation au Sinaï : « Et vous avez dit : Voici que nous avons vu Yahvé

7 Traduit ainsi par Ludwig PHILIPPSON dans : *Die Thora, die fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch/deutsch)* dans la traduction révisée du rabbin Ludwig Philippson, éd. par W. Homolka, H. Liss et R. Liwak, Freiburg 2015 ; Voir Jacob MILGROM, *Numbers* (JPS Commentary) Philadelphia.

8 Verena LENZEN, « Mose als Erinnerungsgestalt und Identitätsfigur im Judentum » in : Jan Assmann / Harald Strohm (Hg.), *Echnaton und Zarathustra*, München 2012, 186.

9 Pour l'interprétation, voir Heinz-Günther SCHÖTTLER, *Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum*, Würzburg 2016, 250ss.

« Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (*Exode* 20, 22)

notre Dieu, sa gloire et sa grandeur, et que nous avons entendu sa voix du milieu du feu. Nous avons constaté aujourd'hui que Dieu peut parler à l'homme, et l'homme rester en vie » (*Deutéronome* 5,24).

La relation entre ce passage et *Exode* 33, 20 est évidente.

Partant de *Deutéronome* 5, 24, Gerhard Langer, dans sa contribution instructive à la compréhension de la gloire de Dieu dans l'Ancien Testament, établit de manière remarquable cette relation entre voir et entendre. Pour parler de la compréhension de cette gloire, il choisit comme sous-titre : « Kāvōd » : Sehen als Hören¹⁰. »

La visibilité de la parole de Dieu n'est pas thématifiée uniquement dans *Nombres* 12, 8, à travers l'expression : « Je lui parlerai de bouche à bouche, dans l'évidence et sans énigmes », ou dans *Exode* 20, 22 : « Vous avez vu vous-mêmes que je vous ai parlé du haut du ciel », mais elle l'est encore plus nettement dans *Deutéronome* 4, 12 : « Vous entendiez le bruit des paroles, mais vous n'aperceviez aucune forme, rien qu'une voix¹¹ ».

Apparaître/ voir, parler/ entendre sont toujours finement différenciés et accordés l'un à l'autre.

Christoph
Dohmen

2. Reflet d'un dialogue

Si Moïse avait demandé en *Exode* 33 à voir la splendeur de Dieu, on voit ce thème repris d'une manière particulière dans le renouvellement de l'Alliance (*Exode* 34, 28). Après que Dieu a écrit les « dix paroles » sur les tables retaillées par Moïse, celui-ci retourne chez les Israélites après sa rencontre avec Lui sur la Montagne. Il apparaît alors que la rencontre a manifestement laissé des "traces" chez lui.

Lorsque Moïse redescendit de la montagne du Sinaï – Moïse avait en mains les deux Tables du Témoignage à la descente de la montagne – il ne savait pas que la peau de son visage rayonnait à la suite de son entretien avec Yahvé. Aaron et tous les enfants d'Israël virent Moïse, et voici que la peau de son visage rayonnait, et ils n'osèrent l'approcher. Moïse les appela. Aaron et tous les chefs

10 Sehen als Hören : « voir comme entendre ». Gerhard LANGER, *Herrlichkeit als kāvōd in der hebräischen Bibel – mit einem Schwerpunkt auf dem Pentateuch*, dans *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Padeborn 2008 p. 26 et suiv.

11 « Le texte hébreu ne rend que la voix seule, le son (qol), le peuple voit sur la montagne de Dieu une voix. » Jürgen EBACH, *Die Einheit von Sehen und Hören*, in : Rainer – Maria Jacobi, Hrsg. *Im Zwischenbereich der Bilder*, Leipzig 2004 p. 86

de la communauté revinrent alors vers lui et il leur adressa la parole. Tous les enfants d'Israël s'approchèrent ensuite et il leur intima les ordres que Yahvé lui avait donnés sur le mont Sinäi. Puis quand Moïse eut fini de parler, il mit un voile sur son visage. Lorsqu'il entra devant Yahvé pour s'entretenir avec Lui, Moïse ôta son voile jusqu'à sa sortie de la tente. En sortant, il communiquait aux enfants d'Israël ce qu'il avait reçu l'ordre de leur transmettre, et les enfants d'Israël voyaient le visage de Moïse rayonner. Puis Moïse remettait le voile sur son visage, jusqu'à ce qu'il rentre pour s'entretenir avec Yahvé (*Exode* 34, 29-35).

Ce passage représente, de manière très concentrée, ce que voit le peuple et la transmission de la parole de Dieu par Moïse. Il faut en même temps remarquer que le contenu des paroles passe clairement au second plan. Il est dit en effet de manière très générale, que Moïse leur ordonne ce dont Yahvé a parlé avec lui sur le mont Sinäi. Même si le verbe « ordonner » suppose qu'il donne des consignes et des ordres concrets, on reste sur la simple indication que Moïse leur transmet le contenu de son entretien avec Dieu. Ce qui leur est donné de voir semble à ce moment-là le plus important pour la narration. De ce que voient les Israélites là-bas au retour de Moïse, on peut en effet tirer pour la compréhension du texte deux lignes principales d'interprétation qui relient solidement cet épisode au contexte.

Thème

La première crée une relation avec l'histoire du veau d'or, parce que l'expression hébraïque pour « rayonner » (*qrn*) sous sa forme substantivée (*qeren*) désigne aussi bien le « rayon » que la « corne », si bien que Moïse, le vivant qui transmet la révélation par le rayonnement de la peau de son visage, est confronté à l'idole fabriquée de main d'homme et portant des cornes¹². La deuxième met en lien le visage rayonnant de Moïse avec ce qui s'est passé entre Dieu et lui, si bien que le message que Moïse doit transmettre est remis au centre. Benno Jacob, le grand commentateur juif du *Livre de l'Exode*, fait remarquer que les Israélites peuvent maintenant voir sur le visage de Moïse la gloire de Dieu que lui-même avait demandé de contempler¹³. La fin du discours, spécialement mise en relief, (« Alors Moïse

12 La Vulgate traduit à cet endroit « *cornuta esset facies sua* » et a posé ainsi le fondement de l'image, très répandue dans l'iconographie, des cornes de Moïse. Ce qui a souvent été considéré comme une faute de traduction est le fruit d'une décision volontaire de saint Jérôme. Dans son commentaire du livre d'Ézéchiel, il compare en effet la description de l'apparition de Dieu chez Moïse et chez

Ézéchiel et dit que la face de Moïse, après sa rencontre avec Dieu, était « glorifiée » (*glorificata est*), ou, comme on dit en hébreu, « cornue » (*cornuta*). Le choix de « *cornuta* » essaie donc de mettre l'accent sur l'ambiguïté du terme hébreu.

13 Voir Benno JACOB, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, p. 990

« Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (*Exode 20, 22*)

cessa de parler avec eux») se déroule dans la représentation d'*Exode 34* de manière parallèle à la fin de la vision, exprimée par le motif étrange du voile que Moïse étend sur son visage.

De quoi s'agit-il, concernant ce « voile » ? Il est d'autant plus difficile de le savoir que le terme hébraïque employé ici (*maswæh*) n'apparaît que dans ce passage. Néanmoins il résulte de la description de ces versets qu'il s'agit d'un *voilement* et d'un *dévoilement*. On a souvent pensé, dans ce contexte, à un masque cultuel comme on les connaissait dans l'Orient ancien. Mais il faut tenir compte du fait que ces masques cultuels sont portés pour « cacher » l'annonceur lorsqu'il transmet des messages divins. Au contraire, Moïse ne couvre pas son visage pendant qu'il parle, mais seulement lorsqu'il se tait. Le parallélisme des actes – fin du discours, début du voilement – rend évident le fait que le voile de Moïse n'est pas là pour protéger qui que ce soit – ni les Israélites du rayonnement de son visage, ni Moïse de Dieu – mais que le caractère particulier de son intercession entre Dieu et Israël doit être protégé du profane et ainsi conservé.

Par cette conservation, une perspective s'ouvre vers le futur, comme le montrent les deux versets suivants de cet extrait. Dans ces deux derniers versets en effet (*Exode 34, 34-35*) le récit qui précédait n'est pas continué, comme plus d'une traduction le laisse entendre. La syntaxe hébraïque montre bien plus clairement qu'est formulée ici une proclamation générale concernant le futur. Cette entrée et cette sortie invoquées ici évoquent le sanctuaire futur – déjà annoncé et décrit dans sa fonction et sa signification (*Exode 25-31*), auquel se rapporte aussi de manière centrale pour l'avenir la référence au fait de parler à et avec Moïse. À l'endroit où, dans les indications données pour la construction du sanctuaire, on parle du sens de la tente et on la désigne comme « tente de la rencontre », apparaît une relation immédiate entre la rencontre de Dieu et ce qu'il dit à travers Moïse, comme le montre *Exode 29,42* : « à l'entrée de la tente de la réunion, en présence de Yahvé, là où je me rencontrerai avec toi pour t'y adresser la parole. »

Christoph
Dohmen

L'idée centrale de la transmission de la révélation, comme l'exprime *Exode 29,42* se trouve mise en lumière ici, en *Exode 34, 29-35*, grâce au motif du voile couvrant le visage rayonnant de Moïse. Moïse ne couvre son visage que lorsqu'il ne « parle » pas. Quand il parle avec Dieu ou avec le peuple, auquel il annonce la volonté de Dieu, il ôte son voile. On peut donc en tirer l'idée que ce visage rayonnant de Moïse représente la proximité de Dieu avec son peuple dans la révélation transmise par lui. Heinz Günther Schöttler parle même dans ce contexte du « rôle d'un

médiateur personnel du salut pour Israël¹⁴ ». Si Moïse ne découvre son visage que lorsqu'il parle soit à Dieu, soit à Israël, on peut conclure que sa « personne » (son visage) ne devient finalement « visible » que dans la fonction qui lui est propre : être le médiateur de la révélation divine. Moïse est ici directement identifié à cette révélation. C'est aussi la raison pour laquelle Dieu demeure toujours proche d'Israël, même après la mort de Moïse, dans la mesure où Moïse devient en effet l'incarnation de la révélation qu'il a transmise, c'est à dire de la « Torah » qui, avec Josué, va « prendre la suite » de Moïse¹⁵. Dans le dernier verset de cet extrait, on se trouve face à un passage ambigu dont le sens reste ouvert, car on ne sait pas dans cette phrase qui est le sujet de la venue et de la parole. Moïse couvre-t-il son visage jusqu'à ce qu'il entre de nouveau pour parler avec Dieu ou jusqu'à l'arrivée de Dieu, pour parler avec lui ? Peut-être le caractère ouvert de ce verset est-il voulu comme tel pour souligner encore une fois la structure dialogale de la compréhension de la révélation.

3. Voir, puis entendre

Thème

Sans aucun doute la transmission de paroles est centrale dans la représentation de l'événement de la révélation, mais cela ne nous dispense pas justement de nous interroger sur la fonction des éléments visuels dans cette représentation. Qu'ils occupent une fonction importante, c'est ce que nous montre très clairement l'histoire de la vocation de Moïse en *Exode* 3, puisqu'avant que le dialogue entre Dieu et Moïse ne commence, une approche visuelle est ouverte. Le récit commence par le fait que ce qui va se passer est interprété comme l'apparition d'un ordre de Yahvé. L'« apparition extraordinaire » (3,3) que représente le buisson qui brûle sans se consumer prépare visuellement la mission donnée à Moïse puis son dialogue avec Dieu ; Moïse voit le buisson d'épines et veut s'approcher, pour regarder cette apparition/ce qui est visible. C'est ce que voit à son tour Yahvé qui s'adresse aussitôt à Moïse qui se cache alors le visage pour ne pas regarder Dieu. Le sens de cette « scène d'introduction » devient très clair si l'on considère la première réponse de Moïse. Dans *Exode* 3,4 il dit en effet « Ici, tu m'as »¹⁶. Comme Dieu ne lui a transmis auparavant ni charge, ni tâche à accomplir, mais l'a tout simplement appelé par son nom, on doit comprendre ainsi cette réponse : Moïse se déclare prêt à se laisser interpeller par cette voix inconnue de lui.

14 SCHÖTTLER, *op. cit.*, p. 254.

15 Sur la Torah et Josué comme successeur de Moïse, voir Matthias EDERER, *Ende und Anfang* (HBS 68), Freiburg 2011, p. 136-144.

16 C'est la traduction précise et juste de « *hinnem* » par Jürgen Ebach, au lieu du « *je suis là* » de nombreuses traductions. Sur cette traduction, voir DOHMEN *Exodus 1 – 18* (HthKAT, Freiburg 2021, p. 139).

« Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (*Exode 20, 22*)

Les phénomènes visuels préparent donc l'événement de la prise de parole qui constitue le centre de la représentation de la révélation, en préparant celui qui la reçoit et en le présentant comme tel dans le récit. Ce que voit ou est conduit à voir celui qui reçoit la vision n'est cependant pas si facile à transmettre¹⁷. Mais la Bible attache la plus grande importance à la transmission et à la succession des transmissions. C'est pourquoi le motif de la mise par écrit, qui commence lorsque Dieu écrit sur les tables (*Exode 31,18 ; Deutéronome 5,22*) jusqu'à la présentation de ce qu'a écrit Moïse (voir *Exode 24,4 ; Nombres 33,2 ; Deutéronome 31,24*) y joue un rôle central¹⁸. La parole mise par écrit est une base solide pour la transmission. Mais ce qui est vu en même temps se limite-t-il à un enjolivement spectaculaire, ou ne sert-il qu'à légitimer celui qui reçoit la révélation ? Ne devrait-on pas plutôt se demander si ce n'est pas ce qui est vu qui symbolise l'accueil, la réception, alors que ce qui est dit et entendu est nécessaire à la transmission ? Comme il y a aussi dans l'Ancien Testament des passages qui représentent la réception de la parole sous forme imagée – songeons par exemple à l'image du rouleau donné à manger à Ézéchiél (*Ézéchiél 3, 1,3*) – il est important de faire attention à la relation étroite qui existe entre le visuel et l'auditif.

Christoph
Dohmen

4. Dans celui qui voit, la révélation devient visible

Stéphane Mosès, cité au début de mon article, qui interprète la révélation du Sinaï comme un événement concernant le langage, attache aussi la plus grande importance à saisir la structure de la révélation qui s'y exprime. Pour cela, il se reporte à la structure d'un acte de communication¹⁹, construit sur deux pôles de communication : l'« émetteur » et le « récepteur ». Sans le récepteur, la révélation serait impossible.

« Il faut un récepteur capable de recevoir tout d'abord la nouvelle, puis de la déchiffrer et de l'interpréter. Dans cette mesure, la nécessité de l'interprétation est contenue dans l'essence de la révélation elle-même²⁰. » L'interprétation de Mosès se trouve ici proche de celle

17 Sur la problématique de la description des visions prophétiques, voir Achim BEHRENS *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament* (AOAT p. 196) Münster 2002.

18 Sur la signification de l'écrit dans le procédé de transmission, voir Konrad EHLICH, *Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung* in : Aleida

und Jan Assmann/ Christoph Hardmeier (Hg), in *Schrift und Gedächtnis*, München, Christoph DOHMEN *Gottes Wort bedarf der Schrift* in : Johannes Först und Barbara Schmitz (Hg) *Lebensdienlich und überlieferungsgerecht* (FS Heinz-Günther Schöttler,) Würzburg, 2016, p. 101-104.

19 MOSES, *op. cit.*, p. 89f.

20 MOSES, *id.*, p. 90.

du philosophe Emmanuel Lévinas, qui écrit : « La révélation arrive par celui qui la reçoit, par le sujet inspiré²¹. » Cette idée n'est cependant pas facile à représenter, si on ne pense cette révélation que comme un événement parlé. Erwin Dirschel met en avant ce problème et sa possible solution, quand il poursuit cette réflexion en écrivant : « La révélation de Dieu advient à travers ceux qui la reçoivent. La parole de Dieu advient dans des paroles d'hommes²². » Mais si l'on transpose la pensée dans le domaine du visuel, elle devient alors immédiatement saisissable, car on ne peut voir sans sujet qui voit. Celui qui voit, le sujet de la vision constitue un point de départ nécessaire. Le discours sur la vision permet d'exprimer la structure de la révélation, dans la mesure où celle-ci devient réalité dans le sujet « voyant » (accueillant/recevant). Cette structure fondamentale de la révélation est finalement remplie, dans la représentation biblique, par la langue, la parole. Comme nous l'avons déjà vu, les deux sont intimement liées. Le buisson ardent et la réponse de Moïse : « Tu m'as ici ! » (*Exode* 3) éclairent tout autant que la vision du non-visible lorsque Yavhé passe et donne son nom, la structure fondamentale de la révélation qui advient par ceux qui la reçoivent²³.

Thème

Ce sont les éléments visuels qui, dans la représentation de l'Ancien Testament, mettent en relief ce qu'est la révélation, tandis que son contenu est articulé à l'aide de paroles qui peuvent être transmises.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : „Ihr habt gesehen, dass ich vom Himmel mit euch gesprochen habe“ (Ex 20,22) – Von der Sichtbarkeit der Offenbarung.)

Christoph Dohmen, né en 1957, est Professeur d'exégèse et d'herméneutique de l'Ancien Testament à la Faculté de théologie catholique de l'université de Ratisbonne.

21 Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1978.

22 Erwin DIRSCHERL, *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*, Paderborn, 2013, p. 33.

23 Ce point de vue converge avec celui de Timo VEIOLA dans son article

« Offenbarung als Begegnung. Von der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments » in : *Offenbarung und Anfechtung* (BthSt 89), Neunkirchen – Vluyn, 2007 p. 10-33.

Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité



Michel
Quesnel

La plus ancienne mention des apparitions du Christ ressuscité dans le *Nouveau Testament* se trouve dans une confession de foi rythmée, reproduite par l'apôtre Paul dans la *Première Épître aux Corinthiens*, dont nous donnons ci-après une traduction littérale, en distinguant les six stiques qui la composent : « Je vous ai livré en premier lieu ce que je reçus aussi : que Christ mourut pour nos péchés / selon les Écritures / et qu'il fut inhumé / et qu'il a été réveillé le troisième jour / selon les Écritures / et qu'il se fit voir à Céphas puis aux Douze (*ôphthē Kēphā eīta toīs dōdeka*) » (1 Corinthiens 15,3-5)¹. L'expression française « il se fit voir » traduit le grec *ôphthē*, 3^e personne du singulier de l'aoriste passif du verbe *horāō* qui signifie « voir »². De nombreuses traductions modernes n'ont pas conservé cette traduction littérale, et on peut le regretter. Ainsi trouve-t-on dans les traductions françaises les plus utilisées : « il est apparu »³, « il s'est montré »⁴. Rendons hommage à la traduction de Luther qui circule actuellement en Allemagne et qui conserve le verbe « voir » : « er gesehen worden ist »⁵.

Paul tient de la tradition cette formulation qui utilise le verbe *horāō* à l'aoriste passif. Il la reprend à son compte dans les versets suivants, lorsqu'il évoque les manifestations du Christ ressuscité aux autres bénéficiaires dont il fournit ensuite la liste : plus de cinq cents frères, Jacques, tous les apôtres, et enfin lui-même qu'il considère comme le dernier bénéficiaire des apparitions du Ressuscité⁶.

1 Nous adoptons la traduction de notre commentaire : M. QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens* (Commentaire biblique : *Nouveau Testament* 7), Paris, Editions du Cerf, 2018, 364.

2 Le passif grec serait l'équivalent d'un passif français s'il était construit avec un complément d'agent : « il fut vu par... » ; l'agent serait alors au génitif et introduit par la préposition *ὡπό/ὑπό*. Le passif construit avec un complément au datif, comme c'est le cas ici, est l'équivalent

français d'une forme réfléchie : « il se fit voir à... » La tradition chrétienne reprend ici un usage de la *Septante*. Voir plus loin p. 105 et sv.

3 *Bible de Jérusalem* 1998, *Bible en français courant* 2002, *La nouvelle bible* Second 2002, *Traduction œcuménique de la Bible* 2010, *Traduction officielle liturgique* 2013.

4 *Bible Bayard* 2001.

5 *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers* 1999.

6 Respectivement 1 Corinthiens 15,6.7.8.

Les emplois du verbe *horáo* pour les visions du Ressuscité dans le *Nouveau Testament*

La formulation avec *ôphthē* se retrouve à propos de la résurrection de Jésus dans le *Nouveau Testament* au chapitre 24 de l'Évangile de Luc, lorsque les disciples d'Emmaüs reviennent à Jérusalem, y retrouvent les Onze et leurs compagnons, et s'entendent dire : « C'est bien vrai ! Le Seigneur se réveilla (*ēgérthē*) et il se fit voir à Simon (*ôphthē Simōni*) » (Luc 24,34). Avec la formule traditionnelle que Paul cite dans la confession de foi que nous avons citée dans l'introduction de cet article, c'est d'ailleurs la seule attestation d'une manifestation du Ressuscité à Pierre. Le *Nouveau Testament* ne fournit aucun récit de cette vision dont bénéficia le Prince des apôtres.

Plusieurs remarques méritent d'être faites à propos de ces visions. La première est que le bénéficiaire en est toujours nommé au datif. La seconde est que l'utilisation du terme *ôphthē* pour exprimer que Jésus se fit voir après sa résurrection figure toujours dans une partie discursive des textes. Ni les Évangiles ni les *Actes des Apôtres* ne l'utilisent dans les récits rapportant que Jésus se fit voir vivant à des destinataires, le dimanche de Pâques ou plus tard.

Thème

Corrélativement, il convient de remarquer que les destinataires de ces manifestations peuvent être nommés comme sujets du verbe *horáo*, soit lorsqu'on leur annonce qu'ils verront le Ressuscité, soit lorsque le texte rappelle qu'ils le virent. Faisons l'inventaire de ces textes en les présentant dans leur ordre canonique.

Dans les Évangiles, il s'agit toujours d'un futur. Au chapitre 28 de Matthieu, le dimanche de Pâques, l'ange qui s'est assis sur la pierre du tombeau après l'avoir ouvert annonce aux femmes qui sont venues sur place : « Il vous précède en Galilée, là vous le verrez (*ekeĩ autòn ôpsesthe*) » (Matthieu 28,27). Un peu plus loin dans le même épisode, après que Jésus les a rencontrées, il les charge d'aller annoncer à ses frères de se rendre en Galilée, et lui-même déclare : « Là ils me verront (*kakeĩ me ôpsontai*) » (Matthieu 28,10). Une annonce analogue se trouve dans l'Évangile de Marc ; c'est maintenant un jeune homme qui se trouve à l'intérieur du tombeau ouvert et qui annonce aux femmes la résurrection de Jésus ; il les invite à annoncer aux disciples et à Pierre qu'il les précède en Galilée, et il précise : « Là vous le verrez (*ekeĩ autòn ôpsesthe*) » (Marc 16,7). L'Évangile de Luc ne comporte pas de *logion* équivalent. En revanche, on en trouve un chez Jean, mais beaucoup plus haut dans le texte : c'est Jésus lui-

Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité

même qui annonce aux disciples, à trois reprises, dans le discours après la Cène : « Vous me verrez (*ópsesthe me*) » (*Jean 16,17.18.19*).

Dans les *Actes des Apôtres* et chez Paul, au contraire, comme les événements rapportés sont postérieurs à l'événement pascal, on retrouve le verbe *horáō* à l'aoriste passif pour rappeler ce dont bénéficièrent les témoins de la résurrection. À Damas, lorsque le disciple Ananie impose les mains sur Saul pour le guérir de la cécité qui l'a frappé, il nomme Jésus de la façon suivante : « Jésus qui s'est fait voir à toi sur le chemin (*Iēsoûs ho ophtheis soi en tē hodō*) » (*Actes 9,17*). Plus tard, au cours de l'homélie qu'il prononce dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, Paul nomme Jésus de façon analogue : « Lui qui se fit voir (*hōs ōphthē*) durant des jours nombreux » (*Actes 13,31*). Dans une troisième occurrence, c'est Paul lui-même, lorsqu'il fait le récit de sa vocation, qui cite une parole que Jésus lui adressa alors qu'il était encore à terre : « C'est pour cela, en effet, que je me suis fait voir à toi (*eis toûto gàr ōphthēn soi*) » (*Actes 26,16*).

Terminons par le corpus paulinien où l'on trouve encore deux mentions du verbe *horáō* pour évoquer la vision du Ressuscité. La première est dans la *Première Épître aux Corinthiens*, dans une question rhétorique que Paul adresse à ses destinataires pour revendiquer sa condition d'apôtre : « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur (*oukhī Iēsoûn tōn kúrion hēmōn heōraka*) ? » (*1 Corinthiens, 9,1*). Le verbe est ici à la première personne du singulier, c'est Paul qui a vu. Cependant, à la différence des autres emplois du verbe *horáō*, il est conjugué au parfait et non à l'aoriste. Paul veut montrer par là que les effets de cette vision demeurent, et qu'il est encore bel et bien apôtre, même si sa vocation remonte à plusieurs années. En revanche, c'est à nouveau l'aoriste que l'on peut lire dans une hymne christologique que cite la *Première Épître à Timothée*, où les bénéficiaires de la vision du Ressuscité ne sont pas des êtres humains, mais des anges : « Il se fit voir à des anges (*ōphthē angélois*) » (*1 Timothée 3,16*).

Michel
Quesnel

Les textes que l'on vient d'examiner confirment une remarque que nous avons faite ci-dessus concernant la façon dont le verbe *horáō* est utilisé à propos de la résurrection de Jésus : c'est toujours dans des textes discursifs qu'il est employé, jamais dans un récit. La situation est différente pour les autres emplois de l'aoriste *ōphthē* dans le *Nouveau Testament*, lorsque la personne qui se fait voir est autre que Jésus ressuscité.

Les visions célestes formulées avec le terme *óphthē* dans le *Nouveau Testament*

Les visions du Seigneur ressuscité méritent d'être situées dans le contexte plus large des visions de phénomènes célestes rapportées par le *Nouveau Testament*. Dans l'inventaire que l'on va maintenant dresser, les textes seront à nouveau examinés dans leur ordre canonique, ce qui permet de les aborder indépendamment de tout présupposé.

Les récits de la Transfiguration chez Matthieu et chez Marc utilisent le terme *óphthē* à propos de Moïse et Élie lorsqu'ils se font voir à Pierre, Jacques et Jean aux côtés de Jésus : « Et se fit voir à eux Élie avec Moïse (*kai óphthē autoîs Êlías sùn Mōûsei*) et ils étaient parlant avec Jésus », écrit Marc (9,4). Matthieu, qui dépend ici de Marc, modifie très légèrement la phrase et nomme Moïse avant Élie (17,3).

Dans l'Évangile de Luc, le même verbe est utilisé deux fois à propos de la manifestation d'un ange. C'est d'abord Zacharie qui en est bénéficiaire, au début du récit, lorsque lui est annoncée la future naissance de Jean Baptiste : « Se fit voir alors à lui un ange du Seigneur (*óphthē dē autō̃ ángelos kuriou*) » (Luc 1,11). C'est ensuite Jésus lui-même au moment de son agonie, dans un passage qui n'est pas unanimement attesté ; l'évangéliste adoucit la douleur de Jésus en faisant intervenir un ange qui le réconforte : « Se fit voir alors à lui un ange venant du ciel (*óphthē dē autō̃ ángelos ap' ouranoû*) » (Luc 22,43).

Il n'existe rien d'équivalent dans l'Évangile de Jean. En revanche, les *Actes des Apôtres* prolongent les formulations de Luc dans son évangile, en rapportant plusieurs visions d'origine céleste. Cela commence le jour de la Pentecôte, avec l'intervention de langues de feu : « Et se firent voir à eux, se partageant, des langues comme de feu (*kai óphthēsan autoîs diámerizómenai glōssai hōsei purós*) » (Actes 2,3). Plus avant dans le texte, le discours d'Étienne mentionne une vision dont bénéficia Abraham alors qu'il s'appelait encore Abram et qu'il était en Mésopotamie⁷ : « Le Dieu de la gloire se fit voir à notre père Abraham (*óphthē tō̃ patrī hēmōn Abraám*) » (Actes 7,2). Plus loin dans le même discours, le même verbe est utilisé à propos de l'ange du Seigneur qui se fit voir à Moïse au

7 Cette vision dont bénéficia Abraham avant qu'il ne se fixe à Harân est inconnue du *Livre de la Genèse*. Il se peut que Luc utilise ici une tradition extrabiblique.

Voir, par exemple, le commentaire de G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli, Commento esegetico e teologico*, Rome, 1998, 300, note 30.

Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité

buisson ardent : « Se fit voir à lui (*ôphthē autō*) dans le désert du mont Sināi un ange (*ággelos*) dans une flamme de feu d'un buisson » (*Actes* 7,30)⁸ ; l'événement est rappelé quelques lignes plus loin en utilisant le participe parfait passif « s'étant fait voir » (*ophtheis* ; *Actes* 7,35). Une dernière vision de ce type est accordée à Paul alors qu'il se trouve à Troas ; c'est alors un Macédonien qu'il voit en songe et qui l'invite à franchir les Dardanelles pour passer en Europe : « Et une vision pendant la nuit se fit voir à Paul (*kai órāma diā tēs nuktōs tō̃ Paŭlō̃ ôphthē*) » (*Actes* 16,9).

Le dernier livre dans lequel le verbe *ôphthē* est utilisé pour introduire des visions célestes est l'*Apocalypse*, à propos de trois objets qui se font voir du voyant : l'arche de l'alliance de Dieu (*Apocalypse* 11,19) ; le signe de la femme (*Apocalypse* 12,1) ; et le dragon qui s'oppose à la femme (*Apocalypse* 12,3).

On notera pour l'ensemble de ces visions que, à la différence de la situation existant pour celles de Jésus ressuscité, le verbe *ôphthē* peut être utilisé autant dans le tissu narratif que dans des discours. Tel est d'ailleurs le cas dans la *Septante*, qu'il convient d'examiner maintenant.

Michel
Quesnel

Les visions célestes formulées avec le terme *ôphthē* dans la *Septante*

Dès le *Livre de la Genèse*, les patriarches sont bénéficiaires de visions divines, la tournure verbale employée étant ordinairement l'aoriste passif *ôphthē*. Ce fait est mentionné à quatre reprises pour Abraham, d'abord au chapitre 12 pour lui faire don du pays de Canaan, puis au chapitre 17 pour lui prescrire la circoncision. La même phrase est utilisée chaque fois : « Le Seigneur se fit voir à Abram (*ôphthē ho kúrios tō̃ Abram*) » (*Genèse* 12,7 ; 17,1). Au chêne de Mambré, il s'agit de « Dieu » (*ho theós*) et non plus du Seigneur, mais la tournure est la même (*Genèse* 18,1). La quatrième fois, une tournure analogue est utilisée pour commenter le nom que l'on donne au mont Moriyya⁹ sur lequel Abraham entreprit de sacrifier Isaac : « Sur la montagne, le Seigneur se fit voir (*en tō̃ órei kúrios ôphthē*) » (*Genèse* 22,14). Les trois premières fois, le grec *ôphthē* traduit l'hébreu *wayyérâ*, inaccompli consécutif niphâl du verbe *râ'âh* qui signifie « voir »,

⁸ La formulation des *Actes* est ici très proche de celle de la LXX : « Se fit alors voir à lui un ange du Seigneur (*ôphthē dē autō̃ ággelos kuriou*) dans une

flamme de feu depuis le buisson » (*Exode*^{LXX} 3,2).

⁹ Nous adoptons pour les noms propres l'orthographe de la Bible de Jérusalem 1998.

équivalent d'un accompli¹⁰. La quatrième fois, alors que le grec *ôphthē* est un aoriste, l'original hébreu est un inaccompli, *yérâ'êh*, dont la traduction grecque littérale devrait être un présent ; le texte hébreu porte en effet : « Sur la montagne, YHWH se fait voir » (*Genèse*TM 22,14).

À la suite de son père, Isaac est bénéficiaire de deux visions du Seigneur formulées avec le verbe *ôphthē*, pour lui demander de ne pas se rendre en Égypte alors qu'il est chez les Philistins (*Genèse* 26,2), puis lorsqu'il est à Bersabée où il bâtit ensuite un autel (*Genèse* 26,24). Le texte hébreu original utilise toujours la forme consécutive de l'inaccompli niph'al : *wayyêra'*. Pour Jacob, qui bénéficie de trois visions analogues, les formes grammaticales sont plus variées. Les deux premières fois, c'est Dieu lui-même qui parle au patriarche en employant un participe ; il est « le Dieu s'étant fait voir à toi (*ho theôs ho ôphthêis soi*) » (*Genèse* 31,13 ; 35,1) ; la première n'a pas d'équivalent dans le texte massorétique ; la seconde est la traduction littérale d'un participe niph'al précédé de l'article : *hannirê'êh 'êlêykâ*. La troisième fois, Jacob est à Luz, et Dieu « se fit voir (grec *ôphthē* ; hébreu *wayyêrâ'*) à lui » pour lui donner le nom d'Israël (*Genèse* 35,9) ; Jacob raconta plus tard l'événement à son fils Joseph en lui disant : « Mon Dieu s'est fait voir à moi (grec *ôphthē* ; hébreu *nirê'âh*) à Luz » (*Genèse* 48,3).

Thème

Avant de poursuivre l'examen dans la *Septante*, on peut dès maintenant remarquer que les formulations employées dans le *Nouveau Testament* pour parler de Jésus ressuscité qui se fit voir reprennent les formulations de la *Genèse* dans la *Septante*, lorsque Dieu se fit voir aux patriarches. Dans la *Genèse*, l'aoriste passif du verbe *horâô* traduit ordinairement l'accompli niph'al du verbe *râ'âh*.

Dans les autres livres de la *Septante*, on trouve quelques textes où la formulation est analogue à celles de la *Genèse* : Dieu se fit voir (*ôphthē*), et le bénéficiaire de la vision est nommé au datif. Tel est le cas pour Salomon, lors du songe de Gabaon : « Le Seigneur se fit voir à Salomon (*ôphthē kúrios tō Salōmōn*) » (3 Rois 3,5) ; le même Salomon eut une seconde vision avant de consacrer le temple de Jérusalem, les travaux étant alors terminés : « Et le Seigneur se fit voir à Salomon une deuxième fois, comme il se fit voir à Gabaon (*kai ôphthē kúrios tō Salōmōn deúteron, kathôs ôphthē en Gabaōn*) » (3 Rois 9,2). Des formulations analogues existent dans

Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité

les *Livres des Chroniques*, la façon dont Dieu est nommé pouvant être différente. Ainsi pour le songe de Gabaon et la consécration du temple : « Dieu se fit voir à Salomon (*ôphthē ho theòs tō Salōmōn*) » (2 *Chroniques* 1,7 ; 7,12). Le *Deuxième Livre des Chroniques* mentionne même une vision dont David aurait été bénéficiaire pour que le temple soit construit sur le mont Moriyya, vision ignorée des *Livres de Samuel* et des *Rois* : « Et Salomon commença à construire la maison du Seigneur à Jérusalem sur le mont Moriyya, là où le Seigneur se fit voir à David son père (*ho ōphthē kúrios tō Dauid patrì autoũ*) » (2 *Chroniques* 3,1).

Lorsque Dieu lui-même se fait voir, on peut aussi trouver d'autres constructions que le passif du verbe *horáō* suivi du datif. Ainsi, au *Livre de l'Exode*, lorsque Dieu apprend à Moïse qu'il se fit voir à Abraham, Isaac et Jacob, les noms des bénéficiaires de la vision sont à l'accusatif précédé de la préposition *pròs* : « Je me suis fait voir à Abraham et à Isaac et à Jacob (*ôphthēn pròs Abraam kai Isaak kai Iakōb*) » (*Exode* 6,3). La même construction existe dans la version de Théodotion du *Livre de Daniel*, lorsque le locuteur déclare : « Une vision se fit voir à moi (*hórasis ôphthē pròs me*) » (*Daniel* Th 8,1). Dans les deux cas, l'original hébreu est, comme dans le *Livre de la Genèse*, le niph'al du verbe *râ'âh*, soit à l'accompli soit à l'inaccompli consécutif.

Michel
Quesnel

Un emploi rare du verbe *ôphthē* se trouve également dans le psaume de David qui figure dans le *Deuxième Livre des Règles*. Il écrit de Dieu : « Il se fit voir sur les ailes du vent (*ôphthē epì pterûgōn anémou*) » (2 *Rois* ^{LXX} 22,11)¹¹.

Il est cependant peu fréquent que, dans les livres de la *Septante* autres que la *Genèse*, Dieu se fasse voir lui-même. Le texte nomme le plus souvent un succédané de Dieu, un représentant, un attribut, pour préserver au maximum la transcendance divine. L'intermédiaire qui se fit voir (*ôphthē*) peut être un ange du Seigneur avec ou sans article (*ànggelos kuriou* ou *ho àggelos kuriou*). Tel est le cas pour la vision de Moïse au buisson ardent (*Exode* 3,2) ; pour la vision de Gédéon au térébinthe d'Ophra (*Juges* 6,12) ; pour l'annonce de la naissance d'un fils à la future mère de Samson (*Juges* 13,3). Ou, dans les livres deutérocanoniques, lorsque le rédacteur commente le séjour de Raphaël auprès de Tobie et de sa femme Sara après que celui-ci les a quittés : « Et ils confessèrent les grandes et étonnantes œuvres de Dieu, et la façon dont l'ange du Seigneur se fit voir à eux (*ôphthē*

¹¹ Dans le recueil *LXX des Psaumes*, le passage correspondant n'utilise pas *ôphthē* mais *epetásthē* (il se déploya).

autoï»s) » (*Tobie* 12,22). Un cas un peu différent peut être relevé dans le *Deuxième Livre des Maccabées* ; ce n'est alors plus un ange qui se fit voir, mais un cavalier céleste venant châtier le Syrien Héliodore : « En effet un cheval se fit voir à eux (*ôphthē gār tis hippos*) » (2 *Maccabées* 3,25). Mais, comme chacun sait, ce dernier finit par se convertir.

Dans les récits du *Pentateuque*, ce peut être la gloire du Seigneur (*hē dōxa kuriou*) qui se fit voir (*ôphthē*), notamment lorsque cette vision concerne plusieurs personnes. Dans le *Livre de l'Exode*, elle se fit voir dans une nuée à toute l'assemblée des fils d'Israël tandis qu'Aaron lui parlait (*Exode* 16,10). Dans le *Lévitique*, elle se fit voir à tout le peuple pour légitimer le sacrifice pour le péché que Moïse et Aaron venaient d'offrir (*Lévitique* 9,23). Dans le *Livre des Nombres*, elle se fit voir principalement pour empêcher le peuple révolté de nuire à des héros de façon irrémédiable : elle empêcha toute l'assemblée de lapider Josué et Caleb (*Nombres* 14,10) ; un peu plus tard elle se fit voir au moment de la révolte de Coré (*Nombres* 16,19) ; elle se fit encore voir peu après, lorsque la communauté murmurait contre Moïse et Aaron (*Nombres* 17,7) ; et enfin aux eaux de Meriba, lorsque Moïse et Aaron furent à nouveau pris à partie par le peuple assoiffé (*Nombres* 20,6). Dans tous ces cas, le texte massorétique correspondant utilise toujours le verbe *râ'âh*, au niphâl.

Thème

À l'ensemble de ces emplois, il faut ajouter quelques utilisations ponctuelles du verbe *horāō* à l'aoriste passif, parfois dans un sens très banal. Dans le premier récit de la création, par exemple, lorsque le Créateur fit voir la terre sèche après l'avoir séparée des mers : « ...et fut vue (*ôphthē*) la terre sèche » (*Genèse* 1,9) ; c'est décrit comme un phénomène objectif sans désignation de bénéficiaires. De même, après le Déluge, « furent vus (*ôphthēsan*) les sommets des montagnes » (*Genèse* 8,5). Ainsi une belle phrase poétique déclare-t-elle dans le *Cantique des Cantiques* : « Les fleurs se firent voir sur la terre (*tà anthē ôphthē en tē gē*) » (*Cantique* 2,12).

Reste que la majorité des emplois du verbe *horāō* au parfait passif dans la *Septante* concernent des phénomènes ne relevant pas de l'expérience commune, mais d'une initiative divine.

Le lexème « il se fit voir » dans les écrits du judaïsme ancien

La *Septante* n'est pas le seul corpus dans lequel l'enquête doit être conduite pour repérer des sources possibles du terme *ôphthē* utilisé dans les premières traditions chrétiennes pour rendre compte du fait

Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité

que Jésus se fit voir après sa résurrection. Il existe un autre corpus de textes, regroupés sous le terme global d'écrits du judaïsme ancien, dont la rédaction est antérieure à celle du *Nouveau Testament* ou lui est contemporaine. La difficulté pour l'exploitation de ces textes est qu'ils nous sont parvenus dans des traductions pour lesquelles l'original hébreu ou grec, quand il exista, n'est en général plus accessible. Reste qu'un examen, même rapide, de ce corpus, mérite d'être entrepris¹².

De nombreux écrits du judaïsme ancien sont des apocalypses, dans lesquelles les visions dont bénéficie le voyant sont décrites au mode actif : « Je vis », lorsque c'est lui-même qui parle ; ou « il vit », lorsqu'il s'agit d'un rédacteur. Prenons le cas d'Abraham qui fut bénéficiaire de plusieurs visions exprimées par le verbe *ôphthē* dans la *Septante*. L'*Apocryphe de la Genèse* découvert à Qumrân rapporte une vision divine dont aurait bénéficié le patriarche après que Lot l'eut quitté (*Genèse* 13,14) ; mais le texte massorétique et la *Septante* mentionnent seulement une parole adressée à Abram par Dieu ; ni l'un ni l'autre n'emploient le verbe « voir ». En revanche, le patriarche déclare, dans l'*Apocryphe de la Genèse* : « Et Dieu se fit voir (*w'thzy*) à moi dans une vision (*bhzw'*) » (1QApGn XXI,8). Le verbe utilisé, qui signifie « voir », n'est cependant pas le verbe *râ'âh*, mais le verbe *hâzâh*, un synonyme, conjugué ici à l'inaccompli hitpaël. Un peu plus loin, l'annonce de la naissance d'Isaac, lors de la vision qu'eut Abraham au chêne de Mambré (*Genèse* 18,1), est décrite par un rédacteur différent du patriarche, en utilisant les mêmes termes : « Dieu se fit voir (*'thzy*) à Abraham dans une vision (*bhzw'*) » (1QApGn XXII,27).

Michel
Quesnel

Les autres visions du patriarche ne sont accessibles que dans d'autres langues. Le *Livre des Antiquités bibliques* du Pseudo-Philon, un texte du I^{er} siècle avant notre ère que nous possédons en version latine, rapporte la vision dont Abraham bénéficia lorsqu'il avait quatre-vingt-dix-neuf ans et qu'il reçut la prescription de la circoncision (*Genèse* 17,1). Le texte latin écrit : « *Et visus est Deus Abraham dicens* » (LAB 8,3). Par ailleurs, il mentionne deux autres occasions au cours desquelles Dieu parla à Abraham dans une vision (*in visu*) (LAB 18,5 ; 23,5).

12 Plusieurs éditions récentes de ce corpus sont accessibles. Citons les deux plus couramment utilisées : J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseu-*

depigrapha, 2 vol., Londres, 1983 et 1985 ; A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (eds), *La Bible, Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987.

Quant à l'*Apocalypse d'Abraham*, un texte difficile à dater que nous possédons dans une version slave traduite d'un texte grec, lui-même sans doute traduit d'un original sémitique, elle mentionne une suite de visions célestes introduites par le patriarche disant « je vis » : la terre et ses fruits... l'abîme et ses tourments... la mer et ses îles... les fleuves... le jardin d'Eden... une grande multitude d'hommes, de femmes et d'enfants (*Apocalypse d'Abraham* 21,3-9).

Le *Livre des Jubilés* est un cas particulier. L'original était en hébreu, certains fragments en ont été découverts à Qumrân ; une traduction grecque est perdue mais elle est connue par deux traductions complètes, l'une en éthiopien, l'autre en latin. Plusieurs visions dont ont bénéficié les patriarches, également rapportées par la *Genèse*, y sont mentionnées, une à Abraham (*Jubilés* 15,3 = *Genèse* 17,7), deux à Isaac (*Jubilés* 24,9 = *Genèse* 26,2 ; *Jubilés* 24,22 = *Genèse* 26,23), deux à Jacob (*Jubilés* 32,17 = *Genèse* 35,9 ; *Jubilés* 44,5 = *Genèse* 46,2). Les quatre premières utilisaient sans doute le verbe grec *ôphthē* et le verbe hébreu *wayyérâ*, mais c'est invérifiable : aucun de ces passages n'a été retrouvé dans les fragments hébreux découverts à Qumrân.

Thème

Si l'on consulte l'ensemble des écrits du judaïsme ancien, on se rend compte que, selon eux, plusieurs personnages bibliques auraient bénéficié de visions célestes, dont certains ont déjà été nommés : Hénoc¹³, Mathusalem¹⁴, le prêtre Ner¹⁵, Isaac¹⁶, Joseph¹⁷, Lévi¹⁸, Nephtali¹⁹, Moïse²⁰, Josué²¹, Isaïe²², Baruch²³, Esdras²⁴, Job²⁵... Le verbe « voir » est très souvent utilisé à la forme active. En outre, ces références sont difficilement exploitables, dans la mesure où les écrits auxquels elles appartiennent sont des traductions de traductions, le texte original hébreu ou grec n'étant en général plus accessible.

Un seul texte peut cependant être rangé parmi les témoignages comparables à celui de la *Septante*, et être considéré comme une source possible des formulations utilisées par la tradition néotestamentaire pour nommer les visions dont bénéficièrent les témoins de la résurrection de Jésus. Il se trouve dans le *Testament des douze*

13 1 *Hénoc* 13,8 ; 14,8.18 ; 37,1 ; 83,3 ; 85,1 ; 93,2 ; 2 *Hénoc* 1,2

14 2 *Hénoc* 68,4 ; 69,4.

15 2 *Hénoc* 70,24.

16 *Testament d'Abraham* 7,2.3.

17 *Testament de Joseph* 19,2.5.8.

18 *Testament de Lévi* 2,5 ; 8,1.2.

19 *Testament de Nephtali* 5,1 ; 6,1.

20 *Livre des Antiquités Bibliques* 15,5 ; 19,10 ; 4 *Esdras* 14,3 ; 2 *Baruch* 49,4.

21 *Livre des Antiquités Bibliques* 23,3.

22 *Paralipomènes de Jérémie* 9,20.

23 2 *Baruch* 22,1 ; 36,1 ; 53,8.11.

24 4 *Esdras* 9,38 ; 11,2.5.6.12 ; 13,3.8.12.

25 *Testament de Job* 42,1.

Le vocabulaire des apparitions du Christ ressuscité

patriarches, plus précisément dans le *Testament d'Issachar*, un document dont on estime que la première rédaction est à situer entre le II^e siècle avant notre ère et le I^{er} siècle après. L'original serait sémitique, mais aurait été traduit en grec, et l'on en possède plusieurs manuscrits dans cette langue. On peut y lire : « Alors se fit voir à Jacob un ange du Seigneur (*tôte ôphthē tō Iakōb áγγελος kuriou*), disant : “Rachel enfantera deux enfants, car elle cracha sur la relation sexuelle avec un homme et choisit la tempérance” » (*Testament d'Issachar* 2,1)²⁶. Ce texte est à peu près contemporain de la traduction de la *Torah* dans la *Septante*. Il confirme que, lorsqu'un personnage céleste se fit voir à un humain, le récit de cette vision peut s'exprimer par l'aoriste passif du verbe *horáo* suivi du nom de l'humain en question, au datif.

Conclusion

L'utilisation du verbe *ôphthē* suivi d'un datif, pour décrire ce qui se produisit lorsque Jésus ressuscité se fit voir à un témoin nommé dans le *Nouveau Testament*, appartient à la tradition chrétienne la plus ancienne. La *Septante* utilise le même verbe pour décrire les occasions au cours desquelles Dieu lui-même se fit voir, notamment aux patriarches dans le *Livre de la Genèse*. Avons-nous là un des premiers indices montrant que Jésus était considéré comme Dieu dans les premières traditions chrétiennes ? La question reste ouverte, mais la réponse pourrait être positive.

Michel
Quesnel

Un correctif mérite cependant d'être apporté à cette réponse potentiellement positive. À la différence de la *Septante* où le verbe *ôphthē* est utilisé dans des textes narratifs, et où la vision est affectée d'un coefficient d'objectivité, le *Nouveau Testament* n'utilise le verbe *ôphthē*, pour parler des visions dont bénéficièrent des témoins de la résurrection de Jésus, que dans des textes discursifs. Le passage par des témoins non neutres reste nécessaire. L'événement de la Résurrection ne peut alors être saisi par la critique historique ; pour employer la terminologie allemande classique, il n'est pas *historisch* ; mais cette impossibilité de le saisir à l'aide de la science ne l'empêche pas d'être *geschichtlich*, autrement dit, affecté d'un fort coefficient de réalité.

« Il se fit voir à Céphas puis aux Douze » (1 *Corinthiens* 15,5) : cette affirmation selon laquelle Jésus ressuscité se fit voir à deux groupes de

26 M. De Jonge (ed.), *Testament XII patriarcharum*, Leyde, 1964, 37.

témoins, le premier individuel et le second collectif, appartient à une tradition proche des événements rapportés, et profondément enracinée dans l'histoire biblique.

Michel Quesnel, prêtre de l'Oratoire (1969), bibliste, docteur en théologie de l'Institut catholique de Paris, Chapelain à l'église Saint-Bonaventure, Lyon, a publié plusieurs ouvrages dont, récemment : La première épître aux Corinthiens, coll. « Commentaire biblique : Nouveau Testament n° 7 », Ed. du Cerf, Paris, 2018 ; La souffrance, coll. « Ce que dit la Bible sur... n° 36 », Ed. Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2019 ; Paul et les femmes, Ce qu'il a écrit, ce qu'on lui a fait dire, Coll. « Paul apôtre n° 1 », Ed. Médiaspaul, Paris, 2021

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'Association *Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

250 ans après Lessing, où en est-on de la recherche sur Jésus ?



Régis Burnet
et Geert Van
Oyen

Après l'engouement pour les travaux de John P. Meier et le premier tome du *Jésus* de Benoît XVI¹, une sorte de consensus régnait parmi les catholiques : les recherches historiques sur Jésus sont nécessaires puisque, par l'Incarnation, le Fils s'est soumis au flux de l'histoire et a vécu dans un contexte donné, mais elles n'épuisent pas le regard que la théologie doit porter sur lui. Aux historiens de construire une « vie de Jésus » que les croyants interpréteront dans la foi ! Or en consultant les ouvrages récents sur Jésus comme celui de Daniel Marguerat en français ou de Jens Schröter en allemand², on s'aperçoit bien vite que ces derniers ne proposent plus de

« vie de Jésus ». Plus de narration continue ou de portrait unifié, mais une suite de perspectives, comme s'il était désormais impossible de se mettre dans les pas des Renan ou des Steinmann (le dernier livre mis à l'Index)³. En 1778, la publication par Lessing des travaux de son beau-père Reimarus sous le nom de « fragments de l'anonyme de Wolfenbüttel » lança la méthode historico-critique et heurta les âmes pieuses⁴ ; une étrange ironie veut que 250 ans après, on ne puisse appréhender Jésus que par une série d'aperçus, de visions partielles, bref, dans un retour de l'écriture du fragment. Que s'est-il donc passé pour en arriver là dans la recherche historique sur Jésus ?

1. La troisième quête et ses déconvenues

Pour le comprendre, il sied de faire un peu d'historiographie. Ce que le grand public cultivé retient souvent de l'activité des historiens et ce que Benoît XVI

présente lui-même dans son livre sur Jésus, constitue ce qu'il convient de nommer, depuis les travaux de N. T. Wright, la « troisième quête du Jésus

1 John Paul MEIER, *Jésus, un certain Juif. Les données de l'histoire* (Lectio divina), vol. 1-5, Paris, 2004-2016 ; Joseph RATZINGER (BENOÎT XVI), *Jésus de Nazareth* (Champs Essais), Paris, 2007, 2017. Pour une analyse de ce dernier livre, voir l'analyse parue dans *Communio* : Peter STUHLMACHER, « Le livre sur Jésus de Joseph Ratzinger, un guide spirituel significatif », in : *Communio* 193-194 (2007) 153-163.

2 Daniel MARGUERAT, *Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris, 2019 ; Jens SCHRÖTER, *Jésus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), Leipzig, 6^e éd. révisée, 2017.

3 Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, 3^e éd., 1863 ; Jean STEINMANN, *La Vie de Jésus*, Paris, 1959.

4 Hermann Samuel REIMARUS, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten herausgegeben von Gotthold Ephraim Lessing*, Braunschweig, 1778.

de l'histoire⁵ ». Rappelons brièvement la chronologie et les deux quêtes précédentes.

1.1. Les trois quêtes du Jésus de l'histoire

La publication de *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* par Lessing lance ce que l'on peut désigner comme « la première quête », qui correspond à la conception positiviste, « historiste », de l'histoire alors en vigueur. Reimarus affirmait en effet que Jésus se prenait pour un messie humain, destiné à sauver son peuple de la puissance de Rome ; face à son échec, ses disciples accréditèrent l'idée de la Résurrection. Dans son sillage, les historiens se livrèrent à une critique de tous les éléments dits « surnaturels » (en particulier les miracles), afin de ne garder que l'enseignement de Jésus, perçu comme un maître de sagesse, une sorte de philanthrope prêchant un message d'amour bien inoffensif. Bien entendu, les choses sont évidemment un peu plus complexes. Plusieurs optiques se succédèrent (rationalistes, libérales, eschatologiques), plusieurs grands livres firent date (ceux de Paulus, Strauß, Bauer) que l'ouvrage d'Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, qui fait encore référence, met en perspective : on y renverra le lecteur qui veut en savoir davantage⁶.

Au tournant du xx^e siècle, l'optimisme historiste de tout passer au crible de la raison avait fait long feu et commença une ère de suspicion, qu'on nomme souvent la période de *No-Quest*, dont le représentant iconique pourrait être Rudolf Bultmann. Adoptant le principe du « doute méthodologique », les exégètes de cette époque soulignèrent le caractère foncièrement idéologique des écrits du Nouveau Testament. Ces derniers constituent selon eux une réécriture en profondeur de souvenirs transmis au cours du temps par des communautés diverses qui les modelèrent au gré de leur situation existentielle (l'emblématique *Sitz im Leben*). Les évangiles étant considérés non pas comme des documents historiques, mais comme une propagande apologétique destinée à promouvoir les perspectives théologiques des groupes qui les ont produits, il se révélait impossible de bâtir par des moyens historiques une biographie de Jésus. En effet, les récits évangéliques sont tissés d'éléments « kérygmatisques », c'est-à-dire de fragments de confession de foi. Les textes ne donnent à lire qu'un « Christ de la foi », et reconstruire le « Jésus de l'histoire » est hors de portée. Cette fameuse dichotomie, inventée par Martin Kähler⁷ dans le but de réconcilier l'image de Jésus édifiée par les historiens avec celle de l'Église – il l'énonça d'abord dans un congrès de pasteurs –,

5 Voir Stephen NEILL – Nicholas T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (Oxford Paperbacks), Oxford, 1988, 379-380. Voir également Daniel MARGUERAT, « La "troisième quête" du Jésus de l'histoire », in : *Recherches de science religieuse* 87 (1999) 397-421.

6 Albert SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906.

7 Martin KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Vortrag auf der Wupperthaler Pastoralkonferenz*, Leipzig, 1892.

250 ans après Lessing, où en est-on de la recherche sur Jésus ?

se métamorphosa en slogan pour établir un fossé insurmontable entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, coupant ainsi le christianisme de ses racines historiques.

À partir des années 1950, nouveau revirement. Tout en partant des mêmes postulats que la période précédente (rejet du surnaturel, séparation entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, affirmation que les évangiles sont des textes théologiques), les exégètes, souvent disciples de Bultmann comme Ernst Käsemann, affirmèrent qu'il était possible de retrouver un certain nombre de faits historiques, pourvu qu'on appliquât une méthodologie permettant de séparer ce qui provenait de l'époque de Jésus de ce qui émanait des communautés postérieures. Ce qu'il convient d'appeler la « deuxième quête » consista à utiliser des critères pour décider de l'historicité des éléments textuels (*Rückfrage nach Jesus*). Par exemple, le critère d'attestation multiple d'un fait parmi les diverses sources, le critère d'embarras (si un fait est susceptible d'embarrasser la communauté chrétienne, alors il a de bonnes chances d'être historique, ainsi l'existence d'un traître parmi les disciples), le critère de tradition divergente (si un fait ou une parole ne correspond pas à l'idéologie de l'auteur, alors il a des chances d'être historique), le critère de cohérence du message de Jésus à travers ses différentes transmissions, le critère de dissimilarité avec ce que l'on sait par ailleurs du monde antique...

On peut dire que cette quête est toujours en cours : un auteur comme John Meier utilise de manière extensive ces critères pour établir le portrait de son Jésus. Mais Meier ajoute un élément supplémentaire : il parle d'un « Juif marginal ». En effet, la recherche historique se colore à partir des années 1980 de la prise en compte massive de l'ancrage juif de Jésus et des premiers chrétiens. Cette « nouvelle perspective » prend ainsi en considération l'ensemble de la littérature juive entourant le 1^{er} siècle, que ce soit les écrits du Second Temple, mais aussi la littérature rabbinique, les apocryphes, etc. On adopta l'habitude de la distinguer comme une troisième quête qui rajouterait à la deuxième quête un dernier critère qui gouverne tous les autres : le critère de la cohérence avec le monde judéen des premiers siècles.

Régis Burnet
et Geert
Van Oyen

1.2. Une quête fructueuse

Au terme du parcours, les résultats de la recherche historique sont multiples et doivent être rappelés. En effet, les trois quêtes ont permis d'établir des faits historiques qui, en les rassemblant, rendent possible le repérage d'un certain nombre de traits distinctifs de Jésus. Ed Parish Sanders, l'un des artisans de la prise en compte du judaïsme dans les études sur Jésus liste ainsi les faits sur lesquels tous les exégètes s'accordent⁸ : Jésus est né vers 4 av. J.-C., à peu près au moment de la mort d'Hérode le Grand ; il a passé son enfance et le début de sa vie d'adulte à Nazareth, un village de Galilée ; il a été baptisé par Jean ; il a appelé des disciples ; il a

8 Ed Parish SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, London, 1993, 10-11.

enseigné dans les villes, villages et campagnes de Galilée ; il a prêché le « Royaume de Dieu » ; vers l'an 30, il s'est rendu à Jérusalem pour la Pâque où il a créé des troubles dans la zone du Temple ; il a pris un dernier repas avec les disciples ; il a été arrêté et interrogé par les autorités juives, notamment par le grand prêtre ; il a été exécuté sur ordre du préfet romain, Ponce Pilate.

Sanders complète par une courte liste de faits tout aussi sûrs concernant les suites de la mort de Jésus : ses disciples ont d'abord fui ; ils l'ont « vu » après sa mort (ce que recouvre ce terme « voir » est sujet à interprétation) ; en conséquence, ils ont cru qu'il reviendrait pour fonder le Royaume ; ils ont formé une communauté pour attendre son retour et ont cherché à gagner les autres à la foi en lui comme Messie de Dieu.

Signet

En combinant ces faits, plusieurs portraits de Jésus se dessinent sur lesquels tous peuvent être d'accord : Jésus est un juif du 1^{er} siècle dont la prédication est imprégnée du judaïsme complexe et multiculturel de l'époque ; il fut perçu comme un guérisseur en fonction des critères antiques ; il est apparu à ses contemporains comme un maître, un sage (là aussi dans le sens que lui donnaient les hommes de l'Antiquité, tel qu'il apparaît dans des écrits comme la Sagesse, Qohélet, l'Ecclésiaste), et le prophète du Royaume de Dieu ; ses disciples ont interprété sa vie à l'aune de deux traditions présentes dans les

Écritures, celle du juste persécuté à Jérusalem, serviteur souffrant de Dieu et celle de l'envoyé oint par Dieu, le Messie.

On aurait tort de se gausser de l'apparente faiblesse des résultats obtenus. De quel personnage de l'Antiquité dispose-t-on d'un portrait aussi contrasté ? De quelle autre partie de l'Empire connaît-on aussi bien la culture, les mœurs, les coutumes ? Et, bien plus, quelle autre spécialité de l'histoire ancienne a-t-elle autant réfléchi à ses pratiques, ses méthodologies, son objectivité, ses limites ? Que l'on consulte les bases bibliographiques ! Quand on peine à citer une trentaine de biographies sur le plus puissant personnage de l'époque, Tibère, c'est par centaines que les vies historiquement documentées de Jésus fleurissent.

1.3. Une quête insatisfaite

Pourtant, la troisième quête du Jésus de l'Histoire est une quête insatisfaite. Une première raison tient certainement à la manière de présenter la recherche elle-même. En effet, parler de « quête » suppose qu'il y a un Graal à conquérir ou un anneau à recouvrer et que toutes les forces s'unissent dans cette seule optique. Or, il n'en va pas ainsi⁹. Remarquons tout d'abord que cette succession de « quêtes » constitue une perspective très germanocentrée qui ne tient pas compte des mondes anglo-saxon et francophone ; elle témoigne d'une sociologie polarisée sur les uni-

9 Geert VAN OYEN, « What More Should We Know about Jesus than One Hundred Years Ago ? », in : *Louvain Studies* 32 (2007) 7-22 ; Fernando BERMEJO-RUBIO, « Theses on the Nature of the Leben-Jesu-Forschung », in : *Journal for the Study of the Historical Jesus* 17 (2019) 1-34.

250 ans après Lessing, où en est-on de la recherche sur Jésus ?

versités protestantes allemandes et donne l'impression que jusque dans les années 1980, tout se jouait entre Berlin, Marburg et Tübingen. Ensuite, elle héroïse la figure de Bultmann, dont l'influence fut incontestablement grande, mais qui entraînait en concurrence avec d'autres personnages aussi célèbres que lui, comme Adolf Schlatter ou Martin Dibelius. Comme dans tout mythe, les hauts faits du grand homme imposent leur temporalité au monde. Mais est-il aussi certain que la pensée de Bultmann mit radicalement fin à la première quête, et que la deuxième quête ne partit pas sur les mêmes fondements que ceux de Bultmann ? Enfin, comme on a pu le dire, la distinction entre la deuxième et la troisième quête n'est pas si évidente que cela. Si les années 1980 ont apporté des objets d'études inédits, la différence méthodologique n'est pas très sensible.

La seconde raison qui fait de la troisième quête du Jésus historique une quête insatisfaite ne lui est pas propre mais tient à l'époque où elle débute, celle où s'affirme l'emprise des sciences sociales et linguistiques sur l'histoire. Ce que nous connaissons dans le domaine francophone comme la « Nouvelle Histoire » est un phénomène planétaire qui gagne les sciences bibliques sous la double forme d'un *cultural turn*, c'est-à-dire l'invasion des études sociologiques et culturelles dans le champ historique, et un *linguistic turn*, c'est-à-dire l'irruption des ques-

tionnements littéraires dans l'exégèse¹⁰. Les deux mouvements ont en commun de se focaliser sur les relations entre nos principales sources – à savoir les textes –, ceux qui les ont produits et surtout ceux qui les reçoivent. Le monde auquel ils se réfèrent passe ainsi au second plan, ou plus exactement, n'est qu'un des mondes convoqués par le processus d'écriture, avec le « monde du texte », autrement dit l'image du monde que suscite la mise en texte et le « monde en avant du texte », celui de ses récepteurs, soumis à son influence.

De façon très concrète, ces deux tournants opposent à la quête du Jésus historique son échec programmé (comme ils le démontrent dans d'autres entreprises d'écriture de l'histoire). En effet, en établissant que les événements historiques ne prennent sens que dans le récit qu'on en fait – ce qui n'est qu'une autre manière d'exprimer ce que Lucien Febvre disait de la construction du fait historique¹¹ –, la nouvelle histoire ne fait que rendre manifeste les deux murs infranchissables sur lequel bute la quête : l'irréductible mystère de l'identité de la personne et l'inévitable historicité de l'auteur qui le « met en texte » et des lecteurs qui la déchiffrent en fonction de leur condition historique particulière. Comme le souligne avec un soupçon de provocation Ivan Jablonka, l'histoire est une littérature comme une autre, qui ne doit pas trop s'illusionner sur sa propre capacité

Régis Burnet
et Geert
Van Oyen

10 Elizabeth A. CLARK, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, MA, 2004.

11 Lucien FEBVRE, « De 1892 à 1933, examen de conscience d'une histoire et d'un historien », *Combats pour l'histoire* (L'Ancien et le Nouveau 12), Paris, 1992, 3-17 (6-7).

à dire le vrai¹² (on retrouve les mêmes idées chez Hayden White¹³). Plutôt que d'appréhender l'identité du Jésus historique, le *linguistic turn* pousse les interprètes à explorer la façon dont on en parle (ce que les Anglo-saxons nom-

ment *characterization*), et plutôt que de tenter de produire une vérité trans-historique, elle les invite à limiter leur prétention à l'universalité au profit d'un point de vue de lecteur situé.

2. Vers une quatrième quête ou un éclatement de la quête ?

Depuis une vingtaine d'années, ce regard nouveau sur l'histoire met la recherche en tension et engendre un foisonnement tel qu'il est extrêmement difficile d'en faire un résumé. Si beaucoup d'historiens poursuivent la troisième quête en raffinant l'utilisation des critères, notamment en intégrant des critères linguistiques comme le fait Stanley Porter, ou en appelant à en faire un usage plus nuancé comme les études rassemblées par Anthony LeDonne et Chris Keith¹⁴, ce qui frappe surtout c'est la multiplication des perspectives.

2.1. Les tensions de la recherche actuelle

La première est la tension objectivité/subjectivité. Les quêtes précédentes pensaient circonscrire de manière objective l'objet de leur recherche : par leur méthode, elles entendaient définir un Jésus « de l'histoire » objectif, sur lequel tous pouvaient s'accorder. Il n'est évidemment pas difficile de cons-

tater que cette soi-disant objectivité correspondait en fait aux préoccupations de chaque époque. Le Jésus révolutionnaire de Richard Horsley naît au milieu d'années 1970 peuplées de *guerrilleros*, tandis que le Jésus plein de bon sens paysan et de non-violence de Marcus Borg ou de John-Dominic Crossan rappelle les mouvements contre la guerre du Vietnam. La rupture actuelle consiste à assumer le fait que l'interprète ne peut proposer qu'une vision partielle de Jésus, conditionnée par sa situation historique, mais aussi sociale, générique, ecclésiale, etc. Dans sa *presidential address* au congrès de la SBL de 1988, l'une des fondatrices des études postmodernes, Elisabeth Schüssler Fiorenza, définit le nouveau programme des recherches exégétiques :

Dans un tel paradigme rhétorique de la science biblique, il convient d'explicitier les stratégies rhétoriques, les perspectives en jeu, les critères éthiques, les cadres théoriques, les présupposés religieux et les situa-

12 Ivan JABLONKA, *L'Histoire est une littérature contemporaine* (Points 533), Paris, 2017, 21-43 et 121-139.

13 Hayden V. WHITE, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, 1978, 44, 82.

14 Stanley E. PORTER, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research Previous Discussion and New Proposals* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 191), Sheffield, 2000 ; Chris KEITH – Anthony LE DONNE, *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London, 2012.

250 ans après Lessing, où en est-on de la recherche sur Jésus ?

tions sociopolitiques en vue d'en débattre publiquement, plutôt que de privilégier la neutralité et le détachement des valeurs (detached value-neutrality)¹⁵.

Le ton est clair : finies les prétentions à l'objectivité. C'est bien plutôt la position subjective de l'interprète qui est valorisée. Il s'agit de formuler sans équivoque ses *a priori*, sans aucun tabou puisqu'on voit que l'on ne parle pas d'éthique et de théorie, mais bien de religion, d'opinions politiques, etc. *The Postmodern Bible* de George Aichele¹⁶, qui représente une sorte de fondation de la méthode, détaille les domaines : critique du lecteur (*reader-response*), poststructuralisme et déconstruction, rhétorique, psychanalyse, féminisme, critique des idéologies (postcolonialisme, théorie de la libération, etc.). Datant de 1995, cette nomenclature est peut-être un peu dépassée. Les trois articles pleins d'ironie de Stephen Moore et Yvonne Sherwood¹⁷ rappellent qu'après l'éclosion incontrôlée des théories dans la postmodernité, nous en sommes maintenant rendus à un état de « post-théorie » où la mise en théorie des particularismes pour les définir doit céder la place à la mise en

avant de l'identité individuelle de l'interprète, qui constitue la seule alternative possible de toute herméneutique éthiquement admissible. Pour être parfaitement honnête, Rudolf Bultmann aurait donc dû nous parler du conditionnement qu'il reçut de son pasteur luthérien de père, Arthur Kennedy et peut-être de l'orientation piétiste de sa mère, Helene. Il aurait dû aussi se questionner sur l'étrange complexe d'Œdipe qui le poussa à se marier avec une femme du même prénom que sa mère, et peut-être nous présenter ses trois filles. Il y a certainement une part d'ironie dans ce qui précède, mais les récents travaux de Matthias Morgens-tern sur l'affiliation de ces vedettes de l'exégèse de l'époque qu'étaient Gerhardt Kittel ou Adolf Schlatter au parti nazi (parfois avant 1933 !), constamment minorée depuis 80 ans, démontrent l'aveuglement que peut produire la position inverse, selon laquelle l'interprète s'efface derrière son interprétation¹⁸.

La seconde est la tension universalité/singularité/unicité/multiplicité. La perspective classique (« théologique » ou « christologique ») pense la singula-

Régis Burnet
et Geert
Van Oyen

15 Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « The Ethics of Biblical Interpretation : Decentering Biblical Scholarship », in : *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 3-17 (15).

16 George AICHELE, *The Postmodern Bible*, New Haven (CT), 1995.

17 Stephen D. MOORE – Yvonne SHERWOOD, « Biblical Studies 'after' Theory : Onwards Towards the Past. Part One : After 'after Theory', and Other Apocalyptic Conceits », in : *Biblical Interpretation* 18 (2010) 1-27 ; Stephen D. MOORE – Yvonne SHERWOOD, « Biblical Studies 'after' Theory : Onwards Towards the Past. Part Two : The Secret Vices of the Biblical God », in : *Biblical Interpretation* 18 (2010) 87-113 ; Stephen D. MOORE – Yvonne SHERWOOD, « Biblical Studies 'after' Theory : Onwards Towards the Past. Part Three : Theory in the First and Second Waves », in : *Biblical Interpretation* 18 (2010) 191-225.

18 Matthias MORGENSTERN – Reinhold RIEGER, *Das Tübinger Institutum Judaicum : Beiträge zu seiner Geschichte und Vorgeschichte seit Adolf Schlatter* (Contubernium 83), Stuttgart, 2015. Voir également Matthias MORGENSTERN, « Gerhardt Kittel (1888-1948) et l'antisémitisme chrétien », in : *Tsafon* 80 (2020) 97-114.

rité de Jésus : vrai Dieu et vrai homme, il n'y en a qu'un, il constitue un *unicum*. L'optique de la première et de la deuxième quête entre en contradiction avec cette conception traditionnelle (ce qui explique la violence des réactions) en s'attachant à un Jésus « universel », un être humain semblable à tous les autres dont on se borne à chercher quelles actions il a pu accomplir et quelles paroles il a pu prononcer. La troisième quête réintroduit une part de singularité en entreprenant de définir le rôle qu'il a pu emprunter parmi ceux que lui fournissait le monde méditerranéen de son époque : le faiseur de miracles, le maître de sagesse, le révolutionnaire, etc. Les perspectives contemporaines, tentant de respecter la pluralité des textes, insistent quant à elles sur la multiplicité des Jésus suggérés par les sources et proposent non pas un Jésus, mais une galerie de portraits. En se cantonnant à une optique d'exégèse canonique¹⁹, on distingue d'abord les différentes images offertes par les quatre évangiles, et plus généralement par le Nouveau Testament. Le Jésus de Marc n'est pas celui de Paul, en quelque sorte, et il n'est même pas celui de la reconstruction par les chercheurs d'un document originel, la source Q. Et pour peu qu'on tente de franchir la barrière canonique, d'autres figures apparaissent, pas systématiquement contradictoires avec les premières : le Jésus plus eschatologique conservé

dans les quelques fragments subsistants des évangiles judéo-chrétiens, le Sauveur des gnostiques, le Seigneur des discours des Actes apocryphes des apôtres, etc.

2.2. Vers une balkanisation des études sur Jésus ?

Le *Handbook for the Study of the Historical Jesus* de Tom Holmén et Stanley Porter qui entend proposer une synthèse des travaux sur le Jésus de l'histoire constitue une illustration parfaite de cette prolifération des regards, des méthodologies, des enquêtes²⁰. Il s'agit en effet d'un objet oxymorique : se présentant comme un *Handbook*, il ne comporte pas moins de 3652 pages réparties en quatre volumes. Il faut posséder de bien grandes mains pour feuilleter un tel « manuel » ! Un rapide coup d'œil sur une infime partie de ce manuel, les « questions actuelles de la recherche » donne une idée de la diversité des réflexions : Jésus et le cynisme, Jésus et la Torah, Jésus et la séparation entre juifs et chrétiens (le *Parting of the Ways*), Jésus le Prophète, le sage, le guérisseur, le messie et le martyr, Jésus et Qumrân, Jésus et la source Q, Jésus et la langue araméenne. Et tout ceci de se conclure avec une interrogation un peu mélancolique sur ce qui précède : « pourquoi étudier le Jésus de l'histoire²¹ » ?

Signet

19 Sur l'exégèse canonique voir le numéro 265 de *Communio*, paru en 2019. Avant ce numéro, coordonné par Olivier Artus, voir l'article du même exégète : Olivier ARTUS, « La lecture canonique de l'Écriture – Une nouvelle orientation de l'exégèse biblique », in : *Communio* 221 (2012) 75-86.

20 Alan KIRK, « Memory Theory and Jesus Research », in T. Holmén – S. E. Porter (Ed.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. 1, Leiden, 2011, 809-842.

21 Colin BROWN, « Why Study the Historical Jesus », *ibid.*, vol. 2, 1411-1439.

250 ans après Lessing, où en est-on de la recherche sur Jésus ?

Cette luxuriance des analyses rend quasiment irréalisable une synthèse, que la perspective même du *linguistic turn* condamne à n'être que partielle, subjective, circonscrite. En commençant ce propos, nous citons les ouvrages de Schröter et de Marguerat qui se refusent à la narration continue qui supposerait une vision unifiée de Jésus. Un autre manuel, cette fois-ci allemand, illustre à merveille cette impossibilité à appréhender Jésus d'un seul point de vue : le *Jesus Handbuch*²², de format beaucoup plus « manuel » (1 volume de 685 pages). Son plan général est fort instructif. Alors qu'on s'attendrait à une œuvre axée sur la vie de Jésus, la section *Leben und Wirken Jesu* est précédée d'une longue histoire de la recherche sur Jésus (*Geschichte der historisch-kritischen Jesusforschung*) ainsi que d'une série d'articles sur la réception de la figure de Jésus (*Frühe Spuren von Wirkungen und Rezeptionen Jesu*), pour bien faire apparaître l'historicité, et partant le caractère forcément situé, de la partie centrale. Et celle-ci est bâtie d'une manière très révélatrice : aux habituelles réflexions sur le monde palestinien du 1^{er} siècle succèdent deux parties : l'une sur les aspects biographiques (famille, origine, localisation de sa vie) et l'autre sur sa vie publique (*Öffentliches Wirken*), pour bien distinguer la partie reconstruite par les historiens de la partie tirée de l'analyse des sources narratives. Ces deux parties témoignent à leur tour de la volonté consciente de juxtaposer

les thématiques sans chercher à les unifier. Par exemple défilent les considérations suivantes : l'image de Dieu en Jésus et le sens de la métaphore du Père ; le règne de Dieu ; paraboles et comparaisons ; les idées de Jésus sur le jugement ; la prière de Jésus ; l'interprétation de la Torah par Jésus ; Jésus comme maître de sagesse ; la perception de soi de Jésus.

2.3. Un facteur d'unité : la fin de la « jésuologie » ?

Cette balkanisation des études sur Jésus pourrait bien faire éclater la quête du Jésus de l'histoire en la morcelant en de multiples entreprises absolument décorréliées les unes des autres. Pourtant, il existe un consensus ; l'abandon de la « jésuologie ». Ce terme avait été forgé par Moltmann pour distinguer la lecture traditionnelle chrétienne, la christologie, d'une lecture qui visait le Jésus terrestre, c'est-à-dire Jésus tel qu'il se prête à une lecture historique et purement humaine²³. À raison, Jef de Kesel s'était élevé sur la radicalité de ce distinguo en montrant que si on revendique qu'il n'y a aucun point de contact entre les deux, alors on doit aussi accepter qu'il n'y ait aucun point de contact du discours christologique avec l'événement Jésus²⁴. Le *linguistic turn* donne encore davantage raison à l'actuel cardinal de Malines.

En effet, si nous pouvons tirer une leçon de plus de 200 ans de recherche

Régis Burnet
et Geert
Van Oyen

22 Jens SCHRÖTER – Christine JACOBI, *Jesus Handbuch*, Tübingen, 2017.

23 Jürgen MOLTSMANN, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1972, 105.

24 Jef DE KESEL, *Le Refus décidé de l'objectivation. Une interprétation du problème du Jésus historique chez Rudolf Bultmann* (Analecta Gregoriana 221), Roma, 1981, 105.

sur le Jésus de l'histoire, c'est qu'histoire et théologie sont inséparables dans les portraits que les évangiles nous ont transmis de Jésus. S'ils nous proposent « des » Jésus de l'histoire, ces Jésus sont toujours un mélange d'information historique et de conviction religieuse. L'histoire n'est qu'en partie présente dans les sources et elle est systématiquement rendue sous forme de narration théologique. C'est pourquoi, les tentatives – soi-disant objectives ou neutres – de reconstituer un Jésus historique ne peuvent jamais prétendre être *la* représentation de Jésus. Chaque chercheur se situe dans un contexte personnel et socio-religieux distinct qu'il ou elle apporte dans sa réflexion et qui mène à un résultat partiellement subjectif de sa quête du Jésus de l'histoire. Deux exégètes qui appliquent les mêmes critères pour « découvrir » l'histoire aboutiront à des conclusions différentes à cause de ce mélange d'histoire et de foi dans les sources. Ce ne sont donc pas seulement les documents disponibles qui rendent une reconstruction historique difficile, mais aussi les chercheurs eux-mêmes. Même si ces derniers étaient capables de mettre entre parenthèses leurs présuppositions par rapport à la foi – une ambition souhaitable et idéale pour faire de l'histoire – il y a toujours d'autres intérêts (parfois implicites) qui interviennent dans la recherche historique sur Jésus. La quête du Jésus historique ne diffère dans ce sens en rien des quêtes concernant d'autres individus historiques :

elles sont toutes livrées à l'historicité de l'interprétation. Ce processus n'a pas débuté après la mort de Jésus ; il avait déjà commencé durant sa vie.

Devenir conscient du genre des sources et du rôle de l'interprète dans l'opération de la reconstruction historique n'est pas une perte, mais un gain. On pourrait même dire que s'il existe un élément historiquement correct sur Jésus, c'est bien le fait qu'il ait créé des controverses à propos de qui il était réellement. Assez ironiquement, l'étude « objective » de Jésus qui entend exhumer l'unique portrait valide de Jésus n'est pas autre chose qu'un miroir du présent de l'interprète. La quête du Jésus de l'histoire dévoile le chercheur. Écrire une « biographie » de Jésus est toujours simultanément un témoignage autobiographique de la part de l'auteur. C'est pourquoi, dans une approche historique, le théologien a aussi son rôle à jouer. Il possède un regard spécifique sur la question de Dieu dans la vie de Jésus et dans les premières communautés chrétiennes qui ont poursuivi le programme de l'annonce du Royaume de Dieu inaugurée par Jésus. Après tout, dès l'époque d'écriture, cette interrogation sur Dieu a fait partie du/des portrait(s) historique(s) de Jésus. Cela nous mène à ce paradoxe étonnant : quand on cherche à découvrir le Jésus historique à partir des évangiles, il est difficile d'éviter la question du sens du message de Jésus sur Dieu et c'est justement dans les évangiles mêmes que l'on trouve ce sens.

Régis Burnet et Geert Van Oyen sont Professeur de Nouveau Testament à l'Université catholique de Louvain.

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
 Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
 Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
 Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
 Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
 Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
 Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
 Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
 Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
 Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
 Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012
 Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
 Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012
 Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
 Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
 Michel Sales et Communio : *Le décologue*, 2014
 Dagmar Halas, *Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme*, 2015
L'Alliance irrévocable – Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme, 2018
Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence, textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe, 2019
 Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

Vient de paraître

Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

La foi est un savoir : non pas une croyance dont il faudrait évaluer le degré de probabilité, mais un savoir en toute certitude. Rendre compte de la certitude de la foi et de quelques-uns des paradoxes qu'elle donne à penser, tel est le projet de ce livre. Il implique d'abord de comprendre la définition qu'en donne la *Lettre aux Hébreux* : « L'acompte des choses espérées, la preuve de celles qu'on ne voit pas. » Entendons : loin qu'elle ne soit qu'une adhésion subjective ou la conviction que les choses espérées arriveront, la foi est leur mode de présence. Car l'acompte est bien réel, il est d'ores et déjà possédé, il est l'à-valoir du crédit qu'ouvre la révélation.

Il requiert ensuite d'explicitier cet acompte de la foi en interrogeant, avec la *Lettre aux Romains*, la manifestation – qui est connaissance – dans le visible de Dieu en tant qu'invisible – qui implique reconnaissance.

La première partie de cet ouvrage examine alors plusieurs modalités de cette reconnaissance, comme la vision problématique de Dieu selon saint Augustin ou le mystère de l'Église selon Henri de Lubac, et essaie de renouveler le programme apologétique de Tertullien, comme le devoir d'athéisme envers les dieux du monde, fixé par Justin, philosophe et martyr.

La seconde partie du livre s'efforce de montrer que ce savoir, qui pense ses objets en se dispensant du concept d'étant, libère la foi de l'emprise de la métaphysique. On interroge alors la manifestation de Dieu comme amour selon Joseph Ratzinger ; la définition du Christ comme existence, selon Marius Victorinus qui invente le mot ; la conception de l'amour humain comme poids selon saint Augustin ; l'expression de la révélation comme beauté selon Hans Urs von Balthasar. Ainsi s'esquisse la tâche de prendre philosophiquement au sérieux la certitude objectale livrée par la foi.

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-La confession de la foi (1975/1)
- 9-« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
- 15-« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
- 21-« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
- 27-« La Passion » (1980/1)
- 33-« Descendu aux enfers » (1981/1)
- 39-« Il est ressuscité » (1982/1)
- 47-« Il est monté aux cieux » (1983/3)
- 51-« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
- 57-Le jugement dernier (1985/1)
- 63-L'Esprit Saint (1986/1)
- 69-L'Eglise (1987/1)
- 212-Croire l'Eglise (2010/6)
- 217-L'Eglise Apostolique (2011/5)
- 224-La catholique Eglise (2012/6)
- 230-La sainteté de l'Eglise (2013/6)
- 236-L'Eglise Une (2014/6)
- 75-La communion des saints (1988/1)
- 81-La rémission des péchés (1989/1)
- 87-La résurrection de la chair (1990/1)
- 93-La vie éternelle (1991/1)
- 269-270-Dieu unique (2020/3-4)

Parole de Dieu

- 66-Lire l'Ecriture (1986/4)
- 130-Le Christ (1997/2-3)
- 135-L'Esprit saint (1998/1-2)
- 140-Dieu le Père (1998/6-1999/1)
- 145-Croire en la Trinité (1999/5-6)
- 153-La parole de Dieu (2001/1)
- 158-Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
- 221-Le Canon des Ecritures (2012/3)
- 245-L'inspiration des Ecritures (2016/3)
- 253-La Tradition (2017/5)
- 279-Le Cantique de l'amour (2022/1)

Notre Père

- 238-Notre Père I : qui es aux cieux (2015/2-3)
- 244-Notre Père II (2016/2)
- 250-Notre Père III : notre Pain (2017/2)
- 256-Notre Père IV : Pardonne-nous (2018/2)
- 261-Notre Père V : en tentation (2019/1)
- 268-Notre Père VI : Délivre-nous (2020/2)
- 273-Dieu Père (2021/1)

Jésus

- 160-Les mystères de Jésus (2002/2)
- 166-Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
- 171-La vie cachée (2004/1)
- 177-Le baptême de Jésus (2005/1)
- 183-Les noces de Cana (2006/1)
- 189-La venue du Royaume (2007/1)
- 195-La Transfiguration (2008/1)

201-L'entrée du Christ

- à Jérusalem (2009/1)
- 205-Le Christ juge et sauveur (2009/5)
- 207-Le Mystère Pascal (2010/1-2)
- 213-Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
- 219-La seconde venue du Christ (2012/1-2)

Les Sacrements

- 11-Guérir et sauver (1977/3)
- 13-L'eucharistie (1977/5)
- 14-La prière et la présence (Eucharistie II) (1977/6)
- 19-La pénitence (1978/5)
- 22-Laïcs ou baptisés (1979/2)
- 25-Le mariage (1979/5)
- 38-Les prêtres (1981/6)
- 43-La confirmation (1982/5)
- 49-La réconciliation (1983/5)
- 55-Le sacrement des malades (1984/5)
- 59-Le sacrifice eucharistique (1985/3)
- 128-Baptême et ordre (1996/6)
- 149-L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
- 172-La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
- 210-Le catéchuménat des adultes (2010/4)
- 233-Jeûne et Eucharistie (2014/3)

Le Décalogue

- 99-Un seul Dieu (1992/1)
- 105-Le nom de Dieu (1993/1)
- 111-Le respect du sabbat (1994/1)
- 117-Père et mère honoreras (1995/1)
- 123-Tu ne tueras pas (1996/1)
- 129-Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
- 137-Tu ne voleras pas (1998/3)
- 143-Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
- 148-La convoitise (2000/2)

Les Béatitudes

- 67-La pauvreté (1986/5)
- 70-Bienheureux persécutés ? (1987/2)
- 79-Les cœurs purs (1988/5)
- 96-Les affligés (1991/4)
- 107-L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
- 110-Heureux les miséricordieux (1993/6)

Les Vertus

- 54-L'espérance (1984/4)
- 76-La foi (1988/2)
- 116-La charité (1994/6)
- 121-La vie de foi (1995/5)
- 127-Vivre dans l'espérance (1996/5)
- 134-La Prudence (1997/6)
- 139-La force (1998/5)
- 151-Justice et tempérance (2000/5)
- 191-La fidélité (2007/3)
- 196-La bonté (2008/2)

L'Eglise

- 5-Appartenir à l'Eglise (1976/3)
- 10-Les communautés dans l'Eglise (1977/2)
- 17-La loi dans l'Eglise (1978/3)
- 31-L'autorité de l'évêque (1980/5)
- 61-L'avenir du monde (1985/5-6)
- 92-Former des prêtres (1990/6)
- 94-L'Eglise, une secte ? (1991/2)
- 95-La papauté (1991/3)
- 104-Les Eglises orientales (1992/6)
- 138-La paroisse (1998/4)
- 144-Le ministère de Pierre (1999/4)
- 150-Musique et liturgie (2000/4)
- 154-Le diacre (2001/2)
- 161-Mémoire et réconciliation (2002/3)
- 175-La vie consacrée (2004/5-6)
- 193-Le Christ et les religions (2007/5-6)
- 199-Henri de Lubac-L'Eglise dans l'Histoire (2008/5)
- 222-Rendre témoignage (2012/4)
- 231-L'apologétique (2014/1-2)
- 234-Architecture et liturgie (2014/4)
- 255-Les magistères (2018/1)
- 267-L'identité sacerdotale (2020/1)

L'existence devant Dieu

- 2-Mourir (1975/2)
- 4-La fidélité (1976/2)
- 8-L'expérience religieuse (1976/8)
- 11-Guérir et sauver (1977/3)
- 20-La liturgie (1978/6)
- 35-Miettes théologiques (1981/3)
- 36-Les conseils évangéliques (1981/4)
- 37-Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
- 41-Le dimanche (1982/3)
- 45-Le catéchisme (1983/1)
- 58-L'enfance (1985/2)
- 60-La prière chrétienne (1985/4)
- 66-Lire l'Ecriture (1986/4)
- 108-L'acte liturgique (1993/4)
- 113-La spiritualité (1994/3)
- 121-La vie de foi (1995/5)
- 132-Le pèlerinage (1997/4)
- 155-Créés pour lui (2001/3)
- 156-La transmission de la foi (2001/4)
- 157-Miettes théologiques II (2001/5)
- 163-La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
- 174-La joie (2004/4)
- 180-Face au monde (2005/4)
- 202-La prière (2009/2)
- 206-La Paternité (2009/6)
- 223-Mourir (2012/5)
- 226-Rites et Ritualités (2013/2)
- 237-La famille (2015/1)
- 241-L'examen de conscience (2015/5)
- 243-La Miséricorde (2016/1)
- 254-Eduquer à la liberté (2017/6)
- 262-263-La grâce du catéchisme (2019/2-3)
- 264-Vieillir (2019/4)
- 272-Sauver la nature ? (2020/6)

277-*La sagesse des larmes* (2021/5)
 278-*Théologie du peuple et pastorale populaire* (2021/6)

Les Religions non chrétiennes

30-*Les religions de remplacement* (1980/4)
 78-*Les religions orientales* (1988/4)
 97-*L'islam* (1991/5-6)
 119-*Le judaïsme* (1995/3)
 124-*Les religions et le salut* (1996/2)
 211-*Le Mystère d'Israël* (2010/5)

Philosophie

3-*La création* (1976/3)
 12-*Au fond de la morale* (1977/4)
 18-*La cause de Dieu* (1978/4)
 23-*Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)
 29-*Après la mort* (1980/3)
 32-*Le corps* (1980/6)
 40-*Le plaisir* (1982/2)
 42-*La femme* (1982/4)
 44-*La sainteté de l'art* (1982/6)
 71-*L'âme* (1987/3)
 72-*La vérité* (1987/4)
 80-*La souffrance* (1988/6)
 86-*L'imagination* (1989/6)
 100-*Sauver la raison* (1992/2-3)
 106-*Homme et femme il les créa* (1993/2)
 142-*La tentation de la gnose* (1999/2)
 152-*Fides et ratio* (2000/6)
 155-*Créés pour lui* (2001/3)
 162-*La Providence* (2002/4)
 169-*Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
 178-*Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
 181-*Dieu est amour* (2005/5-6)
 187-*La différence sexuelle* (2006/5-6)
 215-*Barth et Balthasar* (2011/3)
 225-*L'idée d'Université* (2013/1)
 229-*L'Amitié* (2013/5)
 249-*Le temps d'en finir* (2017/1)
 259- *Manger* (2018/5)
 260- *Imaginer les fins dernières* (2018/6)
 271-*Christianisme et tragédie* (2020/5)

Politique

6-*Les chrétiens et le politique* (1976/4)
 28-*La violence et l'esprit* (1980/2)
 46-*Le pluralisme* (1983/2)
 50-*Quelle crise ?* (1983/6)
 53-*Le pouvoir* (1984/3)
 64-*Les immigrés* (1986/3)
 65-*Le royaume* (1986/3)
 89-*L'Europe* (1990/3-4)
 112-*Les nations* (1994/2)
 115-*Médias, démocratie, Église* (1994/5)
 120-*Dieu et César* (1995/4)
 179-*L'Europe et le christianisme* (2005/3)
 198-*Liberté et responsabilité* (2008/4)
 218-*La démocratie* (2011/6)
 257-258-*La Paix* (2018/3-4)
 266-*Les frontières* (2019/6)

276-*Le christianisme sans la foi* (2021/4)

Histoire

26-*L'Église : une histoire* (1979/6)
 83-*La Révolution* (1989/3-4)
 88-*La modernité – et après ?* (1990/2)
 102-*Le Nouveau Monde* (1992/4)
 125-*Baptême de Clovis* (1996/3)
 227-*L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
 247-*La religion des tranchées* (2016/5-6)
 251-*Violence et religions* (2017/3-4)
 274-275-*L'église cathédrale* (2021/2-3)

Sciences

7-*Exégèse et théologie* (1976/7)
 48-*Sciences, culture et foi* (1983/4)
 56-*Biologie et morale* (1984/6)
 77-*Cosmos et création* (1988/3)
 85-*Les miracles* (1989/5)
 107-*L'écologie* (1993/3)
 167-*La bioéthique* (2003/3)
 265-*L'exégèse canonique* (2019/5)

Biographies

82-*Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
 103-*Henri de Lubac* (1992/5)
 186-*Louis Bouyer* (2006/4)
 197-*Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

Société

16-*La justice* (1978/2)
 24-*L'éducation chrétienne* (1979/4)
 34-*Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
 52-*Le travail* (1984/2)
 68-*La famille* (1986/6)
 73-*Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
 74-*Foi et communication* (1987/6)
 91-*L'Église dans la ville* (1990/5)
 109-*Conscience ou consensus ?* (1993/5)
 114-*La guerre* (1994/4)
 117-*La sépulture* (1995/2)
 122-*L'Église et la jeunesse* (1995/6)
 126-*L'argent* (1996/4)
 133-*La maladie* (1997/5)
 147-*La mondialisation* (2000/1)
 159-*Les exclus* (2002/1)
 165-*Église et État* (2003/1)
 173-*Habiter* (2004/3)
 184-*Le sport* (2006/2)
 185-*L'école et les religions* (2006/3)
 190-*Malaise dans la civilisation* (2007/2)
 200-*Foi et féerie* (2008/6)
 203-*L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
 215-*Le droit naturel* (2011/3)
 216-*Art et Créativité* (2011/4)
 240-*Les Pauvres* (2015-4)
 246-*La grande ville* (2016/4)

Dossiers

105-*L'âme et le visage* (1993/1)

106-*Les vingt ans de*

Communio (1993/2)
 108-*Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
 109-*Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
 110-*Conscience et consensus Autour de MacIntire* (1993/6)
 111-*Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
 112-*Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
 113-*Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
 114-*Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
 116-*Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
 117-*La foi de VanGogh* (1995/1)
 123-*L'Église et la morale* (1996/1)
 124-*L'Église face au nazisme* (1996/2)
 125-*Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
 127-*Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
 129-*Où en est la théologie ?* (1997/1)
 130-*L'année du Christ* (1997/2-3)
 137-*La responsabilité* (1998/3)
 139-*Elise Corsini : Les JMJ, au-delà du spectacle* (1998/5)
 143-*La douleur* (1999/3)
 147-*Le millénarisme* (2000/1)
 148-*Edith Stein* (2000/2)
 195-*Mémorial Eucharistique* (2008/1)
 210-*Robert Spaemann* (2010/4)
 238-*Les 40 ans de Communio* (2015/2)
 240-*Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
 244-*L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
 251-*De quelques convertis du XX^e siècle :*
Jean Hugo et Max Jacob (2017/3-4)
 253-*De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zade* (2017/5)
 257-258-*De quelques convertis du XX^e siècle : Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
 259-*J. Julliard : « Je ferai de toi une étoile », Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
 259-*Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)
 269-270-*Angelo cardinal Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?* (2020/3-4)
 271-*Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)* (2020/5)
 277-*Hommage au cardinal Scola* (2021/5)

revue
catholique
internationale

communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Rédacteurs en chef adjoints: Émilie Schick-Tardivel et Paul-Victor Desarbres. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Lettre d'information et secrétariat du site internet : Cécile Margelidon.

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Patrick Cantin, Christophe Carraud, Vincent Carraud, Olivier Chaline, Paul Colrat (Beyrouth), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville (Rome), Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg, Serge Landes, Didier Laroque, Isabelle Ledoux-Rak, Ide Levi, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Florian Michel, Étienne Michelin, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguët, Dominique Poiré, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub (Maria Laach), Florent Urfels, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

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

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

..... Courriel :

☐ Je **m'abonne** à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

☐ un an, ☐ deux ans ou ☐ trois ans.

☐ Je me **réabonne** (n° de l'abonnement :).

☐ Je **parraine cet abonnement** et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

☐ informé de mon identité ☐ pas informé de mon identité

☐ Je **commande les numéros suivants** :

14 € simple, 20 € double (port 4 € en sus)

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

Type de tarif		1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	62 €	110 €	160 €
France	Étudiant	30 €	60 €	90 €
Étranger	Courrier économique	68 €	122 €	175 €
Étranger	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

☐ Par **chèque** payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

☐ Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR76 3006 6108 7300 0104 0600 119 – BIC CMCIFRPP

CiC Paris Saint Paul – 1 rue de Sévigné 75004 Paris

☐ Par **carte bancaire** via le site www.communio.fr

En collaboration avec les éditions de Communio en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Attila Puskás, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : L. Hendriks, Heyendallaan 82, 6464 EP Kerkrade (NL).

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Sławomir Pawłowski, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Peter Stilwell, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Dépôt légal : septembre 2021 – N° de CPPAP : 0126G80668
N° ISBN : 978-2-915111-93-4 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Maquette : louis-marie.fr
Composition : leventseleve.fr
Impression : Présence Graphique à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr