

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

CROIRE L'ÉGLISE

*«L'Église, c'est Jésus-Christ
répandu et communiqué.»*

Bossuet, *Lettre à une demoiselle de Metz*,
Juin 1659

Couverture : *Innocent III voit Saint François en songe soutenant le Latran qui s'effondre* – 1290/95 Fresque de Giotto (1267-1337) Italie, Assise, Basilique Saint-François.

L'Église s'effondre, dit-on ? Retour en arrière, au XIII^e siècle :

« *Le seigneur pape [Innocent III] fut stupéfait, d'autant plus qu'avant l'arrivée du bienheureux François, il avait eu la vision que l'église Saint-Jean-de-Latran menaçait ruine et qu'un homme religieux, de petite taille et d'allure méprisable, la soutenait en l'étayant sur son dos.* » (*Légende des trois compagnons*, 51, Tome 1 des Sources franciscaines, 2010, page 1139). Tel est le premier récit de cette vision dans l'hagiographie franciscaine, dont s'inspire Giotto.

Qu'il soit emprunté ou non à telle légende de saint Dominique, l'épisode confirme la mission de saint François : se proposant de « vivre selon la forme du saint Évangile et observer en tout la perfection évangélique », le saint apparaît comme le moyen par lequel peut « se réformer la foi de la sainte Église dans le monde entier » (page 1137). La voie de la pauvreté qui semblait initialement au prudent Innocent III « trop dure et âpre » est approuvée par lui : l'Église ébranlée en reçoit un soutien providentiel.

Sommaire

ÉDITORIAL

Éric de MOULINS-BEAUFORT

7

QUELS REGARDS?

Claude DAGENS : **Petite méditation sur la visibilité de l'Église**

14

L'Église est présente dans le monde non pas pour se montrer, mais pour manifester la lumière du Christ. Sa visibilité ne se mesure pas selon des critères humains d'intensité. Elle est inséparable de la révélation pascale. Nous sommes appelés à voir l'Église avec les yeux de la foi, comme les pèlerins d'Emmaüs ont reconnu le Christ ressuscité.

Peter HENRICI : **Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne**

24

L'Église comprise en dehors de la Révélation apparaît comme une entité sociale et politique. Ainsi l'ont pensée Hobbes, Locke, Kant et Hegel. Ces ecclésiologies imprégnées par le protestantisme présentent aux yeux du théologien catholique une caricature de sa propre ecclésiologie fondée sur la Révélation. Ces modèles philosophiques de l'Église peuvent aider à mieux comprendre différentes représentations que se font de l'Église bon nombre de nos contemporains.

Étienne MICHELIN : **Que signifie : « aimer l'Église » ?**

37

Comment peut-on aimer l'Église au regard de tous ses défauts et ses manques ? En réfléchissant à la manière dont le Christ l'aime et en prenant conscience que son rôle consiste avant tout à demander à Celui qui en est la tête la grâce d'être menée, dans toutes ses tribulations, vers l'Amour pleinement réalisé dans son union avec le Christ.

Antonio SICARI : **La vision de l'Église chez saint Jean de la Croix**

47

Une critique fréquente reproche à saint Jean de la Croix sa *mystique individualiste* qui se réduirait à l'échange personnel exclusif entre l'âme et le Christ. Une étude des *Romances* montre que l'Épouse, c'est l'humanité entière assumée par le Verbe. L'Épouse dont il s'agira ensuite dans les grandes œuvres est l'âme ecclésiale dans laquelle l'Église se trouve personnifiée au fur et à mesure de son cheminement historique.

3

SOMMAIRE

APPARTENIR À L'ÉGLISE

Cardinal Angelo SCOLA : **Croire l'Église**

54 « Je crois l'Église mais je ne crois pas en elle » : bien qu'incluse dans le credo, elle n'est cependant pas objet de notre foi, parce qu'elle n'est pas Dieu. Mais comme assemblée des chrétiens, elle est le sujet qui peut dire « je crois », communauté même des croyants qu'engendre la puissance de la Parole et du Sacrement et qu'anime l'Esprit du Christ auquel chacun d'entre nous participe.

Benoît-Dominique de la SOUJEOLE : **L'Église, Peuple de Dieu**

59 Le thème biblique de l'Église comme Peuple de Dieu permet de voir à la fois la continuité des deux Testaments et la nouveauté apportée par le Christ. Situant le mystère de l'Église dans le déroulement de toute l'histoire du salut, cette veine ecclésiologique nous parvient par deux canaux majeurs : la théologie biblique qui privilégie l'élection, la vocation et l'Alliance et les conditions de prêtre, de prophète et de roi ; la théologie dogmatique qui, observant que le Peuple de Dieu de la première Alliance était une société politique, développe l'analogie sociale pour présenter le Peuple de Dieu né de l'Alliance scellée dans le sang du Christ.

Henrique DE NORONHA GALVÃO : **Le Mystère de l'Église dans la théologie de Joseph Ratzinger**

67 « Peuple de Dieu ne désigne pas directement l'Église de Jésus Christ mais le Peuple de Dieu dans la première phase de l'histoire du Salut ; seule une transposition christologique ou, pourrait-on dire aussi, une interprétation pneumatologique lui permet de devenir une référence pour l'Église. » Transposition christologique et interprétation pneumatologique convergent pour donner à l'Église un type de réalité qui n'est plus sociologique et politique mais sacramentel. C'est la même compréhension de l'Église que Ratzinger a exposée au fil des années, depuis sa thèse de doctorat jusqu'à son pontificat.

Erio CASTELLUCCI : **L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II**

75 Pour le dernier Concile, l'Église n'est ni une simple société ni même seulement le corps mystique du Christ, mais c'est le fruit de l'*œuvre de la Trinité*. C'est pourquoi elle est, par nature, essentiellement et entièrement missionnaire.

Hans-Ulrich WEIDEMANN : **L'Église constituée de juifs et de païens Remarques sur la parution des manuscrits de Peterson sur l'Église**

83 Les travaux de Peterson montrent que le vocabulaire emprunté par l'Église naissante pour se désigner est issu du vocabulaire de la cité grecque, et qu'il exprime le projet judéo-chrétien d'abandonner le judaïsme pour aller vers les païens. Cette thèse fut mainte fois discutée. Mais Weidemann montre combien ce travail souligne la nécessité de lier histoire et dogme pour établir une bonne ecclésiologie.

SIGNETS

Yves-Marie HILAIRE : **Soixante-dix ans après l'été 1940 : la Seconde Guerre mondiale, conflit de civilisation**

97 Les historiens ont trop souvent sous-estimé la part du refus du nazisme comme idéologie raciste et antichrétienne dans le choix de nombreux Français libres de 1940 et des premiers résistants de l'intérieur. Parmi ceux-là, les catholiques, les protestants et les Juifs sont nettement surreprésentés. Or ces milieux sont mieux informés que d'autres sur le nazisme. La première résistance intérieure, elle, naît autour de deux milieux : une minorité socialiste et des chrétiens antinazis.

Jacques PERRIER : **Avec Bernadette, faire le signe de la croix**

104 C'est Marie elle-même qui apprit à Bernadette à faire le signe de la croix, se constituant ainsi sa catéchiste. En effet, comme l'a rappelé Benoît XVI à Lourdes : « Plus qu'un simple signe, c'est une initiation aux mystères de la foi que Bernadette reçoit de Marie. Le signe de la croix est, en quelque sorte, la synthèse de notre foi. »

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL : **Suscipe
Histoire et sens spirituel d'une parole
psalmique (Psaume 119, 116)**

110 Certains mots ont sanctifié beaucoup d'existences chrétiennes. Tel le verset 116 du psaume 119 où *le psalmiste demande à Dieu d'être accueilli et soutenu pour vivre en vérité et pour toujours. Il gardera espoir et ne sera pas confondu ni trompé dans sa confiance.* Sont présentés tour à tour les différentes traductions du verset, puis l'histoire de son utilisation dans l'Église, et enfin le sens et la fécondité spirituelle de ce verset qui représente la plus belle et la plus profonde expression de notre existence chrétienne.

Prochain numéro

Janvier-avril 2011

Ascension-Pentecôte

Éditorial

Éric de Moulins-Beaufort

«**C**roire l'Église»: cette expression inhabituelle fait ressortir par contraste la façon dont la langue chrétienne utilise le verbe «croire». Nous disons plus souvent «croire en». Mais il est un fait que le langage de la foi évite de dire: «croire en l'Église» et, tout autant «croire en l'homme». Henri de Lubac l'a abondamment montré à l'aide d'un dossier très complet, ébauché déjà dans sa *Méditation sur l'Église* et porté à son achèvement dans son livre *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*: les chrétiens des premiers siècles ont forgé une manière nouvelle de construire le verbe *croire*. Ils ont conjugué *credere* avec *in* suivi de l'accusatif et non plus seulement de l'ablatif.

Ce solécisme était nécessaire pour rendre compte de ce qu'est la foi chrétienne: non pas seulement l'adhésion à quelques vérités, mais l'entrée dans la vie de Dieu ouverte aux hommes par le Christ. Le symbole des Apôtres a été ainsi structuré: trois affirmations introduites par *credo in* avec, à l'accusatif, successivement, chacune des Personnes trinitaires. Quoi qu'il en soit de quelques cas isolés, l'expression *credere in Ecclesiam* a été évitée. Lorsqu'elle est employée, c'est par contagion littéraire, sans portée doctrinale. Car l'acte de foi ne peut viser que Dieu, Dieu qui seul donne la vie.

Ce fait massif étant posé, Henri de Lubac nuance en réalité son propos. Ainsi, dans sa *Méditation*, écrivait-il sans restriction: «Pas plus pour l'Église que pour aucune autre des œuvres de Dieu, il n'est dit que nous croyions en elle. Nous croyons, suivant une formule anciennement attestée, en l'Esprit Saint ou plus exactement

en toute la Trinité “dans l’Église”, ou bien, comme l’expliquera saint Thomas, “en l’Esprit-Saint unissant l’Église” ou “sanctifiant l’Église”. En disant : “Je crois la sainte Église catholique”, nous proclamons notre foi non point “en l’Église”, mais “à l’Église”, c’est-à-dire à son existence, à sa réalité surnaturelle, à son unité, à ses prérogatives essentielles. C’est de la même manière que nous avons proclamé notre foi à la création du ciel et de la terre par Dieu le Père tout-puissant, puis à l’incarnation, à la mort, à la résurrection, à l’ascension... de Jésus-Christ, notre Seigneur¹. » Quelques années plus tard (la *Méditation* a été publiée en 1953, *La Foi chrétienne* en 1969), il tempère : « Nous éviterons cependant de céder, par une trop grande rigueur, à l’esprit doctrinaire. Une fois reçue de la tradition les enseignements qui coupent court à tout malentendu, nous pourrions, dans le parler courant, et surtout en pensant à ceux qui ont mission de nous éclairer et de nous guider, donner à l’Église une marque de notre adhésion filiale en lui disant que nous croyons en elle. Nous le pourrions non seulement sans dommage, mais pour le plus grand bien de notre foi. Un tel langage est sans doute moins rigoureusement dogmatique, au moins par ce qu’il a d’incomplet (car il est un aspect sous lequel l’Église s’identifie au Christ, et un autre aspect sous lequel, au contraire, elle se distingue de lui comme les membres du corps sont distincts de la tête). Mais il n’a rien d’une hyperbole. Le cas de l’Église est unique. Nous savons sa fidélité au seul Seigneur, garantie par le Seigneur lui-même². » La rigueur empreinte de souplesse de la langue chrétienne définit le propos de ce cahier : si l’Église n’est pas objet de notre foi comme Dieu l’est, elle est bien pour nous objet de foi³. C’est ainsi que nous voulons la considérer ici. C’est ainsi que nous voudrions nous aider à la considérer toujours mieux.

Quel regard ?

Avouons-le. Ce cahier, planifié depuis longtemps dans la succession des articles du Credo, a été construit au milieu de la crise suscitée en cette année 2010 par les révélations en cascade d’actes pédophiles commis par des prêtres en des pays divers. L’histoire

1. *Méditation sur l’Église*, Paris, Cerf, 2003, p. 23.

2. *La Foi chrétienne*, Paris, Cerf, 2008, p. 212. Une note, à la fin de ce passage, renvoie à *Matthieu* 28, 18-20 et à *Luc* 10, 16.

3. *La Foi chrétienne*, 204.

dira ce qu’auront produit dans la relation des générations à venir à l’Église et aux hommes d’Église ces actes délictueux et la tendance trop répandue chez les évêques à les soustraire au regard de la justice civile, parfois au mépris des victimes. Ce cahier de la revue *Communio* a un objectif modeste. Il n’affronte pas directement cette crise. Peut-être certains lecteurs le regretteront-ils. Il a paru plus à la portée de la revue, plus conforme à sa mission, de rester dans la ligne préparée et de creuser ce que signifie le rapport particulier à l’objet «Église» qu’est la foi.

Nous avons lu le Père de Lubac écrivant que «croire la sainte Église», c’était croire non pas «en l’Église» mais «à l’Église», c’est-à-dire à son existence... À bien des égards, il n’y a pas besoin de «croire à» l’existence de l’Église; il suffit de la constater. Un regard sociologique fait l’affaire pour cela. «Croire l’Église» indique donc le passage à une autre dimension, à un regard d’un type nouveau qui ne se contente pas de prendre acte banalement d’un fait. Or, le regard des hommes sur l’Église a subi une grande transformation en ces dernières décennies. Même celui des catholiques fervents est conditionné pour une part par la manière dont les médias perçoivent l’Église et réagissent à son fonctionnement ou rendent compte (ou ne rendent pas compte) de sa vie. Notre cahier veut partir de ce fait pour tâcher de conduire vers un regard plus ajusté. Sans encore aller jusqu’au «croire en» l’Église que Lubac signalait, – il impliquerait une grande confiance en son enseignement et en ses gestes pour le salut des hommes, dans l’autorité de ses ministres et soulèverait des problèmes de genres variés -, il nous a semblé que nous pouvions nous aider mutuellement à corriger notre regard spontané sur elle, à la voir, même dans son extériorité selon ce que le Seigneur fait d’elle et pas seulement selon ce que les hommes mettent d’eux en elle.

Mgr Claude Dagens, auteur pour les évêques de France de deux rapports importants⁴ a bien voulu reprendre sa réflexion en quelques pages vibrantes. «Voir l’Église par les yeux de la foi⁵»: il s’agit de conduire jusqu’au seuil de cette attitude, mais pour cela, que

4. «Proposer la foi dans la société actuelle», rapport présenté par Mgr Claude Dagens à l’assemblée plénière de Lourdes, Paris, Édition du Cerf, I, 1994; II, 1995; III, 1996. «Entre épreuves et renouveaux, la passion de l’Évangile: indifférence religieuse, visibilité de l’Église et évangélisation», rapport présenté à l’assemblée des évêques de France par Mgr Claude Dagens, de l’Académie française, 3 novembre 2009, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2010.

5. Voir p. 14.

d'ajustements sont nécessaires ! Il y a bien de l'invisible dans l'Église, car en elle le mystère de Dieu lui-même s'ouvre, et le minuscule (les rassemblements, les services rendus, les liens tissés...) n'est pas l'invisible, bien sûr. Seulement, ce minuscule est lui-même la part visible du fruit de l'œuvre immense de la Rédemption. Sous des dehors très modestes, parfois même ordinaires, vient au jour quelque chose du grand combat du Seigneur pour la vie de son peuple. Comment se fait-il alors que le regard soit si souvent obnubilé par ce qui, dans l'Église, est le moins significatif ? Comment se fait-il que si peu soient aptes à repérer ce qui est réellement important et que beaucoup se laissent aveugler par ce qu'ils croient voir ?

À cette question qui sous-tend l'interrogation du pasteur, Mgr Henrici⁶ apporte des éléments de réponse philosophique. Hobbes, Locke, Kant et Hegel ont, chacun à leur manière, développé leur réflexion en cherchant à intégrer l'Église dans l'évolution des sociétés humaines. Les deux premiers en particulier visaient ainsi à créer les conditions de la paix. De deux manières tout à fait différentes, ils ne trouvent de solution qu'en ramenant l'Église à un format compatible avec l'État, selon l'idée qu'ils se font de celui-ci. Kant, lui, tâche de penser l'Église à partir de sa philosophie critique et de l'autonomie humaine mise au défi de faire le bien dans le monde tel qu'il est, tandis qu'Hegel la comprend dans le déploiement d'une dialectique historique. Aucun d'eux ne prend l'Église telle qu'elle se donne, à partir du don du Christ, – encore qu'Hegel s'en approche en quelque façon. L'Église est tout au plus une société unissant les hommes ou des hommes sur un fondement religieux. Le principal est toujours d'éviter qu'elle puisse prendre le rôle unificateur que ces auteurs ne reconnaissent, chacun en un sens différent, qu'à l'État (Kant s'en gardant sans doute le mieux, en raison de son exigence d'autonomie morale). Quelles qu'aient pu être les intentions de leurs auteurs, ces modèles, différents les uns des autres, informent tous, sans que nous nous en rendions compte, notre regard sur l'Église. C'est à l'aune de la place qu'ils ont bien voulu lui laisser que l'homme contemporain voit l'Église et interprète ce qu'il en perçoit.

D'où un défi : l'homme contemporain peut-il encore aimer l'Église ? Il se trouve préformé à la regarder avec suspicion. À vrai dire, on peut se demander si l'expression a un sens. Elle est très employée aujourd'hui tandis que saint Paul ne connaît que le Christ pour aimer l'Église comme l'Époux son Épouse. Cet usage nouveau

6. Voir, ci-dessous, « Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne », p. 24.

est sans doute le fruit du renouveau ecclésiologique du XX^e siècle. Romano Guardini avait pu y dire, d'une expression souvent reprise par le cardinal Ratzinger : « L'âge de l'Église a levé dans les âmes ». La tentation, peut-être renforcée chez les croyants par l'incapacité de beaucoup d'autres de regarder l'Église selon ce qu'elle est, serait de trop s'intéresser à l'Église et d'oublier qu'elle doit être reflet du Christ, son Seigneur. Étienne Michelin suggère la voie d'un amour juste⁷, tandis qu'Antonio Maria Sicari ouvre un champ curieusement nouveau en montrant comment saint Jean de la Croix a eu une pensée authentiquement et profondément ecclésiologique⁸. Où certains ne voient que recherche par l'âme solitaire d'une connaissance et d'une étreinte secrète, devient possible de comprendre un chemin de personnalisation atteignant en chacun la taille de l'Église. Par là, saint Jean de la Croix nous projette au-delà de certaines étroitures de Luther : la foi s'épanouit dans la charité, l'Écriture sainte chante pleinement les mystères de Dieu se réalisant à travers l'histoire. La poésie du Carme, finalement, renouvelle le regard : sans multiplier les concepts, elle donne à percevoir la présence trinitaire.

Appartenir à l'Église

Les quatre articles suivants traitent de quelques aspects de l'ecclésiologie d'aujourd'hui. Après tout, le concile Vatican II a voulu dire au monde ce qu'est l'Église et comment l'Église vient à lui. Faut-il s'étonner que, cinquante ans après, tant d'hommes et de femmes aient du mal à « croire l'Église » ? Jamais l'Église ne s'était décrite elle-même avec autant de précision selon ce qui la distingue radicalement de tout autre groupe humain. Les hommes ne savent pas bien comment aborder cet objet qui ne ressemble à aucun autre et les fidèles eux-mêmes ont du mal à y habiter vraiment. D'où l'intérêt de reprendre quelques concepts fondamentaux et d'en examiner le sens réel, en ajustant sa compréhension au phénomène de l'Église et en se gardant de la facilité qui consiste à ramener celle-ci à du déjà connu. Le cardinal Scola a récemment présidé une journée d'étude consacrée à l'Église. Son bref propos initial met en lumière un point fondamental⁹ : le principe herméneutique des documents de Vatican II. Il n'est pas à chercher dans une herméneutique de

7. Voir « Que signifie : “aimer l'Église” ? », p. 37.

8. Voir « La vision de l'Église chez saint Jean de la Croix », p. 47.

9. Voir « Croire l'Église », p. 54.

la rupture mais dans une herméneutique de la réforme. Ce sont les termes proposés par le pape Benoît XVI lors d'un discours de présentation de ses vœux à la Curie en décembre 2005. Il vaut la peine de comprendre comment rupture et réforme non seulement se différencient mais s'opposent même : l'Église est dans l'histoire mais non pas prisonnière de l'histoire ; elle la rassemble plutôt. Benoît-Dominique de la Soujeole à partir de la notion de « peuple de Dieu »¹⁰, Henrique de Noronha Galvão grâce à l'ecclésiologie de Joseph Ratzinger¹¹, Erio Castellucci en synthétisant l'ecclésiologie de communion selon le concile Vatican II¹², conduisent l'intelligence à prendre la vraie mesure de la réalité ecclésiale. Or, le critère de cette « vraie » mesure, c'est que l'Église est toujours renvoyée au-delà d'elle-même, en tout cas de sa visibilité terrestre, vers la mission entière de Jésus, le Sauveur, son Seigneur. On vérifiera qu'il y a un point d'attention constamment présente dans la pensée et dans l'action de Joseph Ratzinger et, par conséquent, que cette ouverture constante de l'Église à plus grand qu'elle-même est la clef de la pensée et de l'action du pape Benoît XVI. Bien des erreurs d'appréciation seraient évitées, bien des débats seraient orientés de manière féconde, si chacun, les croyants en tête, se rendait attentif à ce souci de celui qui conduit l'Église visible : que celle-ci consente toujours à se laisser ouvrir à plus grand qu'elle, mais ouvrir par son Seigneur lui-même.

Hans-Ulrich Weidemann¹³ ramène le regard sur le moteur de l'histoire de l'Église. Non pas d'abord sa relation au monde, son insertion dans le monde, mais sa relation à Israël, le peuple élu de Dieu. La découverte récente de quelques écrits inédits d'Erik Peterson (1890-1960), grand spécialiste de l'Antiquité chrétienne devenu catholique en 1930, fait retrouver sa manière inimitable de relier l'Église au Royaume, la liturgie aux chœurs angéliques et la mission de l'Église en ce monde à sa relation avec Israël. Certaines idées de Peterson sont à corriger assurément, mais il nous apprend à ne pas juger de l'Église en dehors de la mission qui est la sienne et qui ne saurait être d'organiser quelque ordre politique que ce soit. L'Église est une réalité théologale : elle vient de Dieu et conduit à Dieu. Elle ne se

10. Ci-dessous, « Le nouveau peuple de Dieu », p. 59.

11. Ci-dessous, « Le Mystère de l'Église dans la théologie de Joseph Ratzinger », p. 67.

12. Ci-dessous, « L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II », p. 75.

13. Ci-dessous, « L'Église constituée de Juifs et de païens – Remarques sur la publication de manuscrits d'Erik Peterson sur l'Église », p. 83.

Éric de Moulins-Beaufort

comprend que si l'on veut bien faire attention à la manière dont Dieu choisit Israël pour atteindre les païens.

« Croire l'Église » : si par cette formule nous ne disons pas tout de notre attachement à l'Église, si en particulier la confiance des fidèles aux pasteurs de l'Église n'y transparaît pas forcément, nous présentons tout de même l'Église comme objet de notre foi. Cela veut surtout dire en être. On ne peut simplement rester à l'extérieur. « Croire l'Église », c'est déjà accepter que Dieu nous atteigne par son salut et nous insère dans son action en faveur de tous les autres. Cela suppose d'appartenir déjà à l'Église d'une façon ou d'une autre, toutes étant déterminées par la manière dont Dieu conduit son œuvre. Puisse ce cahier aider à renouveler le goût d'être « de l'Église ».

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (Paris) en 1991, nommé évêque auxiliaire de Paris en mai 2008. Enseigne à la Faculté Notre-Dame et au Pôle de recherche du Collège des Bernardins. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Principale publication : *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'« esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme*, coll. « Études lubaciennes » III, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

Claude DAGENS

Petite méditation sur la visibilité de l'Église

Voir l'Église avec les yeux de la foi

**« Heureux ceux qui croient sans avoir vu ! »
(Jean 20,29)**

Cette «*petite méditation sur la visibilité de l'Église*» s'inspire de quelques convictions fondamentales, qui sont certainement liées à mes responsabilités d'évêque, en France, en ce début du XXI^e siècle, mais surtout à ce que m'a appris la grande Tradition chrétienne, telle que le concile Vatican II a cherché à la mettre en relief, en particulier lorsqu'il insiste sur la relation constitutive qui existe entre le mystère de l'Église et le mystère du Christ, l'Église étant «*dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain*» (*Lumen Gentium* 1).

L'Église n'a pas d'autre mission que de révéler et de communiquer au monde ce qu'elle reçoit de Dieu à travers le mystère du Christ et l'action de l'Esprit Saint. Tout ce qui la constitue, dans sa structure hiérarchique, tout ce qu'elle accomplit dans le monde et dans l'histoire, tout ce qu'elle est, au-delà des apparences parfois glorieuses et parfois dérisoires, tout prend sa source dans la profondeur de Dieu pour s'inscrire à l'intérieur de notre humanité.

On ne peut voir l'Église avec les yeux de la foi qu'en percevant, si peu que ce soit, ce qui se trouve comme en amont d'elle-même, du côté du don de Dieu révélé et accompli dans le Christ, et aussi en aval, c'est-à-dire dans les signes et les gestes qui manifestent ce

Petite méditation sur la visibilité de l'Église

don au cœur de ce qui constitue la trame solide ou déchirée de nos existences personnelles et de nos sociétés.

L'Église ne peut donc qu'être ouverte, non pas exactement au monde, comme on l'a parfois affirmé avec une naïveté dangereuse, mais, du même mouvement, au mystère de Dieu qui vient lui-même se livrer aux hommes, dans le Christ, et à ce que l'on peut appeler le «*mystère de l'homme*», qui «*ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné*» (*Gaudium et Spes* 22).

Ce que l'on appelle la visibilité de l'Église est inséparable de cette double ouverture constitutive: l'Église ne vient pas sur la scène du monde pour séduire le monde. Elle est visible non pas pour être vue, mais pour laisser transparaître l'engagement de Dieu pour le salut des hommes, c'est-à-dire pour que notre condition humaine soit saisie et renouvelée par la Pâque du Christ, à travers l'œuvre insensible et transformante de l'Esprit Saint.

Si la visibilité de l'Église est ainsi intimement liée à sa nature profonde, sacramentelle, cette visibilité ne peut absolument pas être manipulée en fonction de nos visions à nous, de nos rêves ou de nos stratégies pastorales. Nous ne produisons pas l'Église. Certes, elle passe par nous, puisque nous la formons, en devenant les membres vivants de ce Corps réel dont le Christ Jésus est la Tête, mais elle ne passe par nous qu'à partir de ce dépassement originel qu'est pour toujours et pour chaque enfant de Dieu la mort et la résurrection du Christ.

Reconnaître que la visibilité de l'Église est de nature sacramentelle, c'est reconnaître aussi que sa manifestation concrète, sa «*figure*» (le terme allemand de «*Gestalt*» si souvent employé par Balthasar l'exprime fortement) est essentiellement pascalle, et qu'elle se déploie à travers les sacrements de la Pâque du Christ, du baptême à l'Eucharistie.

C'est donc dans la liturgie de l'Église que sa visibilité devient pleinement lisible, si l'on peut dire, à travers le langage si varié des signes, qui peuvent être aussi bien des paroles et des gestes que des silences, des chants et des appels à regarder, à écouter, à accueillir Celui qui vient «*planter sa tente parmi nous*» (*Jean* 1,14) et qui veut demeurer avec nous et même en nous, au risque de s'y perdre ou de n'être pas reconnu, ou même d'être refusé.

Si l'événement pascal est à la source de l'Église, alors il ne suffit pas de relier son identité sacramentelle et sa visibilité au seul mystère de l'Incarnation. Le Verbe de Dieu qui se fait chair est d'abord Celui qui se livre et se donne. Et, dans l'événement pascal lui-même, il est un moment décisif où ces deux révélations se trouvent intimement

QUELS REGARDS? _____ Claude Dagens

liées l'une à l'autre : c'est, selon l'Évangile de Jean, au cours du dernier repas de Jésus avec les Douze (*Jean* 13,1-20), ce repas d'adieux, où Lui, le Seigneur, va accomplir deux gestes fondateurs. Avant de rompre le pain et de distribuer la coupe de vin, pour une Pâque nouvelle, il s'est agenouillé aux pieds de ses disciples pour les laver. Ce geste fraternel d'abaissement est inséparable du geste sacramentel, qui fonde l'Eucharistie. Dans ces deux signes extraordinairement parlants, Jésus se révèle à la fois comme le Fils qui s'abandonne à son Père et qui se livre aux hommes, « *en les aimant jusqu'à l'extrême* » (*Jean* 13,1), et comme le Serviteur de Dieu qui appelle ses disciples à faire, eux aussi, « *comme moi j'ai fait pour vous* » (*Jean* 13,15).

Dès lors, toute la visibilité de l'Église est comme le rayonnement de ces deux signes condensés au cours de ce repas où sont posés les fondements de la nouvelle Alliance. Nous n'en finissons pas de comprendre, comme le fera l'apôtre Thomas face au Christ ressuscité (*voir Jean* 20,24-29), qu'au-delà de toute vérification sensible, de toute visibilité immédiate, c'est le regard de la foi qui ouvre le cœur et les yeux à la présence du Seigneur. Toucher les blessures du corps de Jésus ne suffit pas si l'on n'accepte pas d'entrer, si peu que ce soit, dans le don de Dieu qui nous est communiqué ainsi : le don de l'Amour plus fort que la mort et qui se livre à nous pour que nous en vivions.

L'Église appelle à croire au Christ pour voir le Christ, et cet appel, elle l'exprime à travers ces deux signes primordiaux que sont l'Eucharistie, le signe du Seigneur livré et présent avec son corps et son sang, et la communion fraternelle des hommes et des femmes qui acceptent d'être liés les uns aux autres, non pas par leurs bons sentiments, mais par la force de Résurrection dont Lui est la source.

La nouvelle béatitude prononcée par Jésus à l'intention de l'apôtre Thomas, « *Heureux ceux qui croient sans avoir vu !* » (*Jean* 20,29) ne vaut pas seulement pour la rencontre personnelle du Christ ressuscité. Elle vaut aussi pour la rencontre et la reconnaissance de l'Église en tant qu'elle est le nouveau Corps du Christ, le « *Christ total* », comme l'expliquait saint Augustin en évoquant l'union de la Tête et des membres. Ce n'est pas le contact sensible avec l'Église qui donne la foi. C'est la foi éveillée par les signes de Dieu, dans les sacrements et dans la vie fraternelle, qui change le regard et qui donne d'aller au cœur du mystère, là où rayonne la lumière de Pâques.

Des perceptions réductrices

Apprendre à voir l'Église du Christ avec les yeux de la foi n'empêche pas de connaître les données et parfois les avertissements de la sociologie religieuse, surtout quand celle-ci insiste sur les effets multiples de ce que l'on appelle la sécularisation.

Les historiens et les sociologues ont la capacité d'analyser les fonctionnements de cet organisme visible que constitue l'Église et d'évaluer les évolutions de ces fonctionnements. En ce début du XXI^e siècle, en particulier, il est évident que l'on ne peut plus réduire l'histoire religieuse de la France à l'affrontement entre la tradition catholique et la tradition laïque. On sait que le paysage actuel est marqué par un pluralisme grandissant, au sein duquel la tradition et la culture musulmanes émergent de plus en plus, avec les questions nouvelles posées par cette émergence.

Mais ce trop bref appel au réalisme doit aller plus loin. Il ne s'agit pas d'instaurer une opposition entre la sociologie et la théologie. Il s'agit de les respecter l'une et l'autre, et de leur demander à l'une et à l'autre d'être aussi fidèles que possible à leur méthodologie propre, en s'efforçant, chacune à sa manière, de ne pas s'imposer de l'extérieur, comme des idéologies.

Ce n'est pas le regard que des historiens et des sociologues portent sur l'Église qu'il s'agirait de changer, voire de dénoncer. C'est notre propre capacité de croyants qui est en cause : osons-nous croire nous-mêmes que le travail de Dieu s'accomplit au-dedans des métamorphoses de nos sociétés ? Acceptons-nous que l'indifférence religieuse soit la seule caractéristique ou la caractéristique dominante des temps actuels ? Avons-nous pris et prenons-nous les moyens de comprendre ces attentes spirituelles qui travaillent les consciences de beaucoup de nos contemporains, même s'ils n'ont pas de mots ou d'occasions pour le dire ? Et par-delà ou en deçà des analyses critiques relatives à l'Église, savons-nous, quand il le faut, percevoir des appels à faire valoir la vérité du Christ et de son Évangile ?

Ce que le pape Benoît XVI a qualifié de « *dialogue avec les gentils* », à pratiquer incontestablement dans des conditions nouvelles, où manquent les relais institutionnels qui ont pu exister jadis, ne doit-il pas être mis en œuvre d'une manière non pas offensive ou défensive, mais réaliste ?

Et le réalisme lui-même devrait nous inspirer au moins une attitude fondamentale qui peut avoir bien des points d'application : le refus de toute position réductrice qui voudrait enfermer toute la réalité

de l'Église dans des perceptions limitées dont on ferait des absolus. Il ne s'agit plus alors de regarder, mais de dominer par le regard.

Cette remarque vaut évidemment pour les évaluations statistiques et quantitatives que l'on pratique pour comprendre la vie actuelle et l'avenir des communautés chrétiennes. Il ne s'agit pas de contester la validité de ces évaluations, surtout quand elles révèlent des phénomènes incontestables d'affaiblissement. Les chiffres sont à respecter. Mais ils ne disent pas tout de la réalité elle-même : ils ne peuvent pas dire quel travail de recomposition du tissu de l'Église s'opère à l'intérieur même de ces phénomènes éprouvants. Je l'atteste pour mon diocèse et pour bien d'autres diocèses en France et dans bien d'autres pays marqués par la sécularisation : notre but n'est pas de gérer la pénurie, en nous résignant à des pastorales de regroupements forcés. Notre but est de vivre de la foi au Christ et de la charité du Christ dans ces conditions difficiles. Et je connais des prêtres et des laïcs qui savent ce que représente un tel engagement, et en particulier quel ressourcement il exige dans la prière, dans la vie sacramentelle et dans la pratique effective de la fraternité chrétienne, surtout dans une société où les logiques de repliement et de cloisonnement sont si fortes.

Un autre langage est aussi réducteur que le langage des chiffres : c'est le langage institutionnel, non pas quand il analyse des fonctionnements, mais quand il insiste, de façon unilatérale, sur des situations ou des dérives exceptionnelles, quand il se concentre sur des cas particuliers, sur des personnalités emblématiques dont on exalte ou dont on critique les paroles et les silences. Il n'est pas question de demander aux sociologues de devenir des mystiques, mais on peut souhaiter qu'ils perçoivent l'Église comme un ensemble vivant, en comprenant que des hommes et des femmes participent à sa vie avec leur conscience, leur cœur, leur intelligence, et aussi avec leurs limites et leurs défaillances et que les fonctionnements institutionnels eux-mêmes sont liés à la vie spirituelle de ces personnes.

Mais il faut aller plus loin jusqu'à ce qui nous concerne nous-mêmes, nous, membres et responsables de l'Église et de sa visibilité. Si nous acceptons que notre humanité soit liée à l'humanité du Christ, pourquoi ne pas reconnaître que nous participons au caractère sacramentel de l'Église, que nous sommes nous-mêmes impliqués dans le langage des signes qui révèlent la présence de Dieu dans le monde ? Car Dieu porte aussi le nom des hommes et des femmes qui croient en Lui et qui l'écoutent, sans le voir : Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Marie, de Pierre et Paul, de François d'Assise et de Mère Teresa, et de bien d'autres ! Dieu des philosophes et des savants qui

Petite méditation sur la visibilité de l'Église

s'interrogent sur le fini et l'infini, Dieu des humiliés et des oubliés de l'histoire que personne n'écoute et qui se taisent, en attendant d'exploser...

La visibilité de l'Église est donc une visibilité indivisible, à la fois extraordinaire et ordinaire, puisqu'elle est ouverte au Dieu caché qui ne renonce jamais à se lier à nous pour se dire au monde.

Le drame, aujourd'hui, c'est que, parfois, y compris dans nos consciences de croyants, la visibilité ordinaire de l'Église est négligée ou disqualifiée au profit d'une visibilité que l'on voudrait, consciemment ou inconsciemment, extraordinaire. On peut comprendre nos raisons : qu'émerge la force vive du Christ au milieu de tout ce qui use ou affaiblit son Corps ! Que se déploie cette pastorale des « temps forts » qui rassemblent et qui montrent aux yeux du monde le peuple de Dieu solidaire, chantant, priant, présent sur la place publique !

Moi aussi, je me réjouis de participer à ces célébrations qui manifestent clairement la vitalité de l'Église. Mais je plaide pour que soient aussi reconnus et respectés ces signes discrets et réels qui disent l'adhésion résolue au Christ et l'appartenance à son Corps : ces hommes et ces femmes qui prient dans le secret de leur cœur, et qui portent les autres dans leur prière, ces participations à l'Eucharistie vécues comme un pèlerinage à la Source, ces gestes d'attention et de don qui ne font pas de bruit, mais qui empêchent, chez d'autres, la désespérance. Et aussi ces attentes silencieuses de Dieu qui se manifestent dans nos églises de villes ou de campagnes quand elles sont ouvertes.

Il ne s'agit pas d'opposer ce que l'on appelle des temps forts de l'Église à des temps supposés faibles, ni une visibilité dite extraordinaire à une visibilité ordinaire. Il s'agit de comprendre que la sacramentalité de l'Église et sa visibilité forment un ensemble vivant, où l'on ne peut pas et où l'on ne doit pas distinguer et séparer des compartiments. Ce qui mesure l'Église du Christ, dans sa mission et sa présence, c'est le mystère même du Christ, dans la réalité de sa Pâque. *« Le connaître Lui, avec la puissance de sa Résurrection et la communion à ses souffrances... Oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (Philippiens 3,10.13-14).* Cette tension intérieure à la vie de l'apôtre Paul anime aussi le Corps total du Christ car le don de Dieu passe autant par l'abaissement que par l'élévation, et les deux sont à la fois visibles et cachés dans l'existence, l'histoire et l'action de l'Église.

« **Alors leurs yeux s'ouvrirent** » (*Luc 24,31*)

L'Église est du côté de Jésus Christ humilié et glorifié. Elle ne prend pas sa place : elle en est le signe sacramentel non pas en s'affirmant elle-même, et en façonnant sa propre visibilité, mais en se laissant saisir dans le mystère de présence dont il est la source.

Comment cette présence devient-elle réelle pour nous et en nous ? Comment nous est-il donné de la voir et de la manifester ? Comment est-il possible, dans et par l'Église, d'entrer dans le mystère de la nouvelle Alliance qui s'accomplit dans le Christ ?

Le récit qui concerne les « *disciples d'Emmaüs* » dans l'Évangile de Luc (24,13-35) répond, à sa manière, à ces questions, parce que l'on peut y percevoir non pas seulement un épisode de rencontre avec Jésus, le Ressuscité, mais comme un moment fondateur de l'Église : l'événement pascal va se révéler à ces deux disciples encore enfermés dans leurs peurs et leur aveuglement, et cette révélation n'a pas seulement pour effet d'ouvrir leurs yeux, elle les associe, de l'intérieur d'eux-mêmes, à la naissance de l'Église, à partir des Écritures et du pain rompu.

Le Ressuscité ne se donne pas à voir dans un éblouissement passager, mais sur une route dont les étapes sont comme constitutives à la fois de l'identité chrétienne, dans ce qu'elle a de radical, et du mystère de l'Église, appelée à conduire, au nom du Christ, au cœur de cette nouvelle Alliance.

« *Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent, mais il avait disparu de devant eux* » (*Luc 24,31*) : le paradoxe de la foi éclate ici avec une netteté étonnante. Ils ne voient plus celui qu'ils viennent de reconnaître, et ils l'ont reconnu, non pas parce que Lui leur aurait déclaré son identité, mais parce qu'un long travail de parole et d'écoute, sur la route, a peu à peu changé leurs cœurs et comme l'orientation de leur regard. Car jusque-là, au sortir de Jérusalem, au lendemain de ces journées violentes dont ils ont été les témoins impuissants, ils ne peuvent pas voir : « *leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître* », Lui, le Seigneur Ressuscité (*Luc 24,16*).

Ils ne regardent qu'en eux-mêmes. Ils sont ailleurs, plongés dans leur mémoire terriblement blessée. L'inconnu qui s'est approché d'eux demeure un inconnu, puisqu'ils s'interdisent de le reconnaître. Et leurs cœurs ne perçoivent que l'impuissance de Dieu qui n'a pas pu tenir ses promesses, et dont l'Envoyé, le Messie, s'est laissé crucifier. À cet inconnu, ils ne peuvent que confier leur détresse : ils ne le voient pas, ils ne l'écoutent pas encore, ils n'écoutent que leurs propres paroles de désolation : « *Nous espérons, nous, que c'était lui qui allait délivrer Israël* » (*Luc 24,21*).

Petite méditation sur la visibilité de l'Église

Et Jésus, le Ressuscité, accepte d'être là, de marcher avec eux, de les écouter, et de ne pas être reconnu. Comme si sa Passion continuait, comme si le Christ vivant et présent était encore mis à l'écart, tenu irrésistiblement à distance, et même rejeté.

Et Lui ne s'imposera pas, en les contraignant à voir. Il lui faut ouvrir chez ces deux disciples d'autres chemins : il lui faut les atteindre non pas de l'extérieur, par une illumination brutale, mais de l'intérieur de leurs cœurs fermés, de leurs oreilles bouchées, de leurs regards désespérés et aveugles. Il va ouvrir les Écritures : il va les conduire au cœur du livre d'Isaïe, sans doute là où le Messie de Dieu se révèle comme un Serviteur humilié et souffrant qui ne cherche pas à écraser ses ennemis, mais qui se livre en s'abandonnant à son Père : « *Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ?* » (Luc 24,26).

Et, un peu plus tard, alors que la nuit tombe, lors de la halte au village, silencieusement, il prend le pain, il le rompt et le leur donne. Ils voient le pain rompu, ils le prennent, ils le mangent, et c'est comme si, dans leur corps, dans leur mémoire, dans leur cœur, une autre lumière venait tout éclairer, et d'abord les événements de mort dans lesquels ils restaient comme enfermés. Ils ne voient plus Jésus près d'eux, mais ils passent avec lui de ce monde au Père, en recevant, en comprenant, en assimilant ce qu'ils ont reçu.

La visibilité de l'Église trouve ici sa mesure et sa norme. Ce n'est pas une affaire de stratégies pastorales : comment rendre plus visible ce qui est trop caché ? Comment donner une efficacité publique à ce qui demeure trop privé ? C'est une affaire de présence, et de présence sacramentelle, c'est-à-dire inlassablement et effectivement ouverte au don de Dieu et aux attentes des hommes.

Et si l'Église du Christ apprend à être elle-même, située du côté de Jésus, le Ressuscité, alors son devenir, sa fécondité, sa vitalité ne la dispensent jamais de manifester ce que le Christ ne cesse pas d'accomplir en elle.

Que l'Église soit là, présente, marchante, engagée dans un pèlerinage permanent ! Qu'elle n'hésite pas à contester les logiques de mort et de désespérance où des hommes et des sociétés s'enferment plus ou moins consciemment ! Et qu'elle ne désespère pas, elle, de ceux et de celles qui l'ignorent ou la rejettent ! Qu'elle consente à ne pas être reconnue et que ces attitudes négatives, et parfois agressives ou même violentes à son égard, ne l'empêchent pas de témoigner de la victoire du Christ ! Et qu'elle ne se contente pas d'accompagner passivement la marche de l'humanité, mais qu'elle cherche

inlassablement à y annoncer et à y inscrire la nouveauté du Christ et de son Royaume !

Cette inscription passe et passera toujours, comme pour les disciples d'Emmaüs, par les Écritures ouvertes et par le sacrement du pain rompu. Que l'Église ouvre inlassablement le livre de l'Alliance, non pas en se mettant à la place du Ressuscité, mais dans la lumière de sa Résurrection. L'Église donne à voir que ce livre n'est pas un texte clos sur lui-même, mais qu'il porte en lui, de la Genèse à l'Apocalypse, les signes de l'engagement du Dieu vivant à l'intérieur de l'histoire humaine, pour que cette histoire ne se referme jamais sur elle-même, mais qu'elle demeure ouverte au Royaume qui vient.

Quant au sacrement du pain rompu, du sacrifice pascal accompli par Jésus lui-même, nous découvrons sans cesse qu'« *il fait l'Église* », c'est-à-dire qu'il ne se borne pas à la façonner, mais qu'il la fait sans cesse renaître de l'Amour de Dieu victorieux du mal et de la mort. Il est frappant de constater à quel point les catéchumènes et les néophytes perçoivent presque spontanément cette relation constitutive entre le baptême et l'Eucharistie : leur nouvelle naissance personnelle, de l'eau et de l'Esprit Saint, ils comprennent qu'elle s'accomplira à l'intérieur du Corps total du Christ, quand ils se nourriront de sa Pâque.

Si l'Église « *fait l'Eucharistie* », en y rassemblant le peuple des baptisés, c'est donc d'abord en la recevant elle-même comme le signe primordial de la présence en elle du Seigneur mort et ressuscité. C'est cette présence mystérieuse et réelle qui appelle au rassemblement. Ce n'est évidemment pas le rassemblement qui susciterait la présence.

Et cela vaut pour la manière de faire valoir la visibilité de l'Église à la lumière du récit des pèlerins d'Emmaüs. Faut-il se disputer encore sur les degrés de visibilité de l'Église, insuffisante pour les uns, dangereuse pour d'autres ? Là n'est pas l'exigence primordiale. Que l'Église du Christ accepte d'abord d'être simplement et résolument le signe et comme l'instrument du Christ ressuscité ! Et même si l'on ne peut pas tirer du récit des pèlerins d'Emmaüs une théologie de l'Église et de son caractère sacramentel, on peut y déchiffrer une façon authentique dont l'Église n'a pas cessé et ne cesse pas de vivre et d'annoncer la nouveauté pascale.

L'Église du Christ est là, comme Lui, le Ressuscité : même quand elle n'est pas reconnue dans sa vérité, elle ne cesse pas d'espérer pour ceux et celles avec qui elle marche pour leur ouvrir le chemin de la vie.

L'Église est là aussi, quand elle ne craint pas de révéler que l'engagement du Dieu d'Abraham, de Moïse, des prophètes et de Jésus,

Petite méditation sur la visibilité de l'Église

son Fils, ne se mesure pas selon la logique implacable des résultats immédiats et assurés, mais selon une logique de don total, gratuit, qui bouleverse tout calcul.

Et quant au signe si simple et si bouleversant du pain rompu, l'Église le célèbre et elle appelle les baptisés à le recevoir en eux, à en vivre et à le contempler aussi en silence. « *Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent* » : et la reconnaissance éclaire tout d'une lumière neuve, et le chemin si rude déjà parcouru, et la solidarité nécessaire avec les apôtres dont le témoignage scelle la foi de l'Église.

Si éprouvée qu'elle soit, l'Église n'en finit pas de naître ainsi, comme ce Corps du Christ dont la visibilité est celle même du mystère pascal et de sa révélation : dans ce Corps parfois si blessé, la victoire du Christ se déploie inlassablement. Mais c'est parfois de nuit, ou dans le brouillard, ou à travers les trébuchements de la marche. Peut-être ces moments-là sont-ils aussi les moments des fécondités les plus profondes. Mais, comme les disciples d'Emmaüs, nous comprenons ou nous comprendrons plus tard...

Ainsi, « *l'Église, qui est le Royaume du Christ déjà présent en mystère, grandit visiblement dans le monde par la force de Dieu... selon la prophétie du Seigneur : "Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes" (Jean 12,32)* » (*Lumen Gentium 3*).

Claude Dagens est évêque d'Angoulême depuis 1993. Il a été élu à l'Académie française en avril 2008. Dernières publications : *Aujourd'hui l'Évangile* (Parole et Silence, 2009), *Passion d'Église* (Parole et Silence, collection *Communio*, 2009). Il a publié récemment un rapport destiné aux évêques de France : *Entre épreuves et renouveaux, la passion de l'Évangile. Indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation* (Le Cerf, 2010).

Peter HENRICI

Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne

Ce n'est qu'à l'époque moderne que la doctrine relative à l'Église a pris la forme d'un traité théologique déterminé. Celui-ci a émergé avant tout dans une perspective apologétique, dans le cadre de la polémique avec la conception de l'Église qui était celle de la Réforme. C'est pour cette raison que l'on a vu apparaître au premier plan la justification de la hiérarchie et de la papauté. Du côté protestant, certains philosophes ont aussi, à la même époque, réfléchi sur l'Église, en partant de celle-ci comme entité sociale et politique. À l'instar de l'État, l'Église apparaissait comme une communauté d'hommes respectant certaines règles, communauté qui peut entrer en concurrence avec l'État. Ces philosophes complétaient cette compréhension sociologique de l'Église par des recours à l'Écriture sainte qu'ils interprétaient également dans une perspective philosophique et rationaliste. C'est ainsi que différents modèles philosophiques de l'Église sont apparus, parmi lesquels on peut distinguer quatre types fondamentaux. Ces modèles déterminent encore aujourd'hui profondément l'image de l'Église.

1. Thomas Hobbes

Thomas Hobbes peut être présenté comme l'initiateur de la réflexion philosophique sur l'Église, avec son chef d'œuvre (rarement lu dans son intégralité) *Léviathan, ou la matière, la forme et le pouvoir de la République civile et ecclésiastique*. En des temps troublés,

Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne

au cours desquels on avait pu voir l'Angleterre se débattre dans des guerres, une révolution et une guerre civile, Hobbes avait pour projet d'assurer le pouvoir du souverain, sans avoir recours à la théologie féodale de la grâce divine. Dans ce but, il a déployé sa théorie du contrat social : « C'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : "J'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu lui autorises toutes ses actions de la même manière". Cela fait, la multitude ainsi unie en une personne ne est appelée République, en latin *civitas*. Telle est la génération de ce grand Léviathan ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le dieu immortel, notre paix et notre défense¹ ». Un état totalitaire, au sein duquel le citoyen individuel est dénué de tout pouvoir et de tout droit, se trouve ainsi légitimé selon un processus apparemment démocratique, par le biais d'un consentement général, quoique tacite. Hobbes, en tenant compte de la versatilité des relations de pouvoir en Angleterre, envisage que le souverain qui dispose de la totalité du pouvoir et du droit soit ou bien un monarque ou bien un parlement.

Pour Hobbes, cet ordre étatique va de pair avec un ordre ecclésial. Les troubles dans lesquels l'Angleterre se trouvait plongée n'étaient certes pas en dernière analyse de nature confessionnelle – comparables en cela à la Guerre de Trente ans qui leur était contemporaine sur le continent. Le frontispice du *Léviathan* – « le plus célèbre qui ait jamais été choisi pour un livre de philosophie, mais aussi le plus mal famé² » – met en évidence cette double autorité, étatique et ecclésiale, sans qu'il soit possible d'échapper à sa puissance. Un corps couronné composé de plusieurs corps, le souverain tient dans sa main droite l'épée et dans sa main gauche la crosse épiscopale. Sous celle-ci, on décèle cinq pictogrammes, sur lesquels l'Église d'État étend son pouvoir : sur les paroisses, sur les évêchés, sur l'excommunication, sur les controverses théologiques, comme sur les Synodes ou les Conciles. Cette force de l'Église déléguée au souverain destitue toutes les structures ecclésiales de pouvoir existantes. Le troisième livre du *Léviathan* décrit en détails cette destitution, et le quatrième rejette toutes les prétentions au pouvoir qui pourraient provenir de la piété populaire ou de la superstition.

1. T. HOBBS, *Léviathan*, II, 17, trad. G. Mairet, légèrement modifiée, Paris, Gallimard, 2000, p. 288.

2. H. KLENNER, dans l'introduction à sa traduction du *Léviathan*, Hamburg, Meiner, 1996, p. XXXI.

Déjà, le chapitre conclusif du deuxième livre avait traité « du royaume naturel de Dieu » (c'est-à-dire de la religion naturelle) et montré que le culte devait être soumis à la puissance supérieure de l'État. Le troisième livre traite ensuite expressément « de la République chrétienne ». Hobbes, fils de pasteur, appuie ses démonstrations sur des citations de l'Écriture. Il montre, comme le fera Spinoza peu après lui, au moyen d'une interprétation critique et rationaliste de l'Écriture, que l'Ancien Testament n'a jamais eu d'autre objectif qu'un État juif³. À partir de là, il passe à la « signification du mot Église dans l'Écriture sainte ». Il définit l'Église étymologiquement comme « une communauté d'humains professant la religion chrétienne, unie en la personne une d'un souverain, sous l'ordre de qui ils doivent s'assembler, et qui ne doivent pas s'assembler sans son autorité⁴ ». Ce souverain est celui de l'État légitimé par le contrat social, puisque tous les croyants, du fait de leur nature corporelle, sont des membres du corps civique. « Donc une Église est pareille à une République civile composée de chrétiens, et cela s'appelle un État civil, en ce que les sujets sont des humains, et une Église, en ce que ses sujets sont chrétiens⁵. » Cela correspond à la compréhension anglicane de l'Église ; mais cela engendre aussi un pluralisme irréversible d'Églises, puisque chaque État possède son Église propre. Par conséquent, « il n'y a pas sur terre d'Église universelle à laquelle tous les chrétiens ont le devoir d'obéir ». À la vérité, Hobbes, par ce biais, légitime aussi l'État ecclésial avec le pape comme souverain temporel ; mais il rejette, avec d'autant plus de décision, la prétention du pape à être le chef universel de l'Église. Dans le *Léviathan* Hobbes n'engage un débat détaillé qu'avec un seul auteur, à savoir Robert Bellarmin et sa doctrine de la papauté qu'il cherche à contredire point par point.

Comme autrefois les rois païens, le souverain chrétien, du fait de sa fonction, est le pasteur de son peuple. Cette fonction de pasteur consiste avant tout, dans une République chrétienne, à avoir la légitimité d'interpréter les Écritures, d'en fixer le canon, ainsi que d'ériger formellement en lois les règles de comportement qui y sont contenues. Toutes les autres instances ecclésiastiques (évêques, prêtres) ont certes aussi une charge d'enseignement et le droit d'interpréter les Écritures, puisque c'est en cela que réside l'essence de l'Église. Cependant c'est le souverain seul qui a le pouvoir d'imposer son

3. T. HOBBS, *Léviathan*, III, 35 et 40.

4. T. HOBBS, *op. cit.*, p. 662.

5. T. HOBBS, *op. cit.*, p. 663.

Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne

interprétation. C'est pourquoi elle est la seule à être obligatoire. L'autorité des autres instances ecclésiastiques, pas plus que la puissance du souverain, ne découle de la grâce divine. Elle prend sa source dans le contrat sanctionné par la volonté des sujets. Hobbes, pour confirmer cette idée, se réfère au choix de l'Apôtre Matthias et à l'envoi en mission de Paul et Barnabé par la communauté (*Actes des Apôtres*, 1, 15-26 ; 11, 29-30 ; 13, 2-), mais aussi à l'élection originelle du pape.

L'Église et l'État sont donc, pour Hobbes, identiques. Ce qui est constitutif pour l'un comme pour l'autre est le pouvoir absolu, qui provient du transfert au souverain du droit des membres à assurer leur propre conservation. Avec ce transfert, tous les individus, y compris les évêques et les théologiens, ont perdu leur droit de rendre obligatoire leur interprétation des Écritures. Une forme totalitaire d'Église est née.

Il n'y a aujourd'hui presque personne qui défende, sous sa forme radicale, la théorie de l'État et la conception de l'Église qui est celle de Hobbes. On rencontre pourtant un écho de ses idées là où l'autorité ecclésiastique est principalement comprise et éprouvée comme une puissance de commandement, comme dans certaines représentations juridiques des Églises d'État. Dès que l'on considère ces formes juridiques comme des structures ecclésiastiques authentiques, comme par exemple les paroisses et les Églises de canton dans certaines parties de la Suisse, il s'agit, comme chez Hobbes, d'Églises légitimées par la grâce de l'État. Leur pouvoir n'est cependant plus de nature politique mais financière.

2. John Locke : un rassemblement volontaire orienté vers le salut de l'âme

John Locke, plus jeune d'une génération, s'inscrit contre la conception totalitaire de l'État et de l'Église proposée par Hobbes. Comme Hobbes il a pour projet de porter remède aux troubles politiques et ecclésiastiques qui agitent l'Angleterre de son temps. Il entérine l'opinion répandue selon laquelle le pouvoir de l'État ne vient pas de la grâce de Dieu, mais d'un contrat social, et il interprète lui aussi l'Écriture dans une perspective rationaliste. Il apporte cependant aux problèmes qui se posent des solutions quasi inverses à celles de Hobbes. Alors que celui-ci transférait tout pouvoir au seul souverain, Locke se prononce au contraire pour une restriction du pouvoir de l'État et il refuse toute contrainte. Ce sont moins à ses yeux

les troubles politiques qui posent problème que les innombrables groupes chrétiens qui entrent en conflit les uns avec les autres. Pour préserver la paix entre ces groupes, Locke recommande la stricte séparation de l'Église et de l'État et la plus grande tolérance possible.

L'idée fondamentale est que chaque homme possède par nature des droits inaliénables, à savoir le droit à la liberté, à la sécurité et à la propriété. Le contrat social établit une autorité de l'État dans le seul but de préserver les droits de chaque citoyen individuel mieux qu'il ne pourrait le faire lui-même. La liberté de conscience et de croyance se trouve aussi incluse dans ces droits à défendre, au sens où «je peux me joindre à la société dans laquelle je suis persuadé que je trouverai ce qui est nécessaire au salut de l'âme⁶». Il s'ensuit que «l'Église est une société libre d'hommes volontairement réunis pour adorer publiquement Dieu de la façon qu'ils jugent lui être agréable et propre à leur faire obtenir le salut⁷».

L'appartenance à une Église particulière ou à une communauté religieuse est laissée à la discrétion du jugement privé de chaque individu. Par conséquent, dans un même État, différentes Églises ou sectes peuvent légalement coexister. Elles ont par principe une légitimité égale, même dans le cas où le souverain a adopté l'une de ces Églises comme la sienne et en a fait une Église d'État. Le citoyen a en outre le droit de se séparer de la communauté ecclésiastique qu'il avait choisie, comme il y était librement entré. Il a cependant le devoir de faire partie d'une communauté religieuse ou d'une Église, quelle qu'elle soit, car «tous savent et reconnaissent qu'il faut servir Dieu en public. Sinon, pourquoi nous forcerait-on à des assemblées publiques? La liberté des hommes ayant été bien établie, il convient de former une société ecclésiastique afin de réunir des assemblées, non seulement en vue d'une édification mutuelle, mais pour attester publiquement que l'on adore Dieu, que l'on offre à la puissance divine un culte dont on n'a point honte⁸».

En tant que communauté humaine publique, chaque Église a besoin d'un certain ordre ecclésial qui implique des obligations. Cet ordre ne peut en revanche être ratifié que par les membres de l'Église ou par ses représentants, au sens d'un accord contractuel. Locke conçoit toutes les Églises ou les sectes comme fondamentalement

6. J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, texte latin et trad. française R. Polin, Paris, PUF, 1965, p. 21.

7. J. LOCKE, *op. cit.*, p. 17.

8. J. LOCKE, *op. cit.*, p. 47.

Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne

démocratiques. Cependant, l'accord contractuel permet aussi de constituer une Église épiscopale, comme Locke l'admet en songeant à l'Angleterre : « J'admets que vous puissiez avoir un dirigeant désigné par une longue série fondée sur une succession continue, si vous le croyez nécessaire, pourvu que moi, pendant ce temps, je puisse me joindre à la société dans laquelle je suis persuadé que je trouverai ce qui est nécessaire au salut de mon âme⁹. »

La conviction personnelle, déjà deux fois mentionnée, a trait au « salut de mon âme », et, comme voie d'accès à celui-ci, à la juste célébration de Dieu. Les Églises de Locke sont au premier chef des institutions personnelles de salut dont la caractéristique est de célébrer le culte divin. Le fidèle du Christ, que Locke professait être, trouve la réponse à la question du salut et du juste culte divin dans la Bible. Cependant pour traduire la Bible dans la pratique, encore faut-il l'interpréter. Cette interprétation de l'Écriture, l'individu ne doit pas la déléguer : il a plutôt le devoir de chercher à comprendre la Bible en toute liberté et responsabilité, grâce à la raison que Dieu lui a léguée. Dans son chef d'œuvre, *Essai sur l'entendement humain*, et dans son traité sur *La rationalité du christianisme*, Locke tente de montrer que le contenu de l'Écriture qui fixe les conditions du salut doit être accessible à la raison, car « c'est le même Dieu, qui a dicté l'Écriture et qui a donné aux hommes la raison ». On trouve certes dans l'Écriture des choses qui dépassent la raison (« *above reason* »), mais rien qui la contredise (« *contrary to reason* »). Celui qui découvre dans une communauté religieuse quelque chose de contraire à la raison, ne peut pas tenir cette communauté pour véridique et par conséquent, il ne doit pas y adhérer, ou il doit en sortir, « s'il découvre ensuite quelque erreur dans la doctrine ou quelque incongruité dans le culte¹⁰ ».

En revanche, dans le détail, diverses interprétations de l'Écriture conformes à la raison sont possibles. C'est pourquoi il y a différentes sociétés ecclésiales qui ont des droits égaux et qui ne se combattent pas les unes les autres, mais doivent se tolérer. Cette tolérance ne trouve sa limite que dans ce qui contredit la raison. Les doctrines et pratiques ecclésiales contraires à la raison ne doivent bénéficier d'aucune indulgence. Pour Locke est contraire à la raison tout ce qui menace l'existence de la communauté. C'est pourquoi il refuse toute tolérance envers les catholiques (sans les nommer), puisque ceux-ci n'enseignent ni ne pratiquent la tolérance et parce qu'ils

9. J. LOCKE, *op. cit.*, p. 19.

10. J. LOCKE, *op. cit.*, p. 17.

«se placent sous la protection et se mettent au service d'un prince étranger». Quant à «ceux qui nient l'existence de Dieu» ils ont droit à une tolérance encore moindre, car «la parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré, et cependant ils forment les liens de toute société humaine¹¹».

Comme celle de Hobbes, l'ecclésiologie de Locke a en vue, en dernier lieu, le bien de l'État. Aujourd'hui ce sont plutôt les politiciens libéraux qui soutiennent un modèle ecclésial aussi favorable à l'État. Mais pour un nombre non négligeable de chrétiens également, il est tentant de se représenter l'Église comme un libre rassemblement social. La pensée de Locke rencontre un certain écho à chaque fois que le concept de peuple de Dieu est entendu au sens d'une démocratie et où l'accent se trouve mis sur la construction de «l'Église d'en bas», mais aussi quand on considère l'Église comme une prestation de service dédiée au bien de l'individu. Tous ces modèles ecclésiaux entraînent aussi la possibilité d'un libre retrait de l'Église et un pluralisme d'Églises semble aller de soi. Ce faisant, on néglige un peu facilement l'idée qui se trouve à l'arrière-plan de ces conceptions de l'Église, à savoir que la raison serait l'autorité suprême dans l'interprétation de l'Écriture – ce qui est un concept central des Lumières. Le concept de tolérance en revanche, au-delà du souci d'utilité propre à Locke, a connu des approfondissements anthropologiques et théologiques liés à la question de la liberté de conscience.

3. Emmanuel Kant : l'Église invisible. Croissance rationnelle contre croyance ecclésiale

Le luthérien Kant, au contraire de ses collègues anglais, n'a pas centré son ecclésiologie sur les rapports entre l'État et l'Église. Il a plutôt tenté de la déduire des principes fondamentaux de sa philosophie – pour ce faire, les affirmations de la Bible et de la théologie ont pu lui servir de fil conducteur. Kant a recours à l'idée luthérienne d'une Église invisible en vue de parachever son éthique, eu égard à l'humanité telle qu'elle existe réellement. La *Critique de la raison pratique* avait mis en lumière les trois postulats : Dieu, la liberté, l'immortalité, comme conditions préalables à tout vouloir éthique. *La religion dans les limites de la simple raison* ajoute alors

11. J. LOCKE, *op. cit.*, p. 83.

Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne

une condition supplémentaire. Celle-là ne se comprend qu'à partir de la situation historique concrète de l'homme, raison pour laquelle ce n'est que dans un jugement réflexif ultérieur qu'elle peut être reconnue comme conforme à la raison.

Le livre que Kant consacre à la religion est dans sa finalité un traité sur l'Église. Sa compréhension se trouve entravée par le fait que Kant ne se réfère qu'ultérieurement, dans une « remarque générale », aux vérités révélées qui lui ont servi de fil directeur. Soucieux de sa réputation de philosophe critique, il se devait de déduire les énoncés de sa philosophie de la religion avec la plus grande rigueur possible – même si, dans le titre (« ... à l'intérieur des limites de la simple raison »), il avait relativisé cette rigueur.

En bon luthérien, Kant donne comme point de départ à sa réflexion la corruption de la nature humaine par le péché originel, qu'il essaie de méditer et d'exprimer philosophiquement par le concept de « mal radical ». Sur ce point, il prend également appui sur Rousseau qui concevait la nature humaine comme irrémédiablement corrompue, à partir du moment où un homme est entré en relation sociale avec d'autres hommes. Cet héritage rousseauiste a en définitive conduit Kant à postuler la nécessité de l'Église. Si l'établissement d'une morale rationnelle dans la situation historique concrète doit rester réalisable, et si l'on envisage une « victoire du principe du bien sur le mal », alors il est certes nécessaire, d'une part, de mettre en lumière l'idée d'un homme « divin », c'est-à-dire un homme à la vertu illimitée ; mais il doit aussi exister, d'autre part, une forme de société qui se trouve en définitive déterminée par le bien et par la vertu. Kant esquisse en ce sens l'idée de « l'établissement et du développement d'une société établie selon les lois de la vertu et en vue de ces lois ; d'une société, que la raison impose à tout le genre humain comme tâche et comme devoir, de former dans toute son extension¹² ».

Le contrat social qui fonde l'existence de l'Église n'est ni volontaire, comme chez Locke, ni contraint par la nécessité, comme chez Hobbes, mais il est un devoir. Son résultat serait « une communauté éthique. Cette communauté peut subsister dans une communauté politique et même en comprendre tous les membres (d'ailleurs sans avoir cette dernière comme fondement, elle ne pourrait en aucune façon être instituée par les hommes) ». Ces déclarations doivent cependant rester des vœux pieux, parce que « subjectivement, on ne

12. I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2000, p. 172.

peut jamais espérer du bon vouloir des hommes qu'ils veuillent se décider à travailler dans ce but dans la concorde¹³».

Malgré l'impossibilité de remplir le devoir imposé, Kant continue à s'interroger sur la forme que cette réalisation pourrait prendre. Elle n'est concevable que comme «un peuple régi par des lois divines c'est-à-dire comme un peuple de Dieu, obéissant à des lois morales¹⁴», parce que toute société doit être régie par des lois. Une telle société ne peut être établie que par Dieu lui-même, en tant que Royaume de Dieu, et pourtant les hommes doivent démontrer qu'ils espèrent l'advenue de ce royaume, en cherchant chacun selon sa force à réaliser «la véritable Église (visible)» qui «représente la réalisation visible d'un royaume invisible de Dieu sur terre». Les traits caractéristiques de cette vraie Église visible, si l'on se conforme à la doctrine kantienne des catégories, seraient : «l'universalité, par suite, son unité numérique», «la pureté, l'union reposant sur des motifs exclusivement moraux», le «principe de la liberté, (...) qui vaut dans un État libre», et enfin, «l'invariabilité dans sa constitution»¹⁵. Une telle Église universelle pourrait uniquement être fondée par «une simple foi rationnelle, qui peut se communiquer à chacun pour le convaincre». «Toutefois, il résulte d'une faiblesse particulière de la nature humaine que l'on ne peut compter, autant qu'elle le mérite, sur cette foi pure, comme pouvant constituer à elle seule le fondement d'une Église¹⁶». C'est pourquoi l'institution d'une Église suppose toujours une croyance historique en une révélation accomplie dans l'histoire, qui doit avoir montré à l'homme quelle sorte de culte est agréable à Dieu, révélation qui doit être transmise au mieux par un «livre saint».

C'est ici que s'ouvre le fossé, comme dans presque tous les écrits de Kant, entre l'exigence de la raison et la réalité empirique. Kant l'exprime ici par la distinction entre la «simple foi religieuse» et «la foi de l'Église instituée». Il consacre le reste de son traité, c'est-à-dire une bonne moitié, au conflit entre ces deux formes de foi. D'un côté, en représentant des Lumières, il engage la polémique contre les Églises existantes et les communautés religieuses, et leur «culte superstitieux»; de l'autre, il formule l'exigence que la foi de l'Église se rapproche de la foi religieuse, c'est-à-dire de la morale kantienne fondée sur l'autonomie de la raison. C'est pourquoi le

13. I. KANT, *op. cit.*, p. 173.

14. I. KANT, *op. cit.*, p. 181.

15. I. KANT, *op. cit.*, p. 183-184.

16. I. KANT, *op. cit.*, p. 184-185.

——— *Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne*

principe de l'interprétation de l'Écriture, ici comme chez Locke, même si c'est à partir d'autres prémisses, est la raison humaine. Et puisque la foi de l'Église est historique par essence, l'histoire de l'Église et de la religion doit être interprétée, comme chez Lessing, comme une progression qui part de la corruption originelle pour aller vers la libération par la raison.

L'exposé kantien de la nécessité d'une Église, aussi digne de réflexion qu'il soit, ne semble pas avoir exercé une grande influence. La pensée kantienne survit bien plus là où l'on considère avant tout l'Église comme une institution morale qui doit favoriser le respect par la société de certaines normes éthiques. À l'heure actuelle ce sont malheureusement avant tout les « topoi » kantiens d'une critique de l'Église caractéristique des Lumières que l'on retient : la critique de la « contrainte des consciences », d'une « orthodoxie despotique », « à travers la profession d'énoncés de foi institués, à travers l'observance des règles et de la discipline de l'Église », « les exercices de pénitence, les pèlerinages », la critique kantienne de la distinction entre les clercs et les laïcs, de la « glorification de la sainteté du célibat », et d'une « hiérarchie qui oppresse les hommes libres », comme enfin la dépréciation de l'histoire médiévale de l'Église, à savoir les croisades et l'Inquisition.

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel : la communauté formée par l'Esprit dans un État sécularisé

Le livre consacré par Kant à la religion était l'une des premières œuvres philosophiques à laquelle le jeune théologien Hegel se soit confronté. Il l'a fait en posant pour principale question : comment concevoir une religion qui puisse conduire le peuple à progresser dans « la conscience de la liberté » ? À l'arrière-plan de cette question se profilait l'intérêt porté par Hegel à l'histoire et à la politique qu'il cherchait, comme le christianisme, à définir philosophiquement. Le caractère unidimensionnel de la raison de Kant et des Lumières ne permettait pas une telle saisie conceptuelle ; celle-ci nécessitait une rationalité élargie (lisible dans la théologie de la Croix) fondée sur la dialectique de la division et de la réconciliation, qui conduit à l'unité des contraires. Muni de cet instrument, Hegel a pu développer sa théorie de l'Église dans deux directions.

La première, qui est surtout spéculative et qui s'appuie sur la dogmatique luthérienne, apparaît surtout dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : elle parcourt le chemin qui mène d'une christologie du

Dieu devenu homme vers l'ecclésiologie d'une communauté habitée par l'Esprit. Dans la foi de cette dernière, l'homme-Dieu qui est mort et qui s'est anéanti dans sa finitude est ressuscité en ayant été rappelé à Dieu, en vertu d'un amour qui a traversé la « souffrance infinie ». L'Église est ici envisagée, en s'inspirant de Joachim de Flore, comme le troisième Règne, celui de l'Esprit, après le Règne du Père qui est la Création et le Règne du Christ, l'Incarnation. Son essence réside dans la vérité, entendue au sens spirituel, de sa doctrine : le baptême est la naissance dans cette vérité tandis que la communion est l'accomplissement conscient de l'unité spirituelle avec Dieu. Pourtant, si l'on s'en tient à la simple « mémoire », ou à la « foi », la vérité spirituelle constitutive de l'Église n'est pas encore appréhendée ; elle doit faire l'objet d'une saisie conceptuelle et philosophique. Cela n'arrive que lorsque la communauté (et chaque individu en elle ?) se conçoit elle-même comme identique à l'Esprit divin qui se révèle en elle.

Cette conception spirituelle et philosophique de l'Église ne permet pourtant pas de cerner suffisamment la réalité de fait du phénomène de l'Église. La communauté existe réellement dans le monde et dans l'histoire. Pour cette raison, l'enjeu était, dans une seconde approche historico-philosophique, de saisir conceptuellement la rationalité en marche de l'histoire politique et par là même de l'histoire de l'Église.

C'est seulement en considérant son existence dans le monde que la division et la réconciliation de l'essence spirituelle de l'Église devient saisissable. Cette « raison dans l'histoire », Hegel l'explore dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, dans les *Principes de la philosophie du droit*, et dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, alors que c'est dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion* qu'il cherche à rassembler les deux perspectives.

Dans son débat avec Kant, Hegel a montré, à travers ces deux perspectives philosophiques sur la réalité, le dépassement de la « légalité » (*Legalität*) purement extérieure et de la « moralité » (*Moralität*) purement intérieure par l'« éthique » (*Sittlichkeit*). L'État, en tant qu'il est « le dieu présent sur la terre », est avec ses lois rationnelles, le lieu et le refuge de l'« éthique ». En lui, la communauté chrétienne trouve réalisé de façon extérieure et objective ce dont elle vit intérieurement, subjectivement. C'est pour cela, comme l'histoire de l'Église postérieure à la Réforme l'a montré, qu'elle doit entretenir des rapports toujours plus étroits avec l'État, pendant que celui-ci, de son côté, requiert des citoyens élevés dans une libre foi luthérienne, pour pouvoir subsister en tant qu'État moderne et libre. Le théologien luthérien se combine ici au philosophe prussien de l'État. En ce sens, Hegel a raison de considérer que la conception

Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne

de l'Eucharistie conditionne la compréhension de l'Église. Dans la doctrine catholique de la transsubstantiation, l'hostie reste une « chose extérieure », qui est objet d'adoration, et « de ce premier et suprême rapport d'extériorité découlent tous les autres rapports extérieurs, par conséquent non libres, non spirituels et superstitieux : un laïc qui reçoit le savoir de la vérité divine, comme la direction du vouloir et de la conscience morale, de l'extérieur et d'un autre ordre, lequel lui-même n'accède point de façon exclusivement spirituelle à la possession du savoir qu'on a dit, mais a essentiellement besoin pour cela d'une consécration extérieure¹⁷ ». On peut donner le même sens à la prière simplement orale, la vénération des icônes et des reliques, la justification par les œuvres extérieures. « Au contraire, dans l'Église luthérienne, l'hostie comme telle n'est consacrée et élevée vers le Dieu présent que dans la jouissance, c'est-à-dire l'anéantissement de son extériorité, et dans la croyance, c'est-à-dire dans l'esprit en même temps certain de lui-même et libre¹⁸. »

Afin de parvenir au christianisme véritable et à l'accord avec l'éthique de l'État, les vœux des moines catholiques, avec leur « sainteté » qui est liée à l'au-delà et qui par là, demeure extérieure, doivent être remplacés par l'« éthique » (*Sittlichkeit*) terrestre et rattachée à la société ; « car l'esprit divin doit pénétrer de façon immanente dans la réalité du monde ». « Au lieu du vœu de chasteté, ce qui a maintenant validité est seulement le mariage comme ce qui est le plus élevé dans cet aspect de l'homme ; au lieu du vœu de pauvreté (auquel correspond, s'embrouillant dans une contradiction, le mérite de faire don de son avoir aux pauvres, c'est-à-dire de les enrichir), ce qui est validé est l'activité du gain spontanément acquis par l'entendement et le zèle, et l'honnêteté dans cet échange et usage du capital ; au lieu du vœu d'obéissance, ce qui a validité est la loi et les institutions publiques légales, obéissance qui est elle-même véritable liberté, puisque l'État est proprement la Raison qui s'effectue elle-même¹⁹. » Une vie de l'Église ainsi « réformée », c'est-à-dire en définitive sécularisée, peut ensuite très bien se « réconcilier » avec un État lui aussi sécularisé, et devenir la « spiritualité religieuse de l'État ».

L'ecclésiologie de Hegel était trop complexe et trop liée à sa pensée dialectique pour qu'elle puisse devenir un bien théologique commun. Elle a pourtant provoqué dans l'histoire deux réactions

17. G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, § 552, p. 472.

18. G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, p. 472.

19. G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, p. 473.

QUELS REGARDS? _____ Peter Henrici

importantes : d'un côté, la théologie kierkegaardienne de l'individu libre de toute Église, les yeux dans les yeux avec Dieu et avec Jésus-Christ qui est Dieu « incognito » ; de l'autre, la société sans classe de Karl Marx, qui comporte des traits tout à fait ecclésiologiques et eschatologiques. Cependant, c'est avant tout l'interprétation hégélienne de la résurrection de Jésus-Christ comme renaissance dans la foi de l'Église qui a aujourd'hui reçu l'audience la plus large, de même que son programme de remplacement des trois vœux monastiques par une éthique citoyenne a pour lui un nombre non négligeable de partisans.

Ce rapide parcours de quatre modèles philosophiques devrait avoir éclairé certaines constantes d'une conception de l'Église purement naturelle et rationnelle. Dès lors que l'on cherche à comprendre l'Église sans prendre en considération la Révélation, elle apparaît comme une communauté ou comme une société de personnes, qui se sont rassemblées de façon plus ou moins volontaire, et elle se situe dans une relation étroite avec l'État. L'autre point commun, lié au précédent, est une doctrine qui peut être tirée des textes bibliques par la raison. L'office divin, le culte, joue un rôle subordonné ou même il se trouve critiqué de façon tout à fait explicite. Il n'est nulle part question de la diaconie ; le service pastoral, le soin des âmes et l'annonce de la Parole ne sont, dans le meilleur des cas, évoqués qu'à la marge. Ces ecclésiologies imprégnées par le protestantisme, et qui sont principalement terrestres, présentent aux yeux du théologien catholique un miroir obscur dans lequel il peut contempler une caricature de sa propre ecclésiologie fondée sur la Révélation. Les différences entre ces quatre modèles ecclésiaux l'interrogent pour savoir s'il doit avant tout développer une ecclésiologie du pouvoir, de la volonté, de la raison éthique ou de la compréhension dans l'Esprit. Dans tous les cas, ces modèles philosophiques de l'Église peuvent aider à mieux comprendre différentes représentations que se font de l'Église bon nombre de nos contemporains.

(Traduit de l'allemand par L. Lavaud, avec la collaboration de S. Güde. Titre original : Philosophische Kirchenmodelle der Neuzeit).

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

Étienne MICHELIN

Que signifie « aimer l'Église » ?

Il m'est demandé de réfléchir à l'expression « aimer l'Église ». En dégager la signification semble aujourd'hui très important, tant il est délicat d'affirmer « j'aime l'Église » et difficile de justifier cette affirmation. Les raisons de la difficulté sont légion, d'autant que leur résonance médiatique, souvent déformante, rend compliqué un échange serein. Il est bien vrai que *les siècles de l'histoire de l'Église sont tellement remplis de défaillances humaines, que nous pouvons comprendre l'effroyable vision de Dante, voyant la prostituée babylonienne assise dans le char de l'Église, et que nous trouvons concevables les paroles terribles de l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne (XIII^e siècle), qui disait que tout homme, à la vue de la dépravation de l'Église, devait se sentir glacé d'horreur. « Ce n'est plus une épouse, mais un monstre effrayant, difforme et sauvage¹. »*

Voilà que *l'Église est devenue aujourd'hui pour beaucoup l'obstacle majeur de la foi*. Analysant les raisons d'une critique par ailleurs fondée, Joseph Ratzinger note que ces idées *ne proviennent pas uniquement de la raison, mais d'une amertume du cœur qui peut-être a été déçu dans son attente et qui maintenant ne ressent plus dans son amour meurtri et blessé que la ruine de son espérance*. Deux pages plus loin, il constate aussi qu'il y a toujours *de l'orgueil caché là où la critique de l'Église revêt cette dureté amère [...]*.

1. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, 1969, p. 244. Cet article, rédigé alors que je relisais ce livre-clé, lui fera souvent des emprunts.

Malheureusement, elle est jointe trop souvent à un vide spirituel, où la réalité propre de l'Église n'est même plus perçue².

Aimer l'Église. C'est cependant la troisième « chose » que le pape Benoît XVI demandait à ses auditeurs lors de l'audience générale du 29 avril 2009. *La troisième chose est : aimer l'Église. Précisément à propos de l'Église, nous les hommes sommes enclins à voir surtout les péchés, ce qui est négatif ; mais avec l'aide de la foi, qui nous rend capables de voir de manière authentique, nous pouvons également, aujourd'hui et toujours, redécouvrir dans celle-ci la beauté divine. C'est dans l'Église que Dieu est présent, s'offre à nous dans la Sainte Eucharistie et reste présent pour l'adoration. Dans l'Église, Dieu parle avec nous, dans l'Église « Dieu se promène avec nous », comme le dit saint Germain. Dans l'Église, nous recevons le pardon de Dieu et nous apprenons à pardonner.*

Relisant récemment le texte de Joseph Ratzinger pour les 20 ans de *Communio*, j'ai été saisi par son commentaire de cette parole de H.U. von Balthasar : « Il ne s'agit pas de faire preuve de bravoure, mais d'avoir toujours le courage de s'exposer ». *Ce courage, l'avons-nous eu suffisamment ? Ne nous sommes-nous pas plutôt cachés derrière l'érudition théologique, n'avons-nous pas trop cherché à montrer que nous étions, nous aussi, à la hauteur de notre temps ? Avons-nous véritablement proclamé les paroles de la foi de façon compréhensible et intelligible au cœur, dans ce monde affamé [...] ?³ ». Le texte précédemment cité atteste le courage du pape et illustre la fascinante simplicité de ses propos, fruit d'une érudition rare. Pour contribuer modestement à cette proclamation, nous allons interroger partiellement le corpus paulinien, puisque la seule occurrence de l'expression « aimer l'Église » se trouve dans la lettre aux Éphésiens. En conclusion nous redonnerons la parole à Joseph Ratzinger, pour recevoir une leçon de réalisme lucide, d'où jaillit l'espérance.*

Le Christ a aimé l'Église

L'expression « aimer l'Église » est présente explicitement une fois dans l'ensemble de la Bible. « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église ; il s'est livré pour elle. » C'est donc dans le contexte de l'amour humain que Paul (ou son proche disciple)

2. *Ibid.*, 245 et 247.

3. J. RATZINGER, *La communion de foi, I. Croire et célébrer*, *Communio/Parole et Silence*, 2008, 194-195.

Que signifie : «Aimer l'Église» ?

énonce comme une évidence : «le Christ a aimé l'Église.» Il entend ainsi illuminer la seule réalité proprement constitutive de la vie sociale : l'union d'une femme et d'un homme, source de l'existence de chacun d'entre nous. Or Paul est très au fait des problèmes internes à la famille de son temps ; à maintes reprises, il décrit le fonctionnement des diverses sociétés qu'il traverse. Pris dans des problématiques variées et complexes, il indique la ligne à suivre : c'est *comme* le Christ a aimé l'Église que l'homme doit, et donc peut, aimer sa femme.

Pour préciser le sens de cette affirmation, il convient de ne pas la séparer de celle qui lui est apposée comme une explication : *et il s'est livré pour elle*. Le terme grec traduit par *livrer* est composé du verbe *didômi*, donner, renforcé par la préposition *para*. On le trouve deux fois avant *Éphésiens* 5,25. En *Éphésiens* 4,19, il désigne la manière dont les païens, dont le sens moral a été émoussé, se sont livrés à la débauche. On le trouve aussi en *Éphésiens* 5,1-2, un texte d'une force inouïe : «*Oui, cherchez à imiter Dieu, en tant qu'enfants qu'il aime, et marchez dans l'amour, comme le Christ vous [ou nous] a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur.*»

Ces trois occurrences ont en commun la totalité de l'engagement. Le Christ nous a aimés, il a aimé l'Église, et il s'est livré sans retour, totalement, pour nous, pour elle. Cet acte de Jésus envers l'Église pourrait laisser penser que celle-ci lui préexiste, ou existe en dehors de lui comme un vis-à-vis.

Pour résoudre cette question, il faudrait étudier les multiples aspects de l'ecclésiologie paulinienne. On verrait alors, comme le résume le numéro 7 de la constitution *Lumen Gentium*, que cette pensée a évolué dans le temps, sans jamais se renier. Pris dans son ensemble, le corpus paulinien parvient à unifier les affirmations que l'Église a le Christ comme principe, qu'elle est mystiquement comme son corps, dont il est la tête, que ce corps opère sa croissance par la sanctification des membres et l'augmentation de leur nombre, qu'elle est organisée hiérarchiquement, qu'elle tend vers l'accomplissement total du dessein bienveillant de Dieu Trinité, opérant sa croissance vers le Christ total, dépassant sans cesse les frontières encore inadéquates à l'expression plénière de sa réalité tout en maintenant fermement les conditions nécessaires à la visibilité de son identité au milieu des nations.

Chez Paul cette compréhension de l'Église ne saurait être dissociée de son expérience de prédicateur itinérant, de fondateur de communautés, d'organisateur, de persécuteur également. Constatant l'amour du Christ pour l'Église, il constate aussi, avec la même

vigueur, les obstacles internes et externes à sa croissance dans une totale conformité à l'amour que le Christ a pour elle. Toutes les turpitudes humaines, qu'à son époque on osait reconnaître telles, sont à l'œuvre dans les personnes, les cultures et les systèmes juridiques. Les « frères et les sœurs », baptisés dans le Christ, ont certes revêtu le Christ. De Dieu ils sont le temple (voir *1 Corinthiens* 6,16). Pris en tenaille entre la « chair » et l'Esprit (voir *Romains* 8), ils manifestent encore par leurs comportements que l'amour du Christ pour l'Église n'a pas fini de porter en eux tous ses fruits d'authentique liberté. L'amour du Christ pour l'homme, amour créateur de l'Église, n'a pas fini en elle, en ses membres, en l'humanité, son œuvre de rédemption, de sanctification. D'où la nécessité, pour les disciples, de se supporter les uns les autres et même de se pardonner s'ils ont des reproches à se faire (*Colossiens* 3,13). D'où aussi la nécessité impérieuse de faire sans cesse de nouveaux progrès, jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux. Il s'agit là d'un enfantement dans la douleur (voir *Galates* 4,19). Cet enfantement est intérieur à l'Église. S'il appelle la patience (voir *Colossiens* 3,12; *Éphésiens* 2,4), il nécessite aussi de fermes prises de position et des sanctions, comme on le remarque dans les lettres de Paul (par exemple *1 Timothée* 1,18-20; *1 Corinthiens* 5,1-5). La patience d'ailleurs ne saurait rendre caduques des reproches nécessaires (voir *1 Thessaloniens* 5,14-15 : ce passage en dit long sur les difficultés concrètes à aimer l'Église de Thessalonique comme le Christ l'a aimée).

Ainsi, le verbe aimer, dans l'expression « Le Christ a aimé l'Église », a une signification essentielle : il s'est livré pour elle. Si le disciple veut à son tour pouvoir dire *comme* le Christ : *j'aime l'Église*, il sait que la vérité de cette affirmation implique de sa part la décision de livrer son existence pour elle.

Cependant la suite du texte apporte des précisions importantes. Le Christ s'est livré pour l'Église dans le but de la sanctifier, par le moyen d'une purification, en vue d'un face à face resplendissant (*Éphésiens* 5, 26-27). Le processus concret de sanctification par purification porte un nom : il s'agit du pardon, selon *Éphésiens* 4,32⁴, ou encore *Colossiens* 3,12-15⁵. Il a un but : la liberté de la gloire des

4. « Montrez-vous au contraire bons et compatissants les uns pour les autres, vous pardonnant mutuellement, comme Dieu vous a pardonné dans le Christ. Agissez comme le Seigneur : il vous a pardonné, faites de même. »

5. « Vous donc, les élus de Dieu, ses saints et ses bien-aimés, revêtez des sentiments de tendre compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience; supportez-vous les uns les autres et pardonnez-vous

Que signifie : «Aimer l'Église» ?

enfants de Dieu (voir *Romains* 8, 21 ; voir aussi 2 *Colossiens* 3,17 ; *Galates* 5,13). Le disciple quant à lui n'est pas source de sanctification : il en est bénéficiaire. Son premier acte de don de lui-même est donc de recevoir.

C'est qu'en effet la croissance de l'Église est affaire de rédemption de l'humanité, accomplie par le Christ qui s'est livré, c'est-à-dire qui est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs (voir *Romains* 5,8). La suite de ce texte indique nettement que nous n'en avons pas encore fini d'être libérés du péché. Le don devient une tâche dont nous sommes responsables.

Réponse et médiations

Si le Christ est mort une fois pour toutes, la puissance de sa résurrection d'entre les morts est à l'œuvre dans une histoire, la nôtre, et cette œuvre appelle de notre part la coopération de notre liberté. Cette coopération libre est l'acte d'entrée dans l'alliance : elle s'appelle l'obéissance de la foi (*Romains* 1, 5 ; 16, 26). C'est elle qui structure l'ensemble de la vie de l'Église, depuis l'annonce kérygmatique jusqu'à la célébration eucharistique, en passant par l'agir moral et l'engagement dans le monde, dans l'attente des événements de la fin, la venue du Seigneur dans sa gloire.

L'attitude d'obéissance de la foi engage le sujet dans toutes ses dimensions : sa singularité absolue, sa dimension sociale essentielle, ses activités comme sujet responsable de ses actes. Elle implique donc des médiations, servantes de la rencontre immédiate avec Dieu créateur et sauveur. Cette rencontre est une affaire de conscience, ce sanctuaire intime où l'homme est seul devant Dieu et où la voix de celui-ci se fait entendre (*Gaudium et Spes* 16). Mais la conscience est obscurcie par le péché, rendue sourde par les bruits parasites qui ont leur origine en l'homme mais sont singulièrement amplifiés par les structures de péché intriquées dans toutes les expressions de la culture, des cultures. Voilà donc la mission de l'Église, telle que Jésus, unique médiateur, l'a constituée et inlassablement la soutient comme un tout visible (voir *Lumen Gentium* 8), et telle

mutuellement, si l'un a contre l'autre quelque sujet de plainte ; le Seigneur vous a pardonné, faites de même à votre tour. Et puis, par-dessus tout, la charité, en laquelle se noue la perfection. Avec cela, que la paix du Christ règne dans vos cœurs : tel est bien le terme de l'appel qui vous a rassemblés en un même Corps. Enfin vivez dans l'action de grâces !»

que l'Esprit Saint l'équipe des dons hiérarchiques et charismatiques (voir *Lumen Gentium* 4): il lui incombe d'offrir à toute personne en ce monde les médiations, en premier lieu les médiations sacramentelles, qui lui sont nécessaires pour qu'elle puisse, de plus en plus librement, répondre par l'obéissance de la foi à la révélation du mystère tenu caché depuis les origines et aujourd'hui manifesté (voir *Romains* 16,25-26).

Quelle Église ?

Paul n'a pas connu cette question dans les termes où nous la posons aujourd'hui. Cependant il a été confronté à des questions d'appartenance tout aussi redoutables, comme le montre, parmi d'autres, ce passage de la première Lettre aux Corinthiens. *Il m'a été signalé à votre sujet [...] qu'il y a parmi vous des discordes. J'entends par là que chacun de vous dit: «Moi, je suis à Paul.» – «Et moi, à Apollos.» – «Et moi, à Céphas.» – «Et moi, au Christ.» Le Christ est-il divisé? (1Corinthiens 11,11-13).* Si la problématique des rapports entre l'Église et les églises n'est pas absente de l'expérience de l'Apôtre, la nôtre est cependant différente de la sienne. L'histoire des divisions multiples a fait son œuvre, et il ne s'agit plus seulement du rapport entre l'Église universelle et les églises particulières. Il s'agit de savoir si une des églises ou communautés ecclésiales, historiquement repérable et se revendiquant comme telle, offre la plénitude des médiations visibles voulues par le Christ pour le salut du monde, et si oui laquelle. En d'autres termes: quelle Église le Christ a-t-il aimée? Pour quelle Église s'est-il livré?

Le Christ n'est pas divisé; son amour, amour humain du Fils de Dieu et amour divin du Fils de l'homme, n'est pas divisé. Il est coextensif à l'accomplissement du dessein bienveillant, conçu avant que le monde fût, déployé dans le temps, et qui aura sa consommation au terme de l'histoire, quand le Christ remettra à son Père un règne/royaume de vie et de vérité, de justice, d'amour et de paix. Il révèle et réalise le fait que Dieu a aimé le monde et que si l'homme existe, c'est que Dieu l'aime et par amour ne cesse de lui donner l'être. Parmi les «sentiments» (le mot grec difficilement traduisible dit aussi jugement, appréciation, engagement, mode d'action) qui sont dans le Christ, et qu'il s'agit d'avoir en nous (*Philippiens* 2,5), il y a donc l'amour de l'Église. La foi catholique n'a pas facilement trouvé la formule adéquate pour rendre compte de la réalité. Le concile Vatican II a opté, après mûre discussion, et pas du tout par

Que signifie : «Aimer l'Église» ?

mode de compromis, pour l'affirmation suivante : Les catholiques croient (ils adhèrent fermement à cette affirmation) que l'Église du Christ, constituée et organisée en ce monde comme une communauté, *subsiste* (se trouve, est présente, peut être expérimentée, est à l'œuvre) *dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui, encore que, hors de cet ensemble, on trouve plusieurs éléments de sanctification et de vérité qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, invitent à l'unité catholique* (*Lumen Gentium*, 8).

En aimant en vérité cette Église, les catholiques ne pratiquent aucune exclusion, ils ne dénigrent absolument aucun élément du dessein bienveillant qui concerne le monde de tous les temps et de tous les lieux. Ils n'ont aucune prétention à une quelconque prééminence. Leur appartenance à cette Église, lorsqu'elle s'inscrit dans leur vie comme un appel à servir l'homme dans la force du Christ (et pas seulement comme un droit à l'utilisation des sacrements ou à la critique), leur offre toutes les médiations nécessaires au développement de la charité dont le mouvement propre est la vérité et l'amour reçus de et rendus à Dieu et l'engagement au service réciproque du prochain. Ils peuvent alors, au prix d'un effort constant de conversion et de renouvellement et chacun selon sa vocation, devenir collaborateurs de l'œuvre rédemptrice du Christ, accomplie « dans la pauvreté et la persécution », pour « communiquer aux hommes les fruits du salut » (*Lumen Gentium*, 8).

Il est impossible, on le voit bien, d'entrer dans les « sentiments » du Christ (voir *Philippiens* 2,5), plein de grâce et de vérité (voir *Jean* 1,14), sans faire à chaque instant œuvre de vérité et sans recourir à la grâce du salut. Il est impossible d'entrer dans les sentiments du Christ sans recevoir en partage celui-ci : son amour pour l'Église.

L'engagement du Christ pour le monde inclut son engagement pour l'Église. L'histoire du reniement de Pierre nous révèle que Jésus a les moyens d'assurer la vérité efficace des médiations même si celles-ci sont portées et mises en œuvre par des collaborateurs qui ne sont pas encore pleinement adaptés à leur mission. La médiation de l'Église demeure donc efficace lors même que les conditions de son exercice sont défigurées et entravées par le péché de ses membres. La dimension signifiante du sacrement n'est pas le tout de sa réalité. C'est ce que la théologie catholique appelle d'une part *l'assistance du Saint Esprit* (avec ses multiples manifestations) et d'autre part le *pouvoir d'Ordre*, qui confère à l'action sacramentelle du ministre ordonné son efficacité alors même que le ministre est éloigné, par son péché et son refus de la conversion, de la conformité intérieure

à sa vocation. Mangeant et buvant sa propre condamnation (voir 1 *Colossiens* 11,29), ce ministre ordonné offre quand même la vie aux croyants qui participent à la célébration sacramentelle.

Le drame

Cependant la reconnaissance de la médiation ecclésiale est conditionnée en très grande partie par la crédibilité du témoignage rendu au Christ par ses disciples, autant dire par leur sainteté. Ceci vaut à l'intérieur de l'Église et plus encore peut-être vis-à-vis des personnes qui n'en sont pas membres.

Tout le drame est là. Le service accompli par l'Église est vital pour l'humanité. Totalement adaptée à ce service en raison de son origine et de la présence de l'Esprit Saint agissant en elle en tant qu'Église, elle est aussi largement inadaptée au même service, qui exige essentiellement de ses membres une rectitude de vie en accord avec ce même Esprit Saint.

Si l'Église du Christ est indéfectiblement sainte en raison de son origine, on ne peut en dire autant de ses membres. Dès lors ce défaut de sainteté porte atteinte à la crédibilité du témoignage en son essence même. Lorsque ce défaut de sainteté se manifeste sur le point précis de l'analogie fondamentale, signalée par la lettre aux Éphésiens, entre l'amour d'un homme pour sa femme et l'amour du Christ pour son Église, par la mise en œuvre gravement coupable et déviante de forces constitutives de l'amour humain, en lui-même indivisible, alors l'amour pour l'Église devient presque impossible. Nous assistons aujourd'hui, dans un déferlement médiatique sans précédent, à ce spectacle pathétique et douloureux, qui existe depuis l'origine. Il s'agit sans aucun doute d'une des plus graves crises de l'Église. Cette crise porte très profondément atteinte à sa crédibilité, et donc à sa croissance. Elle semble mettre en cause durablement son avenir comme témoin du Dieu vivant, *qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ait la vie éternelle (Jean 3,16).*

La tentation de Sisyphe

Ce fait est évident. Pour autant valide-t-il la tentation de se détourner de l'Église du Christ, au prétexte qu'elle ne serait plus digne de sa mission, qu'elle ne l'a jamais été, et qu'il est temps qu'elle se dissolve et disparaisse pour laisser enfin advenir l'âge de l'esprit universel ?

Que signifie : «Aimer l'Église» ?

L'appartenance au Christ n'est pas héréditaire ; son développement normal, la sainteté, moins encore. De génération en génération le combat pour la conversion est à mener à nouveau. De rupture culturelle en rupture culturelle, le choc entre le message de l'Église et les appels d'un temps se renouvelle, non seulement d'institution à institution, mais dans la conscience de tout homme, dans celle de tout baptisé. Il semble donc bien que jamais ne soit remportée la victoire définitive et que, aussi haut qu'ait été hissé le flambeau du Christ durant une génération, aussi réelle qu'ait été la transformation des structures culturelles et sociales, tout retombe sans cesse, au plus bas du bas ; tout est à refaire.

Suffirait-il d'un peu de bonne volonté, de quelques liftings comportementaux, d'une sorte de purge des effectifs, pour que tout aille au mieux dans le monde ? Joseph Ratzinger s'est interrogé là-dessus. *C'est vrai, un brin de bonne volonté suffirait : mais hélas ! C'est là le côté tragique de l'humanité, les forces lui manquent justement pour cela. Faut-il alors donner raison à Camus, lorsqu'il prend pour symbole de l'humanité Sisyphe, essayant toujours à nouveau de rouler sa pierre jusqu'au haut de la montagne, pour la voir redescendre ensuite ? La Bible, en ce qui concerne les possibilités de l'homme, est aussi réaliste que Camus, mais elle dépasse son scepticisme*⁶. Poursuivant son analyse l'auteur propose une définition du chrétien. *Être chrétien ne consiste pas à s'acquitter de certaines obligations, et peut-être, pour quelqu'un qui est spécialement parfait, à dépasser même la limite du devoir à assurer. Un chrétien, c'est un homme qui sait que de toute façon il vivra toujours d'abord du don gratuit, un homme dont toute la justice consiste à donner à son tour, comme le mendiant qui, reconnaissant le don reçu, le partage lui-même généreusement avec les autres*⁷. Cette manière de voir met en relief le point central de notre interrogation. Aimer l'Église signifie d'abord **vivre** du don gratuit, **reconnaître** le don reçu, le **partager** soi-même avec les autres. Il faut compléter cette vision par une autre, que l'on trouve quelques pages plus loin. *La condition chrétienne implique que l'on accepte l'impossibilité de l'autarcie et la faiblesse de son être propre*⁸. Or ce don a un visage, celui de Jésus, et un nom, «le Saint».

6. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, 1969, 178-179.

7. *Ibid.*, p. 179.

8. *Ibid.*, p. 247.

**Une « sainteté si peu sainte »,
infiniment consolante**

Nous rêvons tous d'un monde intègre. Mais telle n'est pas la réalité. Dans ce rêve, nous concevons la sainteté comme une immunité par rapport au péché et au mal, sans mélange aucun. Or la sainteté du Christ, source de la sainteté de l'Église, *s'extériorisait précisément sous la forme d'une fréquentation des pécheurs, que Jésus attirait auprès de lui, solidaire avec eux au point de devenir lui-même « péché » [...] Il a assumé le péché, l'a fait sien, et révélé ainsi ce qu'est la véritable « sainteté » : non pas séparation, mais union, non pas jugement, mais amour rédempteur.* Seul Jésus n'a pas besoin de rédemption. Son Église, elle, la mendie sans cesse, et se présente comme un lieu où Jésus fréquente les pécheurs, les transforme en disciples, en fait des témoins. La sainteté de Jésus, à l'œuvre dans ses membres pécheurs, fait de son Église une réalité sainte, donc aimable.

Dans cette sainteté si peu sainte de l'Église, ne voit-on pas se manifester, en face de l'attente humaine de pureté, la véritable sainteté de Dieu, qui est amour, un amour qui ne se tient pas à distance dans une pureté, mais qui se mêle à la boue du monde pour la surmonter? [...]

Quelques lignes plus bas, nous trouvons cette confiance, qui résonne fortement dans notre quête actuelle : *j'avoue que pour moi cette sainteté si peu sainte de l'Église a quelque chose d'infiniment consolant. [...] Qui oserait prétendre n'avoir pas besoin d'être supporté par les autres, d'être porté par eux? Or, comment quelqu'un qui, pour vivre, a besoin d'être supporté par les autres, pourrait-il lui-même se refuser à supporter? [...] La sainteté de l'Église consiste d'abord à supporter, pour ensuite porter; mais lorsque l'on cesse de supporter, l'on cesse également de porter, et l'existence qui n'a plus d'appui, ne peut que sombrer dans le vide⁹.*

Cette sainteté là, qui supporte sans compromission, avec le courage de la patience et la fermeté fraternelle, pour la porter jusqu'à sa pleine stature, l'humanité blessée de ce monde, où qu'elle se trouve, dans l'Église ou non, je l'aime. Un jour peut-être pourrai-je dire en vérité : comme le Christ j'aime l'Église. En attendant c'est comme pécheur, mendiant du don. Celui de l'Amour.

Étienne Michelin, né en 1954, prêtre en 1987, docteur en théologie, enseigne au Studium de Notre Dame de Vie. A notamment publié *Vatican II et le « surnaturel »*, aux éditions du Carmel, 1993.

9. *Ibid.*, p. 246-247.

Antonio SICARI

La vision de l'Église chez saint Jean de la Croix

Pour pouvoir parler d'une *ecclésiologie* de saint Jean de la Croix, il faut commencer par régler leur compte à quelques idées reçues.

Une thèse de doctorat a été consacrée à ce sujet par Miguel A. Cardena: *Saint Jean de la Croix. Une ecclésiologie de l'amour*; thèse soutenue à Ratisbonne en 1978, cautionnée par une préface du cardinal Joseph Ratzinger, dans laquelle celui-ci mentionnait la critique souvent adressée au saint Docteur espagnol: sa *mystique individualiste*, où le *Tu* de l'Église, Épouse du Logos, se réduirait à l'échange personnel exclusif entre l'âme et le Christ.

La préface rappelle aussi de manière explicite le jugement de Karl Rahner, qui ne trouvait «rien de vraiment chrétien» dans la vision de Jean de la Croix, à cause de son peu de sensibilité à l'humanité du Christ. La thèse – à laquelle le cardinal Ratzinger donnait son aval – rappelait en revanche l'importance des *Romances trinitaires* du Docteur carmélitain, trop négligées par les commentateurs, alors que ce sont justement elles qui délimitent le cadre ecclésiologique dans lequel se développe ensuite tout le parcours mystique.

La pensée de Jean de la Croix, en effet, est tout entière contenue entre les *Romances* au début, et la *Llama de amor viva* à la fin (mais déjà annoncée dans le commentaire des dernières strophes du *Cantico Espiritual*).

Dans les neuf *Romances*, qui plongent au plus profond de la contemplation du mystère trinitaire, l'Épouse n'est pas du tout l'âme individuelle, mais bien la création tout entière, que le Père donne au

Fils, et qui est invitée d'emblée à *manger le pain même de Dieu*. Pour Jean de la Croix, l'Épouse, c'est la création ; l'Épouse, c'est l'humanité assumée par le Verbe ; c'est l'humanité entière, qu'Il doit sauver et reconduire au Père en la portant *dans ses bras*. L'ecclésiologie ainsi définie est donc antérieure à la théologie de la création, et même à la sotériologie.

L'Épouse dont il s'agira ensuite dans les grandes œuvres (*Subida del Monte Carmelo, Noche Oscura, Cantico Espiritual, Llama de amor viva*) n'est pas d'abord l'individu chrétien, mais l'âme ecclésiale dans laquelle l'Église se trouve personnifiée au fur et à mesure de son cheminement historique.

D'après le cardinal Ratzinger, et toujours dans la thèse en question, on peut se demander si l'auteur n'a pas excessivement insisté sur l'élément ecclésiologique présent uniquement dans les *Romances*, ce qui laisse quelques doutes sur l'excessive radicalité de la thèse, mais le cardinal reconnaît que son auteur a ainsi ouvert une intéressante perspective herméneutique, nouvelle et certainement féconde.

Pour notre part, nous pensons que cette herméneutique peut s'appuyer non seulement sur les *Romances* trinitaires, mais aussi sur le fait que Jean de la Croix décrit tout le parcours de l'âme qui aspire aux noces spirituelles – en cette vie d'abord, puis dans la plénitude de la Gloire béatifique – comme si elle portait en elle la Destinée de l'Église entière. Pour preuve, nous voyons deux idées-forces continuellement reprises par le saint Docteur :

La première est que ce qui arrive à l'âme individuelle-Épouse qui obéit fidèlement à sa vocation d'amour manifeste le but pour lequel chacune des créatures humaines a été créée, pour lequel la création toute entière a été ecclésiatement et sponsalement pensée.

La seconde est que ce qui arrive à l'âme individuelle-Épouse dans son obéissance, et jusque dans ses faiblesses ou imperfections, manifeste *hic et nunc* le drame de l'Église et influence sa réponse au Christ¹.

1. En voici quelques confirmations explicites, tirées du commentaire du *Cantico Espiritual* « Une miette de cet amour est plus précieuse aux yeux de Dieu, et plus utile à l'Église, que toutes les autres œuvres réunies » (29, 2) ; « Si donc une âme nourrit un peu de cet amour solitaire, on lui ferait un grave tort, et aussi à l'Église, en voulant l'occuper, peu ou prou, à des choses et activités extérieures, quelque importantes qu'elles soient » (29, 3) ; « Le Fils n'a pas seulement prononcé ces mots [*il s'agit de la prière sacerdotale de Jésus*] pour lui-même, qui est la tête, mais pour tout le corps mystique, qui

La vision de l'Église chez saint Jean de la Croix

Il n'est pas rare, dans les moments clefs du *Cantique Spirituel*, de trouver que l'âme-Épouse s'adresse au Christ comme Église-Épouse et parle en son nom, englobant non seulement toute l'Église militante, mais aussi l'Église triomphante.

Exemplaire, à ce titre, est le commentaire de la strophe 30, où l'Épouse amoureuse demande à l'Époux de « tresser ensemble des guirlandes » qu'elle nouera « avec un seul cheveu de son amour ». L'image est empruntée – comme mainte autre – au *Cantique des Cantiques* : « Ce verset s'applique très bien à l'Église et au Christ. L'Église, Son épouse, dit en à s'adressant à Lui : « nous tisserons des guirlandes ». Par guirlandes elle entend toutes les âmes saintes engendrées par le Christ dans l'Église. Chacune de ces âmes est comme une guirlande ornée de fleurs, c'est-à-dire de vertus et de dons, et toutes ensemble elles forment une guirlande pour la tête de leur Époux, le Christ » (30, 7).

Et comment oublier l'incroyable conclusion de la *Cancion* 40 (et dernière) du *Cantique*, où on lit textuellement : « L'épouse présente toutes ces perfections et dispositions de son âme à son Aimé, au Fils de Dieu, avec le désir d'être, par Lui, transportée de l'état de mariage spirituel que Dieu a voulu lui concéder dans l'Église militante, à celui du mariage glorieux de l'Église triomphante. Qu'il plaise au Seigneur Jésus, Très-doux Époux des âmes fidèles, de conduire à ce sublime état tous ceux qui invoquent Son nom. Gloire soit au Père, au Fils et au Saint Esprit, in saecula saeculorum. Amen » (40, 7).

Pour Jean, donc, le plus haut et le plus personnel niveau d'amour sponsal auquel une âme singulière puisse parvenir en cette vie et en l'autre, est précisément « ce sublime état auquel il plaise au Seigneur Jésus, Très-doux Époux des âmes fidèles, de conduire tous ceux qui invoquent Son nom ».

Le plus haut degré de *personnalisation et d'individualisation* mystiques coïncide finalement avec le plus grand commun dénominateur du nom de chrétien.

Nous voudrions ajouter maintenant une réflexion personnelle, élaborée pour asseoir notre propre commentaire du *Cantique*

est l'Église. Celle-ci participera à la même beauté que l'Époux au jour de Son triomphe, quand elle verra Dieu face à face. C'est pour cette raison que l'âme demande ici que l'Époux et elle-même arrivent à se voir dans cette beauté » (36, 5).

Spirituel. Le point de départ est une comparaison détaillée entre Jean de la Croix et Luther, à propos du *Cantique des Cantiques*. Nous sommes convaincu que la principale mission que le Docteur mystique s'est donné est d'apporter une réponse catholique, réussie du point de vue poétique et doctrinal, à l'âpre refus opposé par Luther à tout le patrimoine mystique (lié au *Cantique des Cantiques*). Voici, brièvement exposés, sans prendre le temps de les illustrer ni de les discuter, deux éléments dont nous sommes persuadé :

1. La question de la *sola fides*

«La coordination de ce qu'on appelle les vertus théologiques – foi, espérance et charité, dans l'articulation desquelles on peut voir une véritable formule d'existence chrétienne – est altérée dans son essence même : certitude de foi et certitude d'espérance, jusqu'alors différentes par essence, sont désormais identifiées. Pour le catholique la certitude de foi fait référence à ce que Dieu a fait et dont l'Église témoigne ; la certitude de l'espérance, en revanche, fait référence au salut de la personne singulière et donc du moi propre. Pour Luther, au contraire, c'est précisément ce dernier point qui est central, et sans lequel tout le reste est sans valeur. C'est pourquoi la charité qui – selon le catholique – est la forme intime de la foi, est radicalement distincte du concept de foi, et cela va jusqu'à la formule polémique du *Commentaire de la Lettre aux Galates* : “*Maledicta sit caritas !*”. Le “*sola fides*”, sur lequel Luther a tellement insisté, signifie très exactement que l'on exclut la charité, ou amour, de la question du salut. La charité appartient au domaine des “œuvres”, et devient ainsi “profane”. Si l'on veut, on peut appeler cela personnalisation radicale de l'acte de foi, qui consiste en un exaltant, et à peu près exclusif, face-à-face entre Dieu et l'homme².»

2. RATZINGER J., «Luther et l'unité de l'Église», in *Église, œcuménisme et politique*, Milan, 1987. Le même texte a été publié sous forme d'interview dans l'édition allemande de *Communio* (12, 1983, p. 568-582), dans l'édition anglaise (*Communio* 11, 1984, p. 210-226). En français dans *La Doctrine catholique* (1984, p. 121-128). Ratzinger définissait alors comme une «prétention des Lumières» l'insistance avec laquelle certains experts considèrent «comme de simples malentendus» (*ibid.* p. 103) les violents points d'achoppement sur la base desquels Luther se sépara de l'Église de Rome. Pour cette raison l'auteur fut sévèrement attaqué, mais il sut réagir sans se laisser intimider, et expliquer la réelle portée de l'agression

2. La question de la *sola scriptura*

En 1530-31, Luther compose une *Enarratio in Cantica Canticorum* qui critique violemment, d'entrée de jeu, le fait que le poème ait toujours été considéré comme un « chant nuptial sur l'étreinte de l'Église et du Christ. Ou encore, selon la lecture tropologique, entre l'âme et le Christ ». Luther commente : « De tels interprètes ne conçoivent même pas ce que c'est que Dieu, l'âme fidèle, l'union... Et une telle ignorance est coupable parce qu'ils ne comprennent pas la Parole de Dieu, ni les choses divines. Ils disent que l'Église aime Dieu, que l'âme aime le Christ, et ils ne savent même pas ce qu'ils disent³. » Luther considère donc tout simplement que le *Cantique* est resté mystérieux jusqu'à lui, et que les commentaires auxquels il fait allusion l'ont rendu « encore plus mystérieux ». « De telles interprétations, dites-moi de grâce quel fruit on peut bien retirer ? » demande-t-il dans une belle interrogation rhétorique. Il s'applique ensuite à éclaircir « la véritable et très simple signification de ce Livre : « C'est un Cantique dans lequel Salomon veut célébrer et louer Dieu, et le remercier d'avoir divinement édifié et confirmé son royaume, le remercier aussi pour sa "*politia*" ; et il prie pour la conservation de ce même royaume, en même temps qu'il console les habitants et les citoyens de ce royaume, pour qu'ils gardent courage dans les tentations et les épreuves et qu'ils aient confiance en Dieu⁴. » Il conclut par conséquent : « Mon avis est qu'il s'agit d'un chant de louange à la "*politia*", qui fleurit magnifiquement à l'époque de la paix de Salomon⁵. » Il ne faut pas sous-estimer non plus certaines autres remarques observées dans les *Propos de table* [*Tischreden*], et aussi dans le *De captivitate babilonica* : « J'ai lu Bonaventure, mais il m'a presque rendu fou parce que je brûlais de vivre l'union de Dieu avec mon âme (ce dont on se fait un jeu)⁶ grâce à l'union

de Luther contre la « *caritas* ». Il est intéressant de se rappeler aujourd'hui que c'est précisément à cette question que le cardinal Ratzinger, devenu pape, aura choisi de consacrer sa première Encyclique, balayant ainsi, par l'autorité de son magistère, les velléités de ceux qui trouvent plus intéressante et plus moderne la position luthérienne sur la foi que la position catholique sur la charité.

3. *In Cantica Canticorum brevis sed admodum dilucida enarratio*.
D. Martini Lutheri, p. 589.

4. *Ibid.* p. 586.

5. *Ibid.* p. 591.

6. Parenthèse présente dans le texte.

de l'intellect avec la volonté. Ce sont des esprits purement fantaisistes (...). De la même manière, la théologie mystique de Denys n'est qu'une plaisanterie creuse⁷. » « Denys a écrit beaucoup sur les «noms divins», sur la hiérarchie céleste et ecclésiastique, avec une extraordinaire loquacité, et c'est pour des propos aussi prodigieux, c'est-à-dire pour de telles élucubrations, qu'il a décroché le titre de divin...⁸ » Voici tout l'héritage que Luther retire (ou ne retire pas du tout, pour être plus exact) de la glorieuse tradition patristique et catholique sur le *Cantique* : «poisons», «bavardages», «mirages diaboliques»⁹, c'est en ces termes qu'il définit la grande tradition mystique catholique.

Luther, en somme, semble ne connaître qu'une mystique fondée sur ce qu'il y a de «crucifiant» dans le mystère de l'Incarnation ; mais il censure totalement ce qu'il y a de «glorification» dans ce même mystère, autant que le joyeux développement mystique qui – à partir de la Résurrection – conduit l'homme jusqu'au cœur de la spirale de l'amour trinitaire, dont la vie suprême accueille la créature aimée et aimante¹⁰.

À partir de ces brèves remarques, il nous semble possible d'indiquer un autre aspect, à notre avis original et déterminant, de l'apport ecclésiologique de saint Jean de la Croix.

S'il est vrai, en effet, que durant le premier millénaire et tout le Moyen Age, l'ecclésiologie a, de fait, été exprimée dans les très nombreux commentaires sur le *Cantique des Cantiques*, il faut convenir que le Docteur mystique carmélitain présente le premier cas de *commentaire poétique du Cantique des Cantiques* qui confine aux sommets de l'art poétique, au point de laisser supposer qu'il est pour ainsi dire d'inspiration divine.

En outre, la poésie du *Cantico Espiritual*, autant que son *Commentaire*, sont si intrinsèquement liés à la doctrine trinitaire qu'ils en deviennent proprement ecclésiologiques : l'aspect topologique, ascétique, mystico-individuel n'est autre qu'une sorte d'ecclésiologie traitée, non en procédant par principes et concepts, mais par personifications.

7. *Tischreden*, n. 644.

8. *Tischreden*, n. 2779a.

9. *WA* 39, I, p. 381.

10. À cela il faudrait ajouter, à notre avis, une recherche approfondie et originale sur la réelle consistance de la *foi trinitaire* chez Luther et dans le protestantisme en général.

La vision de l'Église chez saint Jean de la Croix

On pourrait finalement arriver à la conclusion que les plus célèbres traités ascétiques de Jean de la Croix, les plus profonds (la *Subida* et la *Noche*), ne sont pas proprement *ascétiques*, mais qu'ils s'attachent à décrire le statut trinitaire et ecclésial de la personne chrétienne.

*(Traduit de l'italien par Christel Lavigne. Titre original :
La visione della Chiesa in San Giovanni della Croce).*

Antonio Maria Sicari, né en 1943, ordonné prêtre en 1967, appartient à l'ordre des Carmes déchaux. Docteur en théologie, licencié ès sciences bibliques, membre de la rédaction italienne de *Communio*, il a fondé le Mouvement Ecclésial Carmélitain. Publications traduites en français : *Laïcs et conseils évangéliques : Jésus nous a appelés ses amis* (éd. du Carmel, Toulouse 2010); *Une famille sainte : Thérèse de Lisieux et ses parents, Zélie et Louis Martin* (éd. du Carmel, Toulouse, 2010)

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

- Joseph Ratzinger : ***La Communion de Foi :
CROIRE ET CÉLÉBRER***
- Joseph Ratzinger : ***La Communion de Foi :
DISCERNER ET AGIR***
- Claude Dagens : ***PASSION D'ÉGLISE***
- Fiorenzo Facchini : ***LES DÉFIS DE L'ÉVOLUTION :
HARMONIE ENTRE SCIENCE ET FOI***
- Jean-Luc Marion : ***LE CROIRE POUR LE VOIR***
- Jean-Marie Lustiger : ***L'EUROPE À VENIR***
- Stephen Green : ***VALEUR SÛRE
Réflexions sur l'argent et la morale
dans un monde incertain***
- Michel Sales : ***LE CORPS DE L'ÉGLISE
suivi de Pour introduire à la lecture
de La Promesse du cardinal Lustiger***

Cardinal Angelo SCOLA

Croire l'Église¹

« Je crois la sainte Église mais je ne crois pas **en** elle, parce qu'elle n'est pas Dieu mais qu'elle est l'assemblée ou encore la communauté des chrétiens et la demeure de Dieu » (*Credo sanctam ecclesiam, sed non in illam credo quia non Deus sed convocatio vel congregatio christianorum et domus Dei est*)².

C'est par cette formule qu'au Moyen Âge l'évêque Bruno de Würzburg décrivait dans la perspective du Symbole des Apôtres et de manière à la fois synthétique et efficace la nature de l'Église.

Inclure l'Église dans le texte du *Credo* implique évidemment que celle-ci soit pour nous objet de notre foi, mais non dans le sens où Dieu est l'objet de notre foi. « Je crois l'Église mais je ne crois pas en elle » : nous n'adorons pas l'Église, non plus que nous ne la considérons comme le siège indépendant et absolu de la vérité ou comme cause première ou principale de notre salut.

La même profession de foi apparaît comme le meilleur antidote contre la tentation permanente de l'auto-idolâtrie. Cette tentation n'a jamais cessé de menacer la communauté chrétienne même si elle n'est jamais parvenue à entamer sa doctrine. Nous croyons donc en Dieu et nous confessons que l'Église est celle de Dieu et qu'elle est pour Dieu.

1. Introduction au Séminaire d'ecclésiologie organisé le 19 mai 2010 à Venise par la *Revue internationale Communio*.

2. PL 142, 561C.

Dans quel sens alors peut-on dire de l'Église qu'elle est interne à la profession de foi et en même temps qu'elle est objet de la foi chrétienne? Pour répondre à cette question il faut préalablement s'interroger sur le sujet de la profession de foi. Qui est donc ce *je* qui peut affirmer en permanence avec une humble certitude : *je crois en Dieu, je crois en Jésus Christ?*

La réponse ne peut être que : l'Église, épouse du Christ. Mais cela ne signifie nullement qu'il y ait une « chosification » de l'Église, comme si celle-ci pouvait exister indépendamment des fidèles : l'Église vit dans les baptisés ! Quand on parle du *je* de l'Église, on fait référence à la communauté même des croyants qu'engendre la puissance de la Parole et du Sacrement et qu'anime l'Esprit du Christ auquel chacun d'entre nous participe.

En elle se trouve la plénitude et la perfection de la foi reçue de Dieu. Saint Thomas affirme à ce propos : « Confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur³ ». « La confession de foi est transmise par le Symbole, comme venant de la personne de l'Église tout entière, qui est unie par la foi ». C'est l'Église en tant que telle qui est sujet de la foi : elle est celle qui croit, celle qui confesse la Trinité, c'est elle qui La loue, Lui rend grâce et reste dans l'attente du retour du Seigneur. Elle est constituée dans l'unité à l'Esprit du Seigneur, Esprit qui la guide le long de son pèlerinage au cours de l'histoire. En ce sens l'obéissance qui découle de notre foi s'incarne dans notre rapport avec l'Église, qui est à la fois l'Épouse du Seigneur et notre Mère : nous, en tant que membres de son corps, nous participons à sa parfaite obéissance de servante du Seigneur. L'Église, par conséquent, est le sujet qui consent au chrétien de confesser sa foi. On ne peut confesser individuellement sa foi que si l'on appartient au sujet propre à confesser le *Credo*. Le croyant individuel n'est tel que dans la mesure où il fait sienne à chaque fois la foi de l'Église. C'est pour cela que l'Église est présentée en tant que *con-vocatio vel con-gregatio christianorum et domus Dei* comme l'organisme vital qui confesse la Trinité, Jésus-Christ, l'Esprit et la vie éternelle.

Telle est la perspective que je me permets de suggérer pour ouvrir les travaux de ce Séminaire organisé à l'occasion de la rencontre des rédactions de la revue internationale *Communio* qui, cette année, porte sur l'ecclésiologie. L'optique du *Credo Ecclesiam* permet de

3. *Summae Theologiae* II^a- II^a, q.1, a.9, ad tertium.

bien saisir la perspective de notre Séminaire. Presque cinquante ans après l'ouverture du dernier Concile œcuménique on reconnaît désormais explicitement que « l'ecclésiologie de Vatican II naît de la tradition antérieure de l'Église, certes renouvelée et rajeunie par l'œuvre de l'Esprit, mais toujours dans la continuité de la vie antérieure de l'Église ».

Cette affirmation fait référence au discours désormais célèbre de Benoît XVI à la Curie romaine prononcé le 22 décembre 2005 à l'occasion des vœux de Noël⁴. Les interventions et les publications se sont depuis multipliées autour de ce qui a été identifié, de manière globale, comme le binôme rupture/continuité. Certes le discours du pape n'a sans doute pas été l'unique facteur du renouveau de la réflexion sur la réception de Vatican II. Il suffit de penser par exemple à la publication de *l'Histoire du concile Vatican II*, dirigée par Giuseppe Alberigo, et au vaste débat qui a suivi⁵. On peut également signaler d'autres œuvres tout aussi décisives comme le commentaire encyclopédique de tous les textes conciliaires réalisé sous la houlette de Hünerman et d'Hilberath⁶, sans oublier les contributions d'auteurs comme Routhier⁷, Theobald⁸, O'Malley⁹ et d'autres encore.

4. BENOÎT XVI, *Ad romanam curiam ob omina natalicia. Die 22 decembris 2005*, dans les *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53, en particulier 45-52.

5. G. RUGGIERI cite une très longue liste de recensions : « Ricezione ed interpretazioni del Vaticano II, Le ragioni di un dibattito », in *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 381-446. Il n'omet pas de citer ceux qui formulent des objections comme, par exemple, D. Berger (« Wieder die Veteranensentimentalität. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils », *Die Neue Ordnung* 58, 2004, pp. 108-120) et Agostino Marchetto (*Il Concilio Vaticano II: contrappunto alla sua storia, Libreria editrice vaticana, 2007*).

6. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 vol., Bernd Jochen HILBERATH et Peter HÜNERMANN, Freiburg 2004/5.

7. G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

8. Christoph THEOBALD, *La Réception du Concile Vatican II – I. Accéder à la source*, Éd. du Cerf 2010 (t. 1); voir aussi « Mise en perspective », in Ch. Theobald (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, Médiasèvres, Paris 2006*, 3-23.

9. John W. O'MALLEY, s.j., *What Happened at Vatican II*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009 (voir aussi l'ouvrage collectif dirigé par J. W. O'Malley, *Vatican II: Did Anything Happen?*, Continuum, New York, 2007).

Je souhaiterais faire mention du thème de l'Église comme sujet de la foi et cadre de la confession du croyant en partant d'une citation incidente de ce discours de Benoît XVI. Ses propos, si on les lit avec attention, permettent de dépasser le binôme continuité/rupture en introduisant la notion plus appropriée d'*herméneutique de la réforme*. Benoît XVI montre que la thèse de la rupture est insoutenable mais en même temps il est bien loin de proposer une «continuité» facile qui, tout compte fait, ne résisterait pas aux objections d'une critique équilibrée.

«Tout dépend de la juste interprétation que l'on fait du Concile ou plutôt, comme on dit aujourd'hui, de sa juste herméneutique, de la juste clef de lecture et de l'usage que l'on en fait. Les problèmes liés à la réception du Concile sont nés de l'affrontement de deux herméneutiques contraires. L'une a été source de confusion, l'autre de manière silencieuse mais de plus en plus visible a porté du fruit. D'un côté il y a une interprétation que j'appellerais *herméneutique de la discontinuité et de la rupture*; celle-là a souvent obtenu la sympathie des médias et même d'une partie de la théologie moderne. De l'autre on trouve l'*herméneutique de la réforme*, du renouvellement dans la continuité de l'unique sujet-Église que le Seigneur nous a donné; c'est un sujet qui croît et se déploie dans le temps en restant toujours le même, unique sujet du Peuple de Dieu en chemin.»

Ici, comme je le disais, le pape identifie dans l'herméneutique la question-clef de la réflexion sur la réception de Vatican II. Et il le fait en comparant deux herméneutiques contraires.

Cependant la première donnée significative est que, pour citer de telles herméneutiques, il n'a pas recours à une terminologie qui oppose symétriquement «discontinuité-continuité», «rupture-continuité», mais parle d'*herméneutique de la discontinuité et de la rupture* d'une part et d'*herméneutique de la réforme* d'autre part. Nous nous trouvons par conséquent face à une première indication qui empêche d'identifier la proposition du pape avec les *herméneutiques de la continuité* d'une empreinte plus ou moins traditionaliste. La proposition du pape aide à comprendre que la «continuité» ne peut signifier lire et assumer le concile de Vatican II en se contentant de faire du magistère précédent la clef herméneutique définitive.

Mais plus intéressante encore, la définition que fait Benoît XVI de l'*herméneutique de la réforme*. Il la décrit comme «le renouvellement dans la continuité de l'unique sujet-Église que le Seigneur nous a donné; c'est un sujet qui croît et se déploie dans le temps en restant toujours le même, unique sujet du Peuple de Dieu en chemin».

APPARTENIR À L'ÉGLISE ————— *Cardinal Angelo Scola*

Cette définition me semble contenir trois points décisifs pour la réflexion :

– avant tout, il dit de qui on doit affirmer la continuité : *de l'unique sujet-Église* ;

– avec la proposition relative *que le Seigneur nous a donné*, le pape identifie l'origine d'un tel sujet, et par conséquent, la raison d'être de sa permanence dans le temps comme sujet doté d'une identité claire ;

– enfin, il spécifie *qui* est ce sujet : *le Peuple de Dieu en chemin*.

Continuité et renouvellement ne constituent pas une alternative, car nous parlons de l'Église, Peuple de Dieu, sujet dont l'origine provient du dessein salvifique de la Communion trinitaire mais qui est encore en chemin vers sa patrie définitive.

Ces indications ouvrent, me semble-t-il, des perspectives fécondes pour le travail théologique des prochaines années. J'en cite trois :

a) L'élaboration d'une ecclésiologie du sujet-Église, en reprenant l'indication de Balthasar sur *Qui est l'Église ?* Je suis personnellement convaincu que cela exige une approche double de l'ecclésiologie : anthropologique et sacramentelle¹⁰.

b) La *peregrinatio*, et donc toute la dimension historique et eschatologique, comme forme de la vie de l'Église, avec les implications, parfois brûlantes, qui y sont liées.

c) La centralité de la foi : l'Église est le sujet de la foi. De là la nécessaire attention, pour une herméneutique appropriée du corpus doctrinal de Vatican II, au lien existant entre *Dei Verbum* et *Lumen Gentium*.

Ce ne sont là que de simples suggestions pour un travail commun.

*(Traduit de l'italien par Denys Marion.
Titre original : Credo ecclesiam.)*

Le cardinal Angelo Scola, né en 1941, ordonné prêtre en 1970 pour le diocèse de Milan, évêque de Grosseto en 1991, est patriarche de Venise depuis 2002. Il est titulaire de deux doctorats (en philosophie et en théologie) ; parmi ses dernières publications : *Il Mistero Nuziale, 1. Uomo-Donna* ; 2. *Matrimonio-Famiglia*, Lateran University Press, 2005 et 2007, en cours de traduction française pour la collection *Communio*. Il a créé la fondation Oasis, un centre d'études et de recherches sur les relations entre chrétiens et musulmans à travers le monde. Il assure la coordination internationale des différentes éditions de *Communio*.

10. Voir A. SCOLA, *Chi è la chiesa ? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclésiologia*, BTC 130, Queriniana, Brescia, 2007.

Benoît-Dominique de la SOUJEOLE

L'Église, Peuple de Dieu

Le thème biblique du Peuple de Dieu est le grand thème ecclésiologique qui lie fortement l'Ancien au Nouveau Testament. Alors que les deux autres thèmes majeurs, l'Église Corps du Christ et l'Église Temple de l'Esprit, n'interviennent qu'avec le Nouveau Testament – avec, bien sûr, des annonces plus ou moins nettes dans la première Alliance – celui du Peuple de Dieu parcourt explicitement l'ensemble de la Bible. Il est donc d'une singulière richesse, et l'on s'étonne, *a posteriori*, qu'il n'ait été sollicité, dans le renouveau ecclésiologique du XX^e siècle, qu'à partir de la fin des années 1930¹. Consacré par Vatican II, ce thème a connu une fortune très contrastée après le Concile. Minimisé par certains comme trop « protestantisant », exalté par d'autres mais peu théologiquement, il s'est retrouvé suspect².

On a répété à satiété que le chapitre 2 de *Lumen Gentium* consacré au Peuple de Dieu précédait le chapitre 3 concernant la hiérarchie

1. Presqu'au même moment apparaissent trois études décisives et non concertées : Dom ANSCHAIRE VONIER, *Le Peuple de Dieu*, 1^{re} éd. Londres, 1937, trad. fr. Paris, 1947 ; M.-D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940 ; voir à ce sujet, P. NAPIWODZKI, *Eine Ekklesiologie im Werden. Mannes Dominikus Koster und sein Beitrag zum theologischen Verständnis der Kirche*, Freiburg (CH), 2005, en part. p. 46-71 ; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 1^{re} éd. Paris, 1942 ; nouvelle édition, Paris, Éd. du Cerf, 1965.

2. Voir sur cette histoire Y. CONGAR, « Richesse et vérité d'une vision de l'Église comme "Peuple de Dieu" » in *Le concile de Vatican II, son Église Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Théologie historique 71, Paris, 1984, p. 109-122 (en part. p. 110-118).

apostolique, marquant en cela une priorité d'importance. C'est une évidence, si l'on se rappelle que l'intelligence de la finalité gouverne celle des moyens de la servir. Mais on oublie que le chapitre 3 précède à son tour le chapitre 4 qui a pour objet les laïcs et là, l'intelligence des moyens éclaire celle de la fin... En fait, les chapitres de *Lumen Gentium* sont ordonnés deux à deux, et le chapitre 2 se comprend d'abord et surtout par rapport au chapitre 1 qui envisage le *mystère* de l'Église. Ce fut la première raison donnée au Concile pour justifier l'insertion de ce chapitre 2 entre l'exposé sur le mystère ecclésial et celui sur le ministère apostolique : « *L'Église est (ainsi) manifestée en itinérance dans l'histoire, progressant vers sa fin bienheureuse en son statut vraiment historique qui dévoile beaucoup de ses aspects*³. »

Nous avons par conséquent une présentation de l'Église par Vatican II qui fait droit à ce que l'Église est essentiellement et qui ne saurait varier (c'est le mystère de l'Église), et à ce que l'Église devient en parcourant l'histoire du salut jusqu'à son terme eschatologique (c'est le Peuple de Dieu). Nous proposons ici quelques points de repères pour situer théologiquement l'apport très riche de ce thème ecclésiologique.

I. Le Peuple de Dieu d'Israël au christianisme

Le premier numéro du chapitre 2 de *Lumen Gentium* (LG 9) propose une présentation biblique à partir des notions d'élection, de vocation et d'alliance. Ce peuple n'est pas un peuple comme les autres : il doit son existence et sa subsistance à travers toutes les difficultés à une initiative constante de Dieu qui le sépare radicalement des autres et le maintient contre vents et marées, intérieurs comme extérieurs. Il convient cependant de relever un point important : Israël, à ce moment de l'histoire du salut est l'Église : « *De même que le vrai Israël selon la chair qui cheminait dans le désert est déjà appelé Église de Dieu (2 Esdras 13, 1 ; Nombres 20, 4 ; Deutéronome 23, 1s.), de même le nouvel Israël qui s'avance dans le siècle présent (...) est appelé lui aussi l'Église du Christ (Matthieu 16, 18), lui qui l'a acquis par son sang (Actes 20, 28), l'a rempli de son Esprit et pourvu des moyens adaptés pour son unité visible et sociale*⁴ » (LG 9).

3. *Acta synodalia*, vol. III/1, p. 500 (*relatio* du rapporteur Mgr Garrone le 30 octobre 1964).

4. Cette mention est à mettre en relation avec celle que l'on peut lire en *Nostra Aetate* 4 qui parle du salut de l'Église « *mystiquement préfiguré* » par Israël sortant d'Égypte.

Or il faut remarquer : si Israël au temps de la Première Alliance est le mystère de l'Église, ce mystère loge dans une société politique. Le Peuple de Dieu de l'Ancien Testament est *par identité* un peuple au sens politique. Il a plu à Dieu de déposer sa promesse et la richesse de sa grâce dans un peuple qui assume pleinement la réalité sociale commune. De là, on peut voir le sens de l'accomplissement apporté par le Christ affirmant que son royaume n'est pas de ce monde (*Jean* 18, 36) : le nouveau Peuple de Dieu qui doit inclure l'Israël selon la chair (*Éphésiens* 2, 14-16) aura bien une unité visible et sociale, mais il ne s'agira plus d'une société politique. Dès lors l'Église devient Peuple de Dieu sans être ni se confondre avec aucune réalité sociale.

La nouveauté réside d'abord en cela : il n'y a plus identité entre une société politique et le Peuple de Dieu ; le rapport nature-grâce se transforme. Il y a cependant aussi continuité : l'élection, la vocation et l'Alliance initiées en Abraham reçoivent du Christ la plénitude de la révélation et de la grâce : c'est toujours la vérité et la sainteté de Dieu qui s'offrent par et dans cette communauté rassemblée dont les racines juives demeurent vives (*Romains* 11, 17-24).

On possède dès lors deux voies pour scruter le contenu du thème du Peuple de Dieu. En premier lieu, l'approche biblique qui privilégie l'élection, la vocation et l'Alliance, permettant de présenter la citoyenneté chrétienne par les qualités de prophète, de prêtre et de roi. En second lieu, l'approche plus spéculative qui tente de cerner la sociabilité typiquement chrétienne par l'analogie de la société politique. Ces deux voies sont esquissées au n° 9 §1 et §2 de *Lumen Gentium*⁵.

II. La voie biblique ⁶

La ligne de fond de cette approche est dans les idées d'annonce et de préparation : Dieu, à partir d'Abraham constitue un peuple dans et par lequel sa Révélation devient publique, et dont les événements de sa vie vont préparer la venue du Sauveur. Dans tout un ensemble de conditions politiques qui font d'Israël une nation parmi les autres, Dieu dépose sa Parole et déploie son gouvernement. Cette élection qui est la marque d'un choix souverain de Dieu est en vue d'une

5. Sur la voie de l'analogie, voir le témoignage d'Y. CONGAR, principal rédacteur de ce passage de *Lumen Gentium* in *Un Peuple messianique ; salut et libération*, Paris, 1975, p. 77-78 (et la note n° 5).

6. Nous nous permettons de renvoyer pour une plus ample présentation à notre étude *Introduction au mystère de l'Église*, Paris, 2006, p. 208 s.

vocation : préparer les chemins du Sauveur. Il y a là une lente et profonde pédagogie pour laquelle Dieu se lie indéfectiblement à cette communauté sociale qui doit demeurer bien distincte des autres. Les citoyens de ce peuple sont servis par des hommes envoyés par Dieu, les prophètes, les prêtres et les rois, mais au plus profond c'est ce peuple tout entier qui, dans le concert des nations, est investi d'une qualité prophétique, sacerdotale et royale, parce que chacun de ses membres participe à cette vocation par la filiation d'Abraham.

Ce peuple avait vocation à recevoir en lui toutes les nations de la terre (*Isaïe* 45, 14; 65, 17). Dès lors était inscrit dans les « gènes » de cette société civile le dépassement de son cadre proprement politique. On sait ce qu'il en fut. La nécessité prêchée par le Christ d'abandonner l'identité politique fut une difficulté majeure d'Israël dans ses élites. L'hébreu biblique possède deux mots, *'am* et *goyim* pour désigner le peuple élu et les autres peuples. Le grec se prêtait bien à exprimer cette différence théologique : *laos* (le peuple grec civilisé) et *ethnai* (les peuples barbares). Dans le grec du Nouveau Testament *laos* exprime le plus souvent le contenu théologique de *'am* et *ethnai* celui de *goyim*. La prophétie de Caïphe est rapportée de façon très suggestive dans l'Évangile de saint Jean : « *Il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple (laos), plutôt que la nation (ethnos) entière se perde* » (*Jean* 11, 49). Mourir pour le *laos*, c'est la prophétie car Jésus meurt bien pour sauver le Peuple de Dieu ; que l'*ethnos* se perde, c'est l'intégrité politique profane menacée par les Romains. Mais dans l'esprit de Caïphe, il s'agit de préserver la société politique pour que demeure le Peuple élu. Il y a là un enseignement décisif : le fait que le Peuple de Dieu de la Première Alliance était une réalité socio-politique est devenu un obstacle majeur à l'accueil de la Rédemption par les autorités juives. Dès lors ce n'est pas Israël comme tel qui est devenu le nouveau Peuple de Dieu, mais seulement les petits et les pauvres parmi les juifs. Cela aura des conséquences considérables. En particulier, le judéo-christianisme, très vivant aux débuts de l'ère chrétienne, va se trouver bousculé par l'entrée massive des païens et éclaté par la diaspora faisant suite à la prise de Jérusalem en 70 ap. J-C, de sorte que la vive conscience des racines juives du christianisme va se retrouver amoindrie dans l'histoire⁷.

7. Depuis le drame de la *Shoah* la question revient fortement : pourquoi Dieu maintient-il envers et contre tout le Peuple premier élu ? Quel est le sens à donner à ce que dit saint Paul en *Romains* 11, 16 s. sur la racine juive qui porte l'ensemble ? L'Église juive et l'Église chrétienne forment-elles une seule Église ? Nous avons

Quoi qu'il en soit, l'Église devenant chrétienne va d'emblée perdre tout enracinement politique. Le nouveau Peuple de Dieu ne sera plus saisi en relation avec une entité sociale civile. La question se déplacera pour devenir celle de la relation de l'Église et de l'Empire, ou du Royaume ou de l'État.

Si la doctrine biblique du Peuple de Dieu demeure bien assumée en christianisme (élection, vocation, alliance – prophète, prêtre et roi), on note dans la tradition une autre veine qui parcourt les siècles et qui tente de saisir le mystère de l'Église par ce qui sera désormais l'*analogie* de la société civile. Cette veine doit toujours rester conjointe à la veine biblique pour ne pas dégénérer. Ce courant est complexe à appréhender car il ne suit pas un cours toujours très homogène.

III. La voie de l'analogie

Un dossier patristique solide a été rassemblé par le P. Congar⁸; il montre que cette voie n'est pas développée chez les Pères, suggérée parfois mais sans plus. Cependant, surtout dans l'espace latin, la théologie politique va reposer sur une définition de la société civile issue de Cicéron, et le Moyen Âge n'aura aucune peine à prendre là le point de départ de l'analogie ecclésiologique. Un peuple est « *une multitude assemblée en société par le consentement à un même droit et par la communauté d'intérêts*⁹. » Saint Thomas reprendra cette définition pour présenter par analogie le Peuple de Dieu : « *Là où les hommes sont unanimes à professer la loi de Dieu, de façon à servir mutuellement leur bien et à tendre vers Dieu, il y a Peuple de Dieu*¹⁰ ». Cette veine théologique sera féconde mais subira des

évoqué ces questions dans deux études : « Israël et l'Église ; le sens positif d'un compagnonnage actuel » à paraître dans les mélanges offerts en hommage au P. Marcel Dubois (†) sous la direction de Yossef Schwartz et Avital Wohlman, Tel Aviv University ; et « Israël et l'Église ; le sens positif d'un compagnonnage actuel », *Sens* 2010 (Revue de l'*Amitié Judéo-Chrétienne de France*).

8. Y. CONGAR, « L'Église comme Peuple de Dieu », in *Concilium* n° 1 (1965), p. 15-31. Pour le courant augustinien, voir en particulier J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München, 1954 (trad. italienne : *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano, 1971).

9. Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, II, 21, 2, CCSL 47, p. 53. Cette définition est reprise de Cicéron, *De Republica*, I, 25, 42.

10. Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'épître aux Hébreux*, 8, 10 (éd. Marietti 406) ; dans le passage commenté de la *Lettre aux Hébreux*,

infléchissements lourds de conséquences à l'époque moderne. Elle dégènera même, peut-on dire, sous la pression de l'apologétique purement défensive du XIX^e siècle pour donner une ecclésiologie de *l'Ecclesia societas inaequalis, hierarchica, perfecta* relevant plus du droit public ecclésiastique que de la théologie dogmatique proprement dite¹¹. Il est clair que l'introduction du chapitre 2 de *Lumen Gentium* avant celui consacré à la constitution hiérarchique de l'Église a mis un coup de frein que l'on espère définitif à cette veine. Mais il y a eu une autre influence, celle de la sociologie et de la philosophie sociale modernes, influence plus difficile à clarifier, qui rendit l'analogie de la réalité sociale dangereuse. Pour faire bref¹², la réalité politique a été appréhendée de façon dualiste en séparant plus qu'en distinguant la « société », communauté extérieure, juridique, utilitaire et contrainte, de la « communion », communauté intérieure, lieu de l'amour, gratuite et libre. Si l'on part de cette perception pour proposer une analogie ecclésiologique, on est inévitablement conduit, au mieux, à unir occasionnellement et de façon purement extrinsèque ce que l'on appellera la « structure » ecclésiale (en particulier l'autorité apostolique, la prédication et les célébrations sacramentelles qu'elle assure) et la « vie » ecclésiale (la grâce). Cela a pour effet d'éclater l'Église en des réalités distinctes et pour une part antinomiques.

À notre sens, les fondements de l'analogie sociale ne peuvent être dégagés qu'à partir des discernements faits, notamment dans *Gaudium et Spes*, pour donner un point de départ philosophique assuré¹³. En résumé, une société politique est une communauté à laquelle l'homme est naturellement ordonné (GS n° 25) en vue

l'Auteur inspiré cite *Jérémie* 31, 31-34 : « Je mettrai mes lois dans leur cœur, je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. ». Voir également le *Commentaire sur l'épître aux Éphésiens*, 4, 5-6 (éd. Marietti 198-201) où saint Thomas dit explicitement : « ...l'Église est comparable à une Cité... » ; c'est ce passage qui a inspiré la rédaction du deuxième paragraphe du n° 9 de *Lumen Gentium* comme l'a révélé le P. Congar (cf. note précédente n° 5).

11. Cette évolution a été étudiée par Y. CONGAR, « L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité », in *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Unam Sanctam 34, Paris, 1960, p. 77-114.

12. Nous renvoyons pour plus de précisions à la présentation développée que nous avons proposée dans notre livre *Introduction au mystère de l'Église*, op. cit., p. 230-242.

13. *Ibid.* p. 242-244.

d'édifier un bien commun qui est la condition nécessaire et préalable du bien particulier (GS n° 26), par le service d'un gouvernement agissant principalement par des lois (GS n° 74), unie par un *convivium* qui est, en son fond, une amitié (GS n° 24-25). À partir de là, il n'est pas difficile de faire la transposition ecclésiologique : l'Église est une communauté à laquelle tous les hommes sont ordonnés par grâce, en vue d'un bien commun qui est formé des moyens de salut faisant participer à la vie de Dieu en vue de la béatitude (Évangile et sacrements), servie par le ministère apostolique et unie par la charité. Nous sommes ici très proches des sobres mentions de *Lumen Gentium* 9 §2.

IV. Le destin historique du Peuple de Dieu

À partir du numéro 13 de *Lumen Gentium*¹⁴ le Concile développe la destinée universelle du Peuple de Dieu. Il est appelé à recevoir en son sein tous les hommes pour lesquels le Christ est mort. C'est en terme d'*ordination* à l'Église que tous les groupes humains sont situés, à partir des catholiques (n° 14), des chrétiens séparés (n° 15), des non chrétiens et même des athées (n° 16). Est surtout relevé ce que ces diverses situations par rapport au catholicisme ont de positif : la perspective est ouverte, « inclusive ». Le chapitre s'achève sur le n° 17 qui est un rappel du devoir missionnaire de l'Église afin de ne pas laisser penser que *l'a priori* positif concernant les non catholiques rendrait vain le mandat missionnaire reçu du Christ.

Conclusion

L'Église comme Peuple de Dieu est avant tout une réalité de l'histoire. Mais il s'agit de l'*Histoire du salut*, et plus exactement de l'histoire de l'offre divine de rédemption et de la réponse que les hommes lui font. Le passage d'Israël au peuple chrétien, passage du « politique » au « mystique », ou pour reprendre la façon de parler de saint Paul, le passage du « charnel » au « spirituel » est le tournant décisif de cette histoire. La proposition divine, dans le Christ et par son Esprit, devient signifiée par une communauté qui assume une dimension sociologique, mais cet aspect contient bien plus, à savoir

14. Les numéros 10 à 12 développent la vie intime, prophétique et sacerdotale du Peuple de Dieu.

APPARTENIR À L'ÉGLISE ————— B.-D. de la Soujeole

les instruments du salut que sont l'Évangile et les sacrements, et ouvre sur la communauté rassemblée par la grâce qui porte ses fruits de sainteté. Ces trois éléments inséparables forment la dimension plénière du Peuple de Dieu sous l'Alliance nouvelle et éternelle, sa sacramentalité entendue comme à la fois le signe, le moyen et la réalité de grâce. C'est le Royaume des cieux vraiment inauguré sur cette terre qui marche vers son accomplissement eschatologique. On voit dès lors mieux le sens de cet accomplissement : le Peuple de Dieu devenant chrétien, n'est plus seulement une pédagogie divine pour conduire au Royaume, il est ce Royaume semé en ce monde, promis à une moisson finale qui lui donnera toute son extension et toute sa permanente plénitude. C'est ce rapport de croissance et de développement qui forme la vie et le dynamisme le plus intime de la communauté chrétienne. Certes, ce mouvement connaît dans l'histoire des hommes des hauts et des bas, notamment la tentation récurrente de la sécularisation entendue ici comme le désir d'avoir pour l'Église une certaine identité politique. C'est pourquoi le thème du Peuple de Dieu doit être considéré avec l'apport des deux autres thèmes ecclésiologiques majeurs – l'Église Corps du Christ et l'Église Temple de l'Esprit – qui complètent heureusement cette perspective historique par une perspective plus essentielle qui situe l'Église comme un don irrévocable de la miséricorde divine et empêche d'assimiler trop étroitement l'Église à une communauté de type politique.

Le Peuple de Dieu dit tout le réalisme de l'histoire du salut en ce monde, notamment les hauts et les bas de la fidélité des hommes à Dieu ; le Corps du Christ et le Temple de l'Esprit disent tout le réalisme de l'engagement définitif de Dieu pour le salut, son inaltérable fidélité. Le réalisme chrétien est au confluent de ces deux perspectives ; c'est le réalisme de l'espérance.

Né en 1955, le fr. Benoît-Dominique de La Soujeole, religieux dominicain, enseigne la théologie dogmatique (Église et sacrements) à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Il est l'auteur d'une *Introduction au mystère de l'Église*, Parole et Silence, 2006. Membre du Comité de rédaction de la *Revue thomiste* (Toulouse).

Henrique de NORONHA GALVÃO

Le Mystère de l'Église dans la théologie de Joseph Ratzinger

L'ecclésiologie a toujours été associée au parcours théologique de J. Ratzinger depuis sa thèse de doctorat, lorsqu'il répondit à la question posée par le professeur Gottlieb Söhngen de la Faculté de Théologie catholique de Munich, pour un concours d'habitude proposé aux finalistes de la Faculté, et dont le thème était le suivant : « Peuple et maison de Dieu dans la doctrine de l'Église de saint Augustin ». Le meilleur travail recevrait un prix et pourrait être accepté comme thèse de doctorat. En six mois, le jeune Joseph Ratzinger a achevé le travail qui a emporté le prix et qui fut accepté comme dissertation de doctorat.¹

Romano Guardini avait affirmé que, sur le plan de la théologie, le XX^e siècle serait le siècle de l'Église. Ce diagnostic a été confirmé non seulement par la production théologique de ce temps-là mais surtout par les documents du concile Vatican II.

En 1943, Pie XII avait publié l'encyclique *Mystici corporis Christi*. Le Pape désirait encourager la rénovation et l'approfondissement de l'ecclésiologie en soutenant les études qui proposaient une vision de l'Église à la lumière de l'expression de saint Paul « le corps du Christ ». Dans la préface de 1992, à la réimpression de sa dissertation de doctorat le cardinal Ratzinger remarque qu'à l'occasion de la publication de l'encyclique de Pie XII, l'investigation théologique en

1. La thèse a été acceptée par l'Université de Munich durant l'été de 1951 et fut publiée sous le titre : *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre der Kirche*. Réimpression en 1992 par EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien.

Allemagne suivait déjà d'autres chemins, à la recherche de notions qui permettraient une vision de l'Église plus en accord avec la totalité de la révélation biblique en élargissant ainsi les perspectives au-delà de la conception paulinienne du corps du Christ. L'attention des auteurs est alors attirée par l'expression « peuple de Dieu », extensive à l'Ancien et au Nouveau Testament, qui semblait plus appropriée pour désigner l'Église. C'est dans ce contexte que le professeur Söhngen avait proposé le thème du concours centré sur saint Augustin, dans l'espoir de trouver une confirmation patristique de ce que d'autres avaient soutenu d'un point de vue biblique.

C'est fondamentalement sur l'expression « Peuple de Dieu » que Joseph Ratzinger poursuit son investigation ; sa conclusion lui permet de surmonter le dilemme qui semblait jusque-là résulter de la discussion. La désignation de l'Église comme Peuple de Dieu ne s'oppose pas à l'expression paulinienne de Corps du Christ mais la suppose. En effet, dans son sens *littéral* d'un peuple avec une existence politique et historique, l'expression Peuple de Dieu ne désigne que le peuple d'Israël dans l'Ancien Testament. Quand elle est appliquée à l'Église, il s'agit déjà de son sens *allégorique*, à la manière d'autres réalités de l'Ancien Testament qui peuvent être envisagées comme figures et annonces de la nouvelle réalité instituée par Jésus-Christ. Au sens propre, la nouvelle communauté instituée par Jésus-Christ prend le nom de *ekklesia*, le mot grec pour une assemblée convoquée et dans laquelle on peut distinguer deux aspects : l'eschatologique et ce qui concerne le culte. Dans les derniers temps, Dieu convoque de toutes parts ceux qu'il a choisis pour la nouvelle communauté. Le Sinaï comme lieu de rencontre d'Israël avec Dieu est dans l'Ancien Testament la figure originaire d'une telle convocation, où Dieu parle aux hommes et les choisit comme peuple en vertu de son alliance. Ratzinger conclut : « Peuple de Dieu ne désigne pas directement l'Église de Jésus Christ mais le Peuple de Dieu dans la première phase de l'histoire du Salut ; seule une transposition christologique ou, pourrait-on dire aussi, une interprétation pneumatologique lui permet de devenir une référence pour l'Église² ». Transposition christologique et interprétation pneumatologique convergent pour donner à l'Église un type de réalité qui n'est plus sociologique et politique mais sacramentel.

C'est la même compréhension de l'Église que Ratzinger expose dans un article de la deuxième édition du *Lexikon für Theologie und*

2. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre der Kirche*. Préface à la réimpression de 1992, p. XIV.

— *Le Mystère de l'Église dans la théologie de Joseph Ratzinger*

Kirche, (6^e volume) publié en 1961, un an avant le début du concile Vatican II.

Ratzinger y voyait réalisée de trois manières la congrégation eschatologique du nouvel Israël. D'abord en tant qu'*Église universelle* (*Gesamtkirche*), comme nous pouvons le lire, par exemple, dans la *Première Épître aux Corinthiens* 15,9 : « Car je suis le plus petit des Apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé Apôtre parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. » (voir *Galates* 1,13 et *Philippiens* 3,6). Ensuite, l'Église s'accomplit en tant qu'*Église locale*, comme c'est le cas dans la *Première Épître aux Corinthiens* 1,2 : « ... à l'Église de Dieu qui est à Corinthe... » (voir 16,1 et *Galates* 1,2). Finalement, *ekklesia* peut signifier *réunion de culte*, selon d'autres passages comme celui de la *Première Épître aux Corinthiens* 11,18 : « ... Tout d'abord, lorsque vous vous réunissez en Église (*ekklesia*), il y a parmi vous des divisions, me dit-on... » (voir 14,19.28). Ratzinger observe néanmoins que ces trois formes d'Église s'interpénètrent mutuellement de telle sorte que, déclare-t-il, « chaque communauté locale apparaît comme représentation concrète de l'Église dans son ensemble et, pour sa part, la réunion de culte est entendue comme la réalisation concrète de l'être communautaire ecclésial³ ». L'Église peut donc être définie comme « le peuple qui vit du corps du Christ et qui par l'Eucharistie devient elle-même corps du Christ⁴ ». On peut alors conclure qu'il appartient à l'Église d'avoir dans le monde une certaine visibilité. Il s'agit pourtant de la visibilité d'une réalité sacramentelle. Concernant l'Église, Ratzinger résume alors : « Son principe d'unité n'est pas [la communauté de] sang mais la foi (baptême) ; son existence a comme fondement non pas l'affirmation de soi, mais le fait de se livrer soi-même (*agápe*, martyre) en unité avec l'acte de Jésus-Christ se livrant soi-même (Eucharistie)⁵ ».

L'Église est fondamentalement *communio sanctorum*, dans le double sens de communion des biens du Salut (*sancta*) et de communion de ceux qui reçoivent ces biens (*sancti*). De là dérive, pour Ratzinger, le double sens de l'Église soit « comme Mère », dans la mesure où elle procure à tous les fidèles les biens du Salut, soit « comme fraternité », parce que dans l'Église tous sont appelés à former le « nous » qui la constitue.

L'unité de l'Église, rappelle Ratzinger à propos, ne peut être conçue de telle sorte qu'elle exigerait nécessairement une administration

3. *LThK*², vol. 6, col. 175.

4. *Ibid.*, col. 176.

5. *Ibid.*

unique de toute l'Église. Cela signifierait transposer pour l'Église la conception d'un État centralisé, en méconnaissant ce que le nouveau Peuple de Dieu a de propre comme nous en avons fait référence. S'il y a équivalence entre la notion de l'Église et l'idée de communion (communion de la Parole de Dieu et du Corps du Christ), c'est alors comme *communio* – souligne déjà le futur expert du concile – que l'unité de l'Église doit d'abord être conçue. La communion entre toutes les communautés n'aura néanmoins garantie d'authenticité que moyennant la communion avec la *sedes apostolica* de Rome. D'un point de vue formel, on peut dire que Jésus-Christ, en la totalité de son mystère, constitue la raison d'être intrinsèque de l'unité de l'Église, la communion est sa cause efficiente et la primauté du successeur de Pierre sa *conditio sine qua non*.

Étant donné que l'appartenance à l'Église se réalise par le Baptême et par la participation à l'Eucharistie, on doit distinguer entre ceux qui n'ont jamais reçu les sacrements et ceux qui, en les ayant reçus, se sont écartés de la pleine communion de l'Église. Face à ce scandale, Ratzinger souligne, avec vigueur, l'urgence de tout faire pour créer les conditions d'une parfaite unité⁶.

La mission de l'Église toutefois s'étend aussi au-delà de ceux qui sont en imparfaite union avec elle, parce que l'Église se destine à toute l'humanité. Le fondement christologique de cette mission universelle de l'Église se trouve dans le fait que Jésus-Christ a lui-même une mission de re-présentation « pour la multitude » ce qui dans le langage biblique signifie « pour tous ». On doit entendre de cette manière les mots de Jésus dans *Marc* 10,45 : « Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la multitude » ; ou, pendant la dernière cène dans *Marc* 14,24 : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude ». Citant une expression de saint Augustin, Ratzinger observe que l'être le plus profond de l'Église consiste à être avec le Christ le *Christus totus*, tête et membres. S'il appartient à l'essence de la mission du Christ de se mettre à la place de tous les hommes, la mission de l'Église ne peut pas être autre : elle consiste à être à la disposition de tous les hommes (*Stehen für*).

Si l'Église, dans son essence n'est pas pour elle-même mais pour les autres – elle n'est point une grandeur refermée sur elle-même mais ouverte à tous – elle est essentiellement missionnaire. La mission est l'expression de sa dimension « pour les autres » laquelle

6. *Ibid.*, col.180.

— *Le Mystère de l'Église dans la théologie de Joseph Ratzinger*

existait déjà dans le Christ et doit exister aussi nécessairement dans le Christ total, dans l'Église. La nécessité de la mission ne vise pas alors directement, observe Ratzinger, le Salut de chacun des hommes, comme une simple tâche qui doit être accomplie, mais procède du sens essentiel de l'Église qui se traduit dans son ouverture et sa fonction permanente face au monde.

Dans ce service de représentation de toute l'humanité sont inscrites deux dimensions, une intérieure, l'autre extérieure. En elle-même, l'Église est appelée à réaliser continuellement la force intérieure de Salut qui est l'*agápe*, l'amour de charité révélé par Jésus-Christ comme la vraie vie du monde. Cependant, l'Esprit « qui souffle où il veut » (voir *Jean* 3,8) peut aussi agir au-dehors de l'Église. C'est pourquoi il appartient en soi à l'Église d'être la manifestation face au monde de cet amour de charité. La force cachée de la grâce a le pouvoir d'être efficace en quelque endroit, et elle opère effectivement partout. Mais cette action ne peut se limiter aux individus, elle doit être plutôt dressée en signes visibles et publics face au monde et à l'histoire. La présentation publique de ce qui est caché revient à l'Église. Elle est la figure (*Gestalt*) de l'*agápe*, elle est sa présentation publique. Il lui appartient d'être signe, un signe qui est simultanément la source de cette réalité qu'elle signifie. L'Église est ce qu'elle signifie, et signifie ce qu'elle est. L'Église est le signe où sont assumés tous les signes qui la constituent. Plus que dans les *notae ecclesiae* (unité, sainteté, catholicité et apostolicité) Ratzinger voit dans l'Église comme signe, c'est-à-dire chemin de l'invisible vers le visible, sa décisive possibilité d'être connue dans le monde.

Je me suis attardé sur ce texte préconciliaire de Ratzinger parce que, malgré quelques formulations qui dénotent encore des soucis antérieurs au Concile, il contient déjà les grandes lignes de force de l'ecclésiologie de Vatican II.

Il est vrai que le concile a donné un grand relief à la dénomination de l'Église comme peuple de Dieu ; il y consacre tout le second chapitre de *Lumen Gentium*. Mais nous ne pouvons pas oublier que ce chapitre est précédé d'un premier dans lequel l'Église est vue comme mystère, ce qui forme l'encadrement nécessaire de tout ce qui vient ensuite. L'Église y est présentée précisément comme sacrement, comme signe et instrument de l'unité des hommes avec Dieu et entre eux (voir *LG* 1). Les numéros suivants de *Lumen Gentium* (2-4) insèrent l'Église dans le mystère trinitaire de Dieu, en tant que peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit Saint (voir *LG* 17), de telle sorte que l'Église ne peut être comprise comme peuple de Dieu qu'en intime liaison avec les notions de corps du

Christ et de temple de l'Esprit. Ce que Ratzinger affirmait déjà dans sa thèse de doctorat – que ce n'est que par la médiation christologique et pneumatologique que l'analogie de peuple de Dieu peut être attribuée à l'Église – a été clairement retenu par le Concile. D'autres passages conciliaires, notamment dans le décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église le confirment. C'est au fond ce que signifie le fait que l'Église soit ordonnée au Règne de Dieu, en elle déjà présent comme mystère (voir *LG* 3).

L'ecclésiologie que Ratzinger a développée après le Concile dans de nombreuses études est restée identique pour l'essentiel, bien qu'avec divers accents, à sa pensée antérieure. C'est ce qu'on peut vérifier dans le recueil d'articles publié en 1969 avec le titre significatif *Le nouveau peuple de Dieu*,⁷ ainsi que par les textes, écrits pendant quatre décades, qui ont été rassemblés et publiés par ses anciens élèves en 1997, quand il a eu 70 ans. Le titre du livre reprend une expression de lui : *Vom Wiederauffinden der Mitte*⁸. Nous pourrions traduire : « Comment retrouver le centre ». Il s'agit du centre (*Mitte*) de la foi chrétienne, déjà donné en Jésus-Christ mais qu'il faut toujours de nouveau retrouver. En ce qui concerne les textes sur l'ecclésiologie qui y sont publiés nous constatons qu'ils se réfèrent à l'Église en tant que Peuple de Dieu, en tant que Corps du Christ, et en tant que Temple de l'Esprit Saint. Dans l'introduction à cette section du livre, due à l'ancien assistant de Ratzinger, l'actuel professeur émérite de l'Université de Frankfurt, Siegfried Wiedenhofer, nous pouvons lire l'observation suivante : « Ces textes... témoignent... assez bien... de la continuité de la pensée ecclésiologique de Ratzinger. Quand on lit ce qui... est dit sur l'Église comme Corps du Christ, ainsi que les explications sur l'Église comme Peuple de Dieu... et comme Temple de l'Esprit Saint, il devient évident que ces trois caractéristiques fondamentales de l'Église s'interprètent réciproquement et qu'elles articulent mutuellement, d'une manière conséquente, un entendement trinitaire et sacramentel de l'Église (Église en tant que communauté sacramentelle de communication, en communion avec le Dieu Trinitaire) ; ce qui montre aussi comment, en fait, ces mêmes textes ne font que développer d'une manière plus détaillée ce qui a été présenté d'une façon programmatique dans

7. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Theologie*, Düsseldorf: Patmos 1969 ; trad. fr. J. Ratzinger, *Le nouveau Peuple de Dieu*, Paris Aubier-Montaigne 1971.

8. Joseph Cardinal Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*. Texte aus vier Jahrzehnten. Herausgegeben vom Schülerkreis, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1997.

— *Le Mystère de l'Église dans la théologie de Joseph Ratzinger*

l'article sur l'Église de la seconde édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*⁹ ». C'est-à-dire, justement le texte que nous avons déjà analysé.

Il est aussi intéressant d'utiliser une autre œuvre de Ratzinger, résultat d'un cours ouvert à tous les étudiants de l'université durant le semestre de 1967, quand il était professeur à Tübingen, deux ans après la conclusion du Concile. Le livre a été publié en 1968 avec le titre *Einführung in das Christentum*,¹⁰ [*Introduction au Christianisme*] sous la forme d'un commentaire du Symbole des Apôtres selon sa structure trinitaire. Il consacre relativement peu de pages au troisième article : « Je crois en l'Esprit-Saint, à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair et à la vie éternelle. » En soulignant « l'unité intrinsèque des dernières affirmations du Symbole », il rappelle que, dans l'original grec le mot Esprit, *pneuma*, n'a pas d'article défini ce qui dans le langage biblique signifie qu'il ne s'agit pas directement de l'Esprit Saint envisagé à l'intérieur du mystère transcendant du Dieu trine, mais de l'action de ce même Esprit dans l'histoire du Salut. Ceci est en accord avec la façon d'être générale du Symbole des Apôtres qui n'est pas encore le fruit des réflexions théologiques postérieures et des définitions conciliaires du quatrième siècle, comme ce sera le cas du Symbole de Nicée-Constantinople. Ratzinger conclut : « La troisième partie du Symbole [des Apôtres] ne se réfère pas, tout d'abord, à la troisième personne de la divinité, mais à l'Esprit-Saint en tant que Don de Dieu dans l'histoire, accordé à la communauté de ceux qui croient au Christ¹¹. » Ce qui évidemment n'exclut pas l'autre perspective qui considère l'Esprit Saint dans le mystère trinitaire de Dieu, d'autant plus que le Symbole des Apôtres, provenant de la liturgie baptismale de l'Église de Rome dans les premiers siècles, a son origine dans la formule baptismale de *Matthieu* 28,19 : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Ici l'Esprit Saint apparaît avec l'article défini ce qui suppose sa considération à l'intérieur du mystère intime de Dieu. Mais la formulation finale du Symbole des Apôtres reprend

9. *Vom Wiederauffinden der Mitte*, p. 124.

10. Nouvelle édition : *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay*, München : Kösel 2000 ; tr. fr. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, nouvelle édition 2005.

11. *Einführung*, p. 275.

APPARTENIR À L'ÉGLISE ————— H. de Noronha Galvão

une vision économique dans laquelle, si l'Esprit Saint est envisagé à l'œuvre dans l'Église, l'Église elle-même est vue comme l'œuvre de l'Esprit. Cela permet à Ratzinger de développer une ecclésiologie pneumatologique selon laquelle l'Esprit Saint est la source de vie de l'Église, dans la continuité de sa première ébauche ecclésiologique de 1961 et comme l'enseignera le concile Vatican II (voir *LG* 4; *AA* 19). Dans l'*Introduction au Christianisme*, cette pensée est précisée dans l'affirmation que la doctrine sur l'Église doit avoir son point de départ dans la doctrine de l'Esprit Saint et de ses dons et s'orienter vers une vision de l'histoire de Dieu avec les hommes, à partir de l'événement de Jésus Christ dans sa fonction de Salut en faveur de tous les hommes.

Tout au long des années, au centre de la pensée ecclésiologique de Joseph Ratzinger s'est maintenue l'affirmation de l'Église comme mystère, avant toute considération phénoménologique et sociologique. Au plus profond d'elle-même, l'Église est le sacrement, la manifestation efficace du dessein salvifique de Dieu le Père, réalisé par son Fils Jésus Christ dans l'Esprit Saint et actualisée par la célébration de l'Eucharistie. Dans l'Église se manifeste la communion de tous ceux qui, dans le Fils, deviennent fils de Dieu, en appelant constamment à l'union de tous les hommes avec Dieu ainsi qu'entre eux.

(Traduit du portugais par l'auteur.

Titre original : O mistério da Igreja na teologia de Joseph Ratzinger)

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO, né en 1937 à Lisbonne (Portugal). Il a été ordonné prêtre dans le Patriarcat de Lisbonne en 1960. Doctorat en Théologie Dogmatique à l'Université de Regensburg (Allemagne), sous la direction de Joseph Ratzinger, avec la thèse *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1981). Aujourd'hui, il est professeur émérite de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique Portugaise et Directeur de l'édition portugaise de la *Revista Internacional Católica Communio*.

Erio CASTELLUCCI

L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II

Pour désigner de manière synthétique la vision de l'Église proposée par le dernier Concile, l'ecclésiologie a pris l'habitude d'adopter la formule « ecclésiologie de communion ». La catégorie de « communion » est effectivement centrale à Vatican II, et elle résume bien le nœud de sa vision ecclésiologique : il est facile de montrer comment Vatican II se rapproche de l'ecclésiologie néo-testamentaire et patristique de la *communio*, qui a guidé l'enseignement conciliaire pour formuler l'articulation entre Église universelle et Églises locales, le statut du peuple de Dieu et son rapport avec la hiérarchie, les liens qui existent entre la collégialité épiscopale et le primat romain, ainsi que dans le dialogue œcuménique.

Or, il y a au moins trois points à préciser pour pouvoir articuler davantage le contenu de cette « communion », et surtout le lier à la « mission » : a) le concept de *communio* ne remplace pas celui de *société*, mais il le complète et en révèle les racines ; b) la communion ecclésiale ne s'épuise pas dans l'harmonie horizontale entre les chrétiens, mais elle se comprend à la lumière de l'Église *mystère* ; c) le centre de l'ecclésiologie de Vatican II n'est pas simplement la communion, mais la communion *missionnaire*.

A. Le concept de communion ne remplace pas celui de société, mais il le complète et en révèle les racines

Nous disposons aujourd'hui de deux grandes herméneutiques de Vatican II, qui sont parfois désignées par des binômes

d'opposition tels que « modèle évangéliste ou ritualiste », « paradigme démocratique ou autocratique », « Église charismatique ou institutionnelle », « ligne progressiste ou conservatrice », etc¹. En fait, ces deux systèmes herméneutiques, fondés respectivement sur les idées de continuité et de discontinuité, sont nés immédiatement après la conclusion des assises conciliaires et revendiquent l'un et l'autre le patronage de noms célèbres². En ce qui concerne précisément le thème de la « communion » à Vatican II, on peut considérer comme pratiquement « typiques » des deux lignes les recherches approfondies d'A. Acerbi d'un côté³, et de G. Ghirlanda de l'autre⁴.

Acerbi considère que les visions ecclésiologiques de la société et de la communion ont été juxtaposées par le Concile, la seconde l'ayant progressivement emporté sur la première, sans toutefois parvenir à s'en défaire entièrement ; d'après lui, l'« esprit » du Concile serait celui de la communion, mais sa « lettre » contiendrait encore de nombreux vestiges de celui de la société ; il y aurait un grand effort à faire pour dépasser la lettre du Concile à travers ses textes eux-mêmes⁵. Ghirlanda refuse d'opposer un principe de communion à un principe hiérarchico-sociétaire, chacune des deux dimensions étant irréductible à l'autre, et pense que leur coexistence constitue pour l'Église une dialectique féconde, qui s'exprime par l'important concept conciliaire de « communion hiérarchique⁶ ».

1. Voir par exemple W. REDMOND, « Polarization in the Catholic Church », dans *New Blackfriars* 79 (1998), pp. 187-196.

2. L'herméneutique de la discontinuité peut se réclamer des travaux d'A. Acerbi, G. Alberigo, A. Melloni, E. Schillebeeckx, R.P. Mc Brien et G. Lindbeck ; celle de la continuité renvoie aux noms de J. Ratzinger, H.J. Pottmeyer, Ghirlanda et, comme nous le verrons d'ici peu, de Benoît XVI.

3. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, EDB, Bologne 1975 [Antonio Acerbi (1935-2004) enseignait l'histoire du christianisme à l'Université catholique de Milan (Brescia)]

4. G. GHIRLANDA, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula nella "Lumen Gentium"*, Pontificia Università Gregoriana, Rome 1980 [Gianfranco Ghirlanda, s.j. (né en 1942), fut de 2004 à 2010 le recteur de l'Université grégorienne (Rome)].

5. C'est en ce sens qu'il souhaite pouvoir dépasser *LG* à travers *LG* (voir A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, *op. cit.*, p. 553).

6. La position de Ghirlanda est soutenue et argumentée par B.-D. DE LA SOUJEOLE, dans « L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican », *art. cit.*, pp. 240-243 et 258. Voir aussi

————— *L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II*

Benoît XVI a clairement mis en lumière les deux herméneutiques – qu'il a définies comme étant « celle de la discontinuité et de la rupture » et « celle de la réforme, du renouvellement et de la continuité » – dans l'important *Discours à la Curie romaine* du 22 décembre 2005⁷, où il a nettement pris position en faveur de la seconde. Il est utile de rappeler les passages qui renvoient de plus près à notre sujet.

La première herméneutique, qui a pu se prévaloir d'une plus grande sympathie de la part des *mass-media*, « risque de finir par une rupture entre Église pré-conciliaire et Église post-conciliaire. Celle-ci affirme que les textes du Concile comme tels ne seraient pas encore la véritable expression de l'esprit du Concile. Ils seraient le résultat de compromis dans lesquels, pour atteindre l'unanimité, on a dû encore emporter avec soi et reconfirmer beaucoup de vieilles choses désormais inutiles. Ce n'est cependant pas dans ces compromis que se révélerait le véritable esprit du Concile, mais dans les élans vers la nouveauté qui apparaissent derrière les textes : seuls ces élans représenteraient le véritable esprit du Concile, et c'est à partir d'eux et conformément à eux qu'il faudrait aller de l'avant (...). En un mot, il faudrait non pas suivre les textes du Concile, mais son esprit ».

L'autre herméneutique ne nie nullement que, dans les grands thèmes traités par le Concile, « pouvait ressortir une certaine forme de discontinuité et que, dans un certain sens, s'était effectivement manifestée une discontinuité dans laquelle, pourtant, une fois établies les diverses distinctions entre les situations historiques concrètes et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée – un fait qui peut échapper facilement au premier abord. C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme ».

L'ecclésiologie de communion a-t-elle donc remplacé ou complété l'ecclésiologie de société ? Elle l'a sans aucun doute complétée. Pour Vatican II, il continue à être vrai que l'Église est une *société*, mais

la présentation des deux herméneutiques dans E. BUENO, « *Eclesiología* », *Burgense* 24 (1993), pp. 216-218.

7. Voir BENOÎT XVI, *Discours à la Curie romaine Le ermeneutiche del Vaticano II*, du 22 décembre 2005, dans *Il Regno documenti* 1/2006, pp. 5-10. Le discours n'étant pas divisé en paragraphes, nous le citerons en bloc, sans numérotation : les renvois sont d'ailleurs faciles à repérer dans les quelques pages de l'édition de *Il Regno documenti*.

cet aspect est vu dans la perspective de la « communion », complété et intégré par elle. En effet, la dimension de société comme celle de la communion ou du communautaire sont bien attestées dans les documents conciliaires.

Dans les textes de Vatican II, il existe une quinzaine de références significatives du *vocabulaire de la société*⁸. Un commentateur de *Lumen Gentium* 9 (LG 9) remarque finement : « Dès que les pères veulent rendre compte de ce qui constitue la nouveauté (et donc la discontinuité) du nouveau peuple par rapport à l'ancien, ils en appellent au concept de société qu'ils développent sobrement sans le nommer. On voit bien que Vatican II n'a pas peur de reprendre la notion traditionnelle de société pour l'appliquer à l'Église⁹. »

Le *vocabulaire de la communion* et du *communautaire* apparaît une centaine de fois, lié à la communion spirituelle (LG 4.7.13, *Unitatis Redintegratio* 2, LG 15, etc.), à la communion juridique ou « ecclésiastique » (voir LG 13, UR 13 et 19), à la communion sacramentelle (voir UR 22, *Gaudium et Spes* 38, *Ad Gentes* 39, etc.) dans la confession de foi (LG 13, UR 14), ou encore à la communion hiérarchique¹⁰, horizontale (communion dans le sacerdoce, conciles, synodes, conférences épiscopales) ou verticale (prêtres avec l'évêque, évêques avec le Pape).

Si l'on veut interpréter fidèlement Vatican II, tous ces aspects doivent être lus ensemble : il en résulte que la dimension de société est une partie *essentielle* et non accessoire de la communion telle que le Concile a voulu la définir ; c'est une communion qui ne repose pas simplement sur l'harmonie horizontale entre les composantes de l'Église, mais sur l'action trinitaire, christologique et sacramentelle dans la vie de l'Église elle-même. Une telle communion s'enracine dans la dimension mystérique et sacramentelle. Nous sommes ainsi parvenus à la deuxième précision.

8. Voir surtout LG 8, 9, 14, 20, 23 et 27 ; GS 42 et 44 ; UR 1.

9. B.-D. DE LA SOUJEOLE, « L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican », dans *Revue Thomiste* 91 (1991), p. 239.

10. Cette expression revient à onze reprises : voir surtout la *Nota explicativa praevia*, LG 21 et 22, *Christus Dominus* 4 et 5, *Presbyterorum Ordinis* 7 et 15.

B. La communion ecclésiale ne s'épuise pas dans l'harmonie horizontale entre les chrétiens, mais elle se comprend à la lumière de l'Église comme mystère

Ce qu'on appelle l'ecclésiologie de la société visible, née de la réaction de la Contre-Réforme face à la revendication protestante de non-visibilité, enrichie au XIX^e siècle par le thème de la *societas perfecta, inaequalis, hierarchica*, avait déjà été réajustée et complétée dans *Mystici Corporis* par la conception théologiquement plus riche du « corps mystique du Christ », ce qui remettait au premier plan la présence actuelle et vivifiante du Seigneur dans l'Église. Vatican II opéra, à son tour, un autre réajustement et un nouvel enrichissement, en étendant les racines théologiques de l'Église à toute l'histoire du salut. Pour le dernier Concile, l'Église n'est ni une simple société ni même seulement le corps mystique du Christ, mais c'est le fruit de l'œuvre de la Trinité, depuis la création jusqu'à l'eschaton (voir LG 2-4); ainsi que l'affirme LG 4 en citant saint Cyprien, l'Église est « un peuple rassemblé par l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint ».

La dimension coextensive de l'Église à l'histoire du salut par la Trinité peut s'exprimer à l'aide des concepts de *mystère* et de *sacrement*. Le premier, qui constitue le titre de tout le chapitre I de LG, souligne la nature exceptionnelle de l'Église, qui ne peut nullement être regardée comme une simple agrégat humain ni même réduite à quelques pages de son histoire; le second concept, déjà forgé dans le premier paragraphe de la Constitution, met en relief la présence conjointe et essentielle de l'humain et du divin, de l'historique et du transcendant, dans l'Église (voir LG 8); c'est pourquoi, dans la réflexion conciliaire, l'Église n'est ni un esprit qui survole l'histoire et la regarde d'en haut ni, inversement, une simple société humaine qui ne se distingue des autres que par le fait qu'elle s'inspire du Christ. La sacramentalité de l'Église est continuellement alimentée et nourrie par l'Eucharistie, que LG 11 considère – en tirant spécialement profit des réflexions de Lubac et d'Afanassiev – comme le sacrement qui « fait » l'Église et non pas seulement comme un sacrement « célébré » par l'Église.

La communion ecclésiale, loin de se réduire à une harmonie psycho-affective (qui est plutôt l'une de ses expressions possibles), est l'enracinement des baptisés dans l'œuvre trinitaire de rassemblement de l'Église, peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit. C'est d'abord l'adhésion à l'unique foi par la proclamation de la parole de Dieu – l'Écriture rendue vivante dans la Tradition – qui représente la racine de la communion ecclésiale (voir *Dei Verbum*).

Ce sont ensuite les sacrements, et particulièrement l'eucharistie, qui renouvellent, nourrissent et reconstituent la communion dans l'Église (voir *Sacrosanctum Concilium* et *LG* 11). Ce sont enfin les dons de l'Esprit qui rendent les chrétiens capables de construire une Église qui ne soit ni une anarchie ni un bloc monolithique, mais une unité dans la diversité; c'est pourquoi la communion ecclésiale est *hierarchica communio*. L'absorption de la catégorie de « communion » par les simples faits d'« être d'accord » et de « s'aimer bien » – toutes choses fort utiles, certes – a réduit la richesse théologique de l'ecclésiologie de communion telle qu'elle avait été élaborée par le dernier Concile, et elle a favorisé une pratique chrétienne parfois trop « intimiste », au risque de mettre en sourdine l'autre grande dimension de l'Église dans la réflexion conciliaire : la mission.

C. Le centre de l'ecclésiologie de Vatican II n'est pas simplement la communion, mais la communion missionnaire

Vatican II a sans aucun doute mis en place une ecclésiologie missionnaire, en dépassant avec détermination deux grandes réductions héritées des siècles précédents. Une première réduction consistait à faire absorber la mission par les missions : seuls certains – qui partaient vers des pays lointains pour annoncer l'Évangile « ad gentes » – étaient appelés « missionnaires » ; une seconde réduction résidait dans la conviction que l'esprit missionnaire ne constituait qu'un moment épisodique et passager de la vie de l'Église, un moment qui s'achèverait dès que tout le monde serait devenu chrétien.

Vatican II dépasse ces deux réductions, en mettant en évidence la nature missionnaire de l'Église, fondée sur les missions trinitaires elles-mêmes¹¹, et en montrant bien comment, par conséquent, toute l'Église est missionnaire, projetée pour toujours en dehors d'elle, vers le monde ; c'est le cadre général fourni par *LG* 2-4 et *AG* 2-4, qui se résume à cette affirmation : « Par nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père » (*AG* 2).

C'est précisément le dernier Concile qui montra que la mission n'est pas simplement une des activités de l'Église, mais un élément

11. Voir L. SARTORI, « Trinità e missione nel Concilio Vaticano II », dans *Ad Gentes* 1 (1997), pp. 17-34.

————— *L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II*

de sa nature même. S'il nous fallait indiquer ce qui, de la communion ou de la mission, constitue effectivement la « nouveauté » du Concile, nous devrions choisir la mission : en effet, bien que reposant sur des fondements différents, l'idée de communion structurait déjà l'ecclésiologie de *Mystici Corporis*¹² et pouvait même apparaître aussi dans celles de la « corporéité » et de la société ; ce qui, en revanche, restait en sourdine dans ces ecclésiologies, c'était précisément la conscience d'une Église *essentiellement* et *entièrement* missionnaire, existant pour les hommes et non pour elle-même.

Sans nier l'importance de la *communio* dans l'ecclésiologie conciliaire, on pourrait donc de manière tout aussi pertinente repérer dans l'idée de *mission* un axe porteur autour duquel tourne cette ecclésiologie¹³. Non que les deux dimensions soient opposées : l'une n'aurait pas de sens sans l'autre, car la communion sans la mission se replierait dans l'intimisme, et la mission sans la communion se dissiperait dans l'activisme. Si le *mystère* de la convocation trinitaire est à l'origine de l'Église, la *communio* et la *mission* trinitaires sont les deux modalités historiques, inséparables, à travers lesquelles le mystère se déploie dans l'histoire.

Plus que le « centre » de l'ecclésiologie, la communion est donc l'un des deux foyers de l'ellipse, puisqu'elle partage avec la mission la qualité d'axe porteur de l'Église. Ce n'est pas un hasard si les deux foyers qui polarisent bien vite l'attention du Concile – *Ecclesia ad intra* et *Ecclesia ad extra* – répondent à l'unique grand désir de porter le Christ aux hommes de notre temps.

Jean Paul II a précisé le rapport qui existe entre les deux aspects grâce à une formule particulièrement heureuse : « La communion

12. Il est révélateur que le livre de J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris, 1962, parte précisément d'une analyse de *Mystici Corporis* (voir pp. 11-33), en la considérant comme une pierre milliaire pour l'ecclésiologie de communion.

13. Ces dernières années ont vu se multiplier les critiques d'un modèle ecclésiologique « de communion » insuffisamment concerné par la mission : il est défini comme « trop centré sur lui-même, intéressé qu'il est par la liturgie et l'auto-réalisation de l'Église, négligeant la relation de l'Église avec le monde, tant comme création que comme communauté et culture » (E. SKUBLICS, « Communion Ecclesiology and the World: The Church as *Sacramentum Mundi* », dans *One in Christ* 34 (1998), p. 125) ; N. ORMEROD préfère aussi adopter comme « principe organisateur » de l'ecclésiologie non la communion, mais la mission (voir « The Structure of a Systematic Ecclesiology », dans *Theological Studies* 63 (2002), p. 27).

avec Jésus, d'où dérive la communion des chrétiens entre eux, est absolument indispensable pour porter du fruit : "En dehors de moi, vous ne pouvez rien faire" (*Jean* 15, 5). Et la communion avec les autres est le fruit le plus beau que les sarments peuvent donner : c'est, en effet, un don du Christ et de son Esprit. Or, *la communion engendre la communion*, et se présente essentiellement comme *communion missionnaire*. Jésus, en effet, dit à ses disciples : "Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; c'est moi qui vous ai choisis ; c'est moi qui vous ai choisis et établis afin que vous alliez, que vous donniez du fruit et que votre fruit demeure" (*Jean* 15, 16). La communion et la mission sont profondément unies entre elles, elles se compénètrent et s'impliquent mutuellement, au point que *la communion représente la source et tout à la fois le fruit de la mission : la communion est missionnaire et la mission est pour la communion*¹⁴. » Pour la réflexion conciliaire, en définitive, l'Église est un *mystère de communion missionnaire*, et il revient à l'ecclésiologie de rechercher un bon dosage entre ces dimensions. Il faut probablement imputer à une insistance excessive sur la communion, insuffisamment complétée par la mission, ce recentrement *communautaire*, parfois présent dans la pratique chrétienne, qui risque d'épuiser les potentialités de la foi dans l'expérience du « groupe », en frôlant l'auto-référentialité¹⁵.

(Traduit de l'italien par Patrick Descourtieux. Titre original :
L'ecclésiologia di comunione al Concilio Vaticano II)

Erio Castellucci, né en 1960 prêtre du diocèse de Forli-Bertinoro, est docteur en théologie de l'Université Grégorienne (Rome) ; il a enseigné la théologie dogmatique à la Faculté de théologie d'Émilie-Romagne (Bologne) dont il fut le Président de 2005 à 2009. Aujourd'hui il enseigne à l'Institut Supérieure de Sciences Religieuses "Saint Apollinaire". Publications récentes : *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008 ; *Annunciare Cristo alle genti. La missione dei cristiani nell'orizzonte del dialogo tra le religioni*, EDB, Bologna 2008 ; *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella, Assisi 2010.

14. JEAN PAUL II, Exhortation post-synodale *Christifideles Laici* n. 32. Pour approfondir ces perspectives, voir les réflexions de J. ESQUERDA-BIFET, « Renovación evangélica de la Iglesia, camino de comunión y misión », dans F. CHICA, S. PANIZZOLO et H. WAGNER (éd.), *Ecclesia Tertii Millenni Advenientis, Omaggio al p. Angel Antón s.j. nel suo 70° compleanno*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 391-410.

15. A. CORTÉS SORIANO, « Fundamentos para una teología de la comunidad cristiana », dans F. CHICA, S. PANIZZOLO et H. WAGNER (éd.), *Ecclesia Tertii Millenni Advenientis*, art. cit. pp. 98-99.

Hans-Ulrich WEIDEMANN

L'Église constituée de juifs et de païens

Remarques sur la parution des manuscrits de Peterson
sur l'Église

Dans l'article nécrologique consacré à Peterson, Heinrich Schlier émettait l'hypothèse que la plupart de son œuvre se trouvait « dans ses manuscrits » tandis que son œuvre publié tenait dans un mouchoir de poche¹. La publication par Barbara Nichtweiß des manuscrits trouvés dans les œuvres posthumes de Turin a confirmé cette hypothèse, et la quantité des œuvres posthumes publiées est même devenue plusieurs fois supérieure à l'œuvre déjà publié. Pour la première fois, l'œuvre de Peterson est accessible dans son ensemble. La dernière publication en est le petit volume intitulé *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* [Études sur le concept d'Église dans le christianisme primitif] paru à l'occasion de son 120^e anniversaire, du 50^e anniversaire de sa mort, et du 80^e anniversaire de sa conversion au catholicisme et publié en 2010 en volume séparé dans la collection : « Oeuvres choisies » éditée par Barbara Nichtweiß².

1. Heinrich SCHLIER, *Erik Peterson*, (1960) dans *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, Freiburg, 1980 p. 265 à 269. Erik Peterson (1890-1960) est un universitaire allemand, converti au catholicisme en 1930, professeur à l'Université de Bonn ; sa conversion, puis son opposition au nazisme, le font résider à Rome où il enseigna la patristique et l'histoire des origines chrétiennes. Ses *Oeuvres choisies* ont été publiées en douze volumes : Barbara Nichtweiß (Hrsg.) : *Erik Peterson : Ausgewählte Schriften*. Echter, Würzburg. On trouve une bibliographie des traductions françaises sur le site du diocèse de Mayence : <http://www.bistummainz.de/sonderseiten/epeter/Bibliographie/bibli-franz.html>. Relevons *Le mystère des juifs et des gentils dans l'Église*, suivi d'un *essai sur l'Apocalypse*, préface par Jacques Maritain, Paris, 1935 (éd. 1933 en allemand).

2. Erik PETERSON *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (édité par B. Nichtweiß et H-U. Weidemann) Würzburg 2010. Les citations de ce livre

On trouve dans ce volume les parties déjà rédigées d'un important manuscrit, intitulé «l'Église composée de juifs et de païens». La plus grande partie de ces notes de cours est datée des années 1926-1928, lorsqu'il était encore professeur d'histoire de l'Église et du Nouveau Testament à Bonn, avant d'entrer dans l'Église catholique. Il s'agit sans doute de notes préparatoires à un livre sur l'Église, qu'il n'a pas pu terminer pour diverses raisons. On y trouve aussi un autre texte non publié : «Sur la constitution de l'Église» par lequel Peterson introduisit son cours sur la constitution de l'Église primitive au semestre d'été 1928, et deux textes ecclésiologiques : *l'Église*, série de thèses publiée en 1928, ainsi que l'introduction au *Livre des anges* publié en 1935. Tous deux ont été republiés en 1951 dans les *Traité théologiques*.

La première publication du manuscrit sur «l'*Ekklesia*» – dont les idées fondamentales se retrouvent bien sûr dans des textes publiés par Peterson – peut aider à penser à nouveaux frais le rapport difficile entre dogme et histoire au moyen de thèses ciblées et formulées de manière pointue. Peterson présente son programme comme suit : puisque dogme et histoire sont deux concepts qui se recoupent, l'historien ne peut se passer de la dogmatique (*Ekkk.* p. 90). La manière dont, chez lui, le travail historique de détail va de pair avec l'approfondissement conceptuel et systématique est proprement fascinant. Dans le cas du concept d'Église, on a affaire à un thème central dont l'importance persistante ne concerne pas seulement la théologie en elle-même. Il concerne aussi toutes les questions «classiques» concernant la constitution de l'Église, et plus récemment celles, plus incisives, portant sur la pertinence de la question des origines juives de l'Église, de sa constitution comme Église composée de juifs et de païens, de sa séparation d'avec le peuple d'Israël ne croyant pas au Christ, ainsi que de sa dépendance vis-à-vis de Lui – et ce non seulement d'un point de vue historique et exégétique, mais aussi ecclésiologique et dogmatique.

1. L'Ecclesia : une assemblée de droit public

Pourquoi les premiers croyants chrétiens se nomment-ils «Ecclesia» et presque jamais «Synagogue»? C'est le point de départ de la réflexion de Peterson. Pour lui, et autrement que pour d'autres chercheurs plus tardifs, la

seront indiquées par le terme *Ekkk* suivi du numéro de la page. Autres citations : *KJH*: *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933) dans *Theologische Traktate* (Würzburg 1994); *Röm*: *Der Brief an die Römer*, Würzburg 1997 édité par B. Nichtweiß; *1Kor*: *Der erste brief an die Korinther und Paulus – Studien* (édité par H-U weidemann) Würzburg 2006; *HTh*: *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* Göttingen 1926. *Präskr*: «Das Präskriptum des 1. Clemens-Briefes» (1950), in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 129-136. *KJH II*: *Die Kirche aus Juden und Heiden II* (1935), in: *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (AS 2), Würzburg 2¹995.

L'Église constituée de juifs et de païens

raison de l'emploi privilégié du mot *ekklesia* par rapport à celui de *synagoge* ne vient pas du langage de la Septante, mais du terme *ekklesia*, d'origine grecque et profane, encore présent au premier siècle après J.- C. et mis à la disposition de la Septante. En se nommant *ekklesia* et non *synagoge*, les premiers juifs croyant au Christ adoptent – tout du moins dans le domaine de la langue grecque – un terme politique et de droit public.

Dans la Grèce classique comme dans la civilisation hellénistique l'*ekklesia* est d'abord l'expression technique qui « désigne un événement politique qui se répète³ », c'est-à-dire la réunion plénière du *demos* d'une cité (*polis*), constituée d'hommes libres, habilités à voter, à ester en justice, et à porter les armes. Ces *ekklesiai* se réunissaient régulièrement pour délibérer sur des modifications de la loi, pour l'élection de magistrats, pour discuter et décider de questions importantes, mais aussi pour poser des actes juridiques. Ils pouvaient aussi être appelés dans des circonstances particulières. Et ces *ekklesiai* ont persisté, avec un droit de vote limité, au temps des empires hellénistique et romain, alors que les cités avaient pratiquement perdu leur souveraineté. Mais la participation du peuple se limitait en fait à exprimer une *postulatio* ou un *consensus*, qui pouvait par exemple prendre la forme d'acclamations, pour louer le souverain ou approuver ses instructions.

C'est cet emploi hellénistique et romain du terme *ekklesia* désignant une assemblée de droit public constituée pour accomplir elle-même des actes juridiques et cultuels et pour acclamer, qui, d'après Peterson, est déterminant pour son usage dans le vocabulaire chrétien. Il a compris cela en observant la signification culturelle et juridique des acclamations, par des recherches précises sur les inscriptions antiques mentionnant un Dieu Unique. D'après lui, on peut identifier aussi des *acclamations* dans les textes du Nouveau Testament et de l'Église primitive. Et il y rattache particulièrement « l'influence de l'*ekklesia* profane sur la langue et les usages du culte chrétien » (*HTh* 166).

Dans le domaine profane, l'acclamation « grande est l'Artémis des Éphésiens ! » (*Actes des Apôtres* 19, 28) en est un exemple parlant. Mais d'après lui, l'usage des acclamations est passé du domaine profane et juridique à celui des assemblées chrétiennes, ce qui est lié de manière essentielle à la reprise de la notion d'*ekklesia*. En font partie avant tout les acclamations « Jésus est le Seigneur ! » (*Kyrios Iesous*) (1 *Corinthiens* 12,3 ; *Philippiens* 2,11 ; *Romains* 10,9) mais aussi « Amen ! », qui sont un élément du culte des assemblées de l'Église primitive et y jouent un rôle juridique spécifique (*HTh* 179 ; *Ekk1* 25 ; voir 1 *Corinthiens* 14,16). Dans le culte divin primitif, l'acclamation est la forme que prend l'assentiment à ce qui est fait en matière de culte et de droit. Elle est un élément essentiel de l'*ekklesia*, puisqu'à cette époque la différence conceptuelle entre personne juridique et représentant d'une personne morale n'existait pas encore (*Ekk1* 69). Ce qui

3. Lothar COENEN, Article « Kirche » dans *ThBLNT* II (1972) p. 1136.

est important, c'est le rapport qui continue à exister entre l'enthousiasme et le droit. (*HTH* 45): les acclamations possèdent une puissance (*dynamis*) en elle-même et cela conduit à l'idée que l'assemblée qui acclame est sous l'influence d'une force étrangère – c'est pourquoi, les Corinthiens s'écrient «remplis de l'Esprit Saint "Jésus est Seigneur"!» (1 *Corinthiens* 12, 3)

Le point de vue de Peterson est confirmé par l'exégèse de la première aux Corinthiens qui, plus que tout autre texte du Nouveau Testament, rend compte de la vie d'une communauté de l'Église primitive. Des textes comme 1 *Corinthiens* 5, (la procédure criminelle contre «l'impudique»), ou 1 *Corinthiens* 6, 1-10 (l'insistance sur la compétence juridictionnelle de l'Église) ne deviennent vraiment compréhensibles qu'à cause de la «particularité du concept chrétien d'Église» démontrée par Peterson.

Et lorsque les Corinthiens selon 1 *Corinthiens* 11, 18 «se réunissent en assemblée» pour manger le repas du Seigneur, leur réunion prend, d'après lui, la forme officielle et juridique prescrite pour une assemblée du peuple de Dieu, et non celle d'une réunion privée.

Les prescriptions en matière d'habillement démontrent aussi le caractère officiel des assemblées. Elles concernent les hommes et les femmes priant et prophétisant pendant le culte (1 *Corinthiens* 11, 2-16), aussi bien que l'interdiction faite aux femmes de parler pendant les assemblées (1 *Corinthiens* 14, 33-36). Comme l'assemblée est un espace public, hommes et femmes doivent se comporter et s'habiller en conséquence.

Ce qui découle de cette conception de l'Église est d'autant plus convaincant que toute une série d'autres termes centraux du vocabulaire de l'Église primitive est également issue de la sphère juridico-politique. Notons *politeuma* (droit du citoyen: *Philippiens* 3, 20), *leitourgia*, ou bien *kyrios* ainsi que *kyriakon deipnon* (le repas du Seigneur), ainsi que *kyriake hemera* (le jour du Seigneur), etc. L'histoire de l'évolution «technique» de ces termes à l'intérieur du christianisme montre, d'après Peterson, que les premiers chrétiens étaient conscients d'appartenir à une organisation qui ne pouvait être décrite qu'à l'aide des concepts du droit public (*EkkI* 45).

2. Ekklesia et polis

La découverte décisive de Peterson va cependant plus loin que ces seules observations. Partant du vocabulaire juridique antique, il remarque que l'*ekklesia* antique est une institution de la *polis*, mais pas la cité elle-même, encore moins la communauté (*EkkI* 14)⁴. L'emploi du mot *ekklesia* dans l'Église primitive suppose donc l'existence d'une *polis*. La *polis* serait donc première par rapport à l'*ekklesia*. Ces deux termes ne seraient donc pas identiques, mais inséparables l'un de l'autre, en corrélation l'un avec l'autre (*EkkI* 75).

4. C'est pourquoi Peterson refuse avec véhémence la traduction luthérienne d'*ekklesia* par «communauté», (*EkkI* p. 13; 1 *Corinthiens* 28 et suivants).

L'Église constituée de juifs et de païens

De même que l'existence d'une *ekklesia* profane est conditionnée par celle d'une *polis*, la notion chrétienne d'*ekklesia* est, elle aussi, déterminée par celle de *polis*. Les chrétiens se nomment *ekklesia*, parce qu'ils se savent citoyens d'une *polis*, mais dans leur cas, il s'agit d'une *polis* du ciel et non de la terre. Ainsi l'*ekklesia* est l'assemblée plénière sur la terre des citoyens du ciel, rassemblée selon le droit. Lorsque celle-ci est rassemblée se trouve établie sa relation à la cité du ciel, en particulier par la prière et les sacrements. À la différence des assemblées profanes, les chrétiens qui se réunissent en *ekklesia*, les citoyens à part entière de la cité céleste, sont tous des baptisés : hommes et femmes, juifs et païens, esclaves et hommes libres (voir *Galates*, 3,28). Et puisque la liturgie de l'assemblée est justement en liaison avec la liturgie d'une cité, la Jérusalem céleste, c'est une réunion « publique ». Ce n'est par conséquent, ni la célébration des mystères d'un cercle d'initiés, ni le rassemblement d'un petit club privé.

Le témoin principal sur lequel s'appuie Peterson est *Hébreux* 12, 18-24. La caractéristique de ce texte est que l'unique théophanie terrestre du Sinaï (12, 18-21) est mise en symétrie avec la théophanie de la Jérusalem céleste, qui, elle, demeure (12, 22-24). Comme dans *Galates* 4, 21-31, sont évoquées deux montagnes de Dieu. Mais tandis que la théophanie du Sinaï s'accompagne de manifestations effrayantes (feu, ténèbres, tempête, son de trompettes), la Jérusalem céleste apparaît d'abord, pour ceux qui montent à la montagne de Sion, comme l'assemblée festive (*panegyris*) des habitants du ciel qui louent leur Seigneur. Des milliers d'anges aussi constituent cette assemblée solennelle. Le concept politique d'*ekklesia* paraît ici aux côtés du terme cultuel de *panegyris*. L'« Ecclesia des premiers nés » est le rassemblement des hommes et des femmes, citoyens à part entière de la cité céleste, car « leurs noms sont écrits dans les cieux », c'est-à-dire inscrits sur la liste des citoyens du ciel (voir *Philippiens* 3, 20-4,3 ; *Apocalypse* 3, 5 et *Luc* 10, 20). Par cette expression, on entend donc l'*ekklesia* terrestre comme le rassemblement des citoyens de la cité céleste pour célébrer le culte. Fait ainsi partie de la Jérusalem céleste une « *ekklesia* » terrestre de citoyens du ciel, qui ne se réunit pas pour délibérer, mais pour louer le Seigneur en compagnie de l'assemblée solennelle des anges et des esprits bienheureux.

Mais Paul aussi parle plusieurs fois, directement ou non, de la cité céleste comme réalité présente et durable. Peterson renvoie à *Galates* 4, 21-31 (« mais la Jérusalem d'en haut est libre, et elle est notre mère ») et à *Philippiens* 3, 20 et suivants « pour nous, notre cité se trouve dans les cieux ». En ce qui concerne l'emploi du terme juridique *politeuma* en *Philippiens* 3, 20, Peterson ajoute : « Ce n'est pas dans la cité terrestre que les chrétiens possèdent le statut de citoyen, mais dans la cité céleste » (*Ekk1* 28).

Peterson trouve d'autres évocations de la cité céleste qui, à la fin des temps descendra du ciel vers la terre, dans *Apocalypse* 21. L'important pour lui est que sur les douze pierres formant la base de la cité, soient inscrits les noms des douze Apôtres et que ceux-ci, dans une dimension cosmique, constituent le fondement de la cité céleste. Peterson comprend le chiffre douze comme le symbole de l'éternité, c'est-à-dire comme signe

du nouvel éon qui apparaît justement avec la fondation de la cité céleste et qui, en descendant sur la terre, supprime définitivement l'ancien éon. Par là, Peterson lie fortement la cité céleste au «schéma de l'éon». L'éon de la loi est déterminé par la Jérusalem actuelle, l'éon de l'Évangile par la Jérusalem d'en haut» (*EkkI* 37). De la même manière, l'*ekklesia* terrestre étant le corrélat de la cité céleste, ses citoyens vivent déjà dans le nouvel éon.

3. L'*Ecclesia* constituée de païens

L'apport de Peterson dans ses écrits sur l'Église primitive concerne non seulement la découverte du caractère juridique et public de l'*Ecclesia* mais aussi le rôle central qu'y joue la liturgie. L'être de l'Église, sa constitution, mais aussi ses ministères se développent à partir du culte rendu au Seigneur monté aux cieux. Mais attribuer au concept d'*Ecclesia* des origines grecques et païennes a chez Peterson des conséquences ecclésiologiques décisives : c'était justement «le fait de se détourner du judaïsme et de la notion juive de royaume» qui rendait nécessaire «un retour à la notion antique de cité» (*EkkI* 101). La découverte de la corrélation entre *ekklesia* et *polis* suppose la constitution d'une Église formée uniquement de païens chrétiens. Appartiendrait ainsi à la notion d'Église le fait que celle-ci soit avant tout une Église de païens, constituée de païens, et de païens christianisés (*EkkI* 93).

De ce fait, la «note» (*nota Ecclesiae*) «apostolique» prend chez Peterson un sens particulier. L'Église se serait constituée «de manière dialectique» du fait que les Apôtres *quittent* les juifs pour *aller vers* les païens. (*EkkI* 92) et créent ainsi «la relation entre juifs et païens» (99), en ouvrant par exemple aux païens l'accès à l'Écriture Sainte et en leur transmettant la vie de Jésus. C'est seulement au moment où les Apôtres vont vers les peuples païens que se constitue l'*Ecclesia*.

«La séparation d'avec le peuple élu» est ici considérée comme la base de la notion d'*Ecclesia* (*EkkI* 97) et cette manière de voir ne se limite pas aux manuscrits des années vingt; Peterson part plus tard aussi du principe que «le mot *ekklesia* a d'abord été utilisé pour les païens christianisés qui vivaient dans la diaspora» (*Präskr*131).

Selon lui, la communauté originelle des juifs chrétiens de Jérusalem n'était pas par conséquent, à son premier stade, «une église au sens propre du terme» (*EkkI* 96), et le lien des Apôtres à Jérusalem «comportait une contradiction interne» (*EkkI*. p. 38). Les Apôtres ne se décident que plus tard «pour l'Église» (96), c'est-à-dire pour la mission auprès des païens. Peterson voit dans le fait que les Apôtres *quittent Jérusalem* pour aller vers les païens la raison fondamentale de cette notion d'*Ecclesia*. Cette démarche montrerait en même temps que les Apôtres, contrairement à ce qu'ils pensaient encore lors du concile de Jérusalem en 48-49 après Jésus-Christ, n'auraient plus sérieusement compté sur une «conversion du peuple juif».

Ce que suppose ce qu'on appelle la dialectique ecclésiologique dans la constitution de l'Église est le fait que «maintenant ce sont des païens qui

L'Église constituée de juifs et de païens

croient, et non des juifs» (*Ekkkl* 95) et c'est là que le mystère de l'Église trouverait son fondement. La corrélation (profane et grecque) entre *polis* et *ekklesia* est ainsi insérée dans la dynamique de *Romains* 9-11 (voir aussi *Romains* 11-25, 32) : Dieu appelle les païens à construire l'Église apostolique afin que, lorsque leur nombre sera complet, tout Israël soit sanctifié et qu'ensuite vienne la fin des temps» (*Ekkkl* 103).

4. Ont-ils tourné le dos aux juifs ?

Dans le contexte des discussions actuelles, ce portrait impressionnant dessiné par Peterson demande des modifications. La première objection à lui faire serait que la notion primitive d'*ecclesia* dans l'Église ne provient pas directement de la Grèce profane, mais a des origines judéo-hellénistiques. Dans ses manuscrits sur l'«*Ekklesia*», il occulte presque entièrement le judaïsme hellénistique (ce sera différent dans des textes postérieurs). Quand il prétend que l'hellénisation du christianisme, c'est-à-dire de l'Église, est un événement voulu par Dieu au même titre que l'appel des Hellènes eux-mêmes, (*Ekkkl* 94), il est clair qu'il identifie hellénisation et mission auprès des païens, et oublie l'hellénisation *du judaïsme* commencée dès la période d'Alexandre le Grand.

Dans ce contexte, la notion d'*ecclesia* renvoie justement au judaïsme hellénistique (et au christianisme juif) et peut-être même à Jérusalem. Lorsque Paul dit par exemple qu'il « persécutait l'Église de Dieu » et cherchait à l'anéantir (*Galates* 1, 13 ; 1 *Corinthiens* 15, 9 ; *Philippiens* 3, 5) il devait reprendre le nom que se donnaient ceux qu'il persécutait. Cependant il ne pense ici nullement à des païens christianisés, mais à des chrétiens issus du judaïsme hellénistique. D'après le récit de Luc (qui, bien sûr, n'est pas au-dessus de tout soupçon) ce sont des juifs hellénistiques de Jérusalem convertis au christianisme, membres du cercle que l'on appelle Communauté d'Étienne, ou éventuellement des judéo-chrétiens de Damas. Si l'on doit chercher cette notion d'*ecclesia* dans ces cercles-ci, la thèse d'une « séparation d'avec le judaïsme » défendue par Peterson est ici peu étayée.

Il en est de même pour l'abandon du terme « synagogue », même du côté des judéo-chrétiens. Si, comme un certain nombre de choses peuvent le faire penser, un grand nombre de judéo-chrétiens de Jérusalem étaient recrutés dans les cercles de la diaspora juive de langue grecque, organisés eux-mêmes en communautés synagogales d'habitants d'une même région (*Actes des Apôtres* 6, 9), on peut en déduire que le nom d'«*Église de Dieu*» qu'ils se sont donné exprimait une certaine distance dans leur organisation par rapport aux synagogues de la diaspora de Jérusalem, mais en aucun cas un « séparation d'avec le judaïsme⁵ ». Il faudrait donc modifier la thèse

5. Pour plus de détails, voir Hans-Ulrich WEIDEMANN, «*Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*», in *Ekkkl.* p. 152-195, voir aussi p. 171 à 185.

de Peterson en disant que l'hellénisation du judaïsme (voulue par Dieu ?) représente un facteur qui a préparé le terrain pour une Église constituée de juifs et de païens.

5. Des juifs aux païens – l'*Ecclesia* selon Peterson

Observons maintenant un détail que Peterson a du mal à intégrer dans son concept de structure « dialectique » de l'Église : le rôle des juifs à l'intérieur de l'*Ecclesia* constituée de juifs et de païens. Considérons son exégèse de *Romains* 9,11, qu'il a peu à peu complétée en la modifiant légèrement. Il s'est d'abord penché sur ce texte pour son cours sur l'*Épître aux Romains* à Bonn dans les années 1925, 27 et 28, c'est-à-dire à la même époque que la rédaction des manuscrits sur l'«*Ekklesia*». Il a retravaillé quelques passages de ce cours en 1933 et les a publiés sous le titre *Die Kirche aus Juden und Heiden* [*l'Église constituée de juifs et de païens*]. Ce texte a été critiqué aussi bien par Karl Barth que par Hans Urs von Balthasar dans le cadre de leurs propres réflexions sur l'Église. Il est donc nécessaire d'esquisser ici leur rapport critique à Peterson. Enfin Peterson a publié sous le même titre, en 1935, une synthèse de ses thèses fondamentales sur *Romains* 9-11.

Selon Peterson, il s'agit dans *Romains* 9,11 « de la relation d'Israël aux païens devenus chrétiens, de la relation de la Synagogue à l'Église » (*KJH* 143, voir aussi *Röm* 269). Cette formulation en elle-même, montre que l'*Ecclesia*, même dans ce contexte, est d'abord l'Église des païens qui, en tant que telle, se trouve confrontée à la Synagogue de ceux qui ne croient pas au Christ. Cette Église est « apostolique » au sens où elle est celle des Apôtres qui sont passés des juifs aux païens, car être Apôtre veut dire passer des juifs chez les païens (*KJH* 146 et suivantes).

Au cours de cette interprétation, Peterson montre clairement que Synagogue et *Ecclesia* sont intimement liées l'une à l'autre jusqu'au Jugement Dernier (*KJH* 155), que la représentation d'une succession « historique » du judaïsme et du christianisme est fautive (*KJH* 168) et « qu'Israël n'est pas seulement la cause de la conversion des païens, mais son but ». Dans l'amphithéâtre où il enseignait, il a même ajouté : « Vue sous cet angle, toute l'histoire de l'Église chrétienne, de l'Église des païens, n'est qu'un épisode, qui ne sert en vérité qu'à mettre en lumière la primauté d'Israël (*Röm* 316). Qu'il ait à nouveau rendu publiques ces réflexions sur saint Paul en 1933, reste un service à mettre au crédit de Peterson. Mais qu'en est-il de la définition de « l'Église constituée de juifs et de païens » ?

Son interprétation de *Romains* 9, 24 touche ici un point très sensible. Dans ce texte, Paul dit que Dieu « nous » a appelés de chez les juifs et de chez les païens. D'après lui, la phrase signifie tout d'abord que juifs et païens sont « invités » à former l'Église. Avec la vocation des païens à devenir peuple de Dieu, la différenciation entre juifs et païens est abolie et la notion d'élection « charnelle » transcendée (*KJH* 155). Mais cela ne pourra se réaliser que dans les temps eschatologiques : l'*Ecclesia*, dans laquelle ce

L'Église constituée de juifs et de païens

dépassement est devenu réalité, vit déjà dans l'âge nouveau, dans le « temps eschatologique de l'Église », tandis que la Synagogue demeure, elle, dans l'âge ancien. Pour mettre cela en évidence, Peterson illustre *Romains* 9, 24 par la parabole du banquet en *Luc* 14, 16 et suivants. On sait que tous les invités refusent l'invitation, si bien que le maître fait chercher de nouveaux invités dans les rues et les ruelles. Peterson applique cela aux juifs et aux païens ; c'est pourquoi se concentre dans la discrète conjonction « et » entre juifs et païens « tout le tragique et le pathétique de la synagogue incrédule » (*KJH* 156). Barth, avec raison, a protesté contre ce passage là (voir plus loin).

Derrière cette construction dialectique transparait à nouveau le schéma des âges : alors que le maître du nouvel âge enrichit ceux qui, (dans l'*Ecclesia*), font appel à lui, Peterson décrit les juifs comme « les rebelles qui veulent rester dans l'ancien royaume, dans l'ancien âge » (*Röm* 305). L'opposition Synagogue / *Ecclesia* est chez lui presque partout identique à l'opposition ancien / nouvel âge.

Mais à cause de *Romains* 9,11, il est contraint de mettre les choses au clair sur le rôle des juifs à l'intérieur de l'*Ecclesia*, thème qui reste marginal dans les manuscrits sur ce sujet. S'il ignore galamment *Romains* 9, 27, il tire de *Romains* 11, 1 et suivants, l'idée que « ces juifs qui se convertissent », ce « reste » judéo-chrétien à l'intérieur de l'*Ecclesia* (dont Paul fait d'ailleurs lui-même partie) sont la preuve que Dieu n'a pas rejeté son peuple. C'est pourquoi, sur ce point, il doit modifier le schéma des âges : « À l'intérieur de l'Église aussi on peut distinguer entre juifs et païens, judéo-chrétiens et païens convertis si l'on reste dans la sphère naturelle » (*KJH* 164). Pendant son cours dans l'amphithéâtre, il avait été auparavant encore plus clair. « Paul ne dissout pas son judaïsme dans l'Église. (...) Il est important que cette attitude soit possible aux juifs convertis à l'intérieur de l'Église (*Röm* 313). Dans un autre passage, il a une formule acérée : « l'Église est constituée de deux peuples : les juifs et les païens » (*Röm* 59). Et en 1935, il insiste sur le fait que la dénomination « Église constituée de juifs et de païens » n'est en aucun cas seulement une constatation historique, mais une expression théologique, qui recèle le mystère de la grâce divine (*KJH II* p. 134 et suivantes).

Malgré ces déclarations bien senties, les juifs n'acquièrent pas, pour lui, du point de vue ecclésiologique, un rôle constitutif à l'intérieur de l'Église. Ils ne le peuvent pas, selon lui, car il fait commencer la séparation de l'Église et de la synagogue très tôt (ce qui était courant à l'époque), et la fixe dès la proclamation de la foi en Jésus-Christ (en tant que « conversion »). De la discussion avec Peterson sont nés par la suite des projets ecclésiologiques qui – en suivant *Romains* 9-11 – pensent à nouveaux frais la présence de juifs dans l'*Ecclesia* dès les commencements de l'Église.

6. L'église constituée de juifs et de païens dans la communauté de Dieu chez Karl Barth

À la suite du paragraphe 34 du volume II /2 de *Die kirchliche Dogmatik*⁶, Karl Barth donne une interprétation de *Romains* 9, 11 où il discute le texte «*L'Église des juifs et des païens*» de Peterson. Comme indiqué plus haut, l'opposition principale de Barth à Peterson prend sa source dans son interprétation de *Romains* 9, 24. À cet échange très vif, on peut reconnaître, l'orientation fondamentalement différente de l'ecclésiologie de Barth. Celui-ci critique sévèrement l'exégèse que fait Peterson de la conjonction «et» (voir plus haut) et pareillement le fait que les versets suivants respireraient «quelque chose de l'amertume divine» (*KJH* 156). Il affirme au contraire que si l'Église est appelée à devenir celle des juifs et des païens, c'est bien plus l'expression de la *miséricorde* de Dieu envers son peuple – qu'il n'a jamais voulu accorder bien sûr en dehors du jugement. Ainsi, les juifs appelés dans l'Église manifestent que Dieu *a montré* de la pitié envers son peuple (*KD* 253). Pour Barth, c'est la condition pour que la présence de juifs dans l'*Ecclesia* reçoive une véritable signification dans la constitution de l'Église.

Dans ce paragraphe 34, Barth fait aussi une distinction entre «communauté» et «Église», bien que la «communauté de Dieu» existe, selon la décision éternelle de Dieu, à la fois en tant que *Peuple d'Israël* et qu'*Église des juifs et des païens* (*KD* 218). La communauté choisie par Dieu possède ainsi la double figure d'Israël et de l'Église (*KD* 220).

La «communauté de Dieu» est *une* et se trouve sous la protection d'une seule et unique Alliance (*KD* 220), mais dans son élection se réalise la double orientation (et elle est *une* seulement dans son caractère *double*) de la volonté de Dieu dans l'amour et la justice. L'objet de l'élection n'est pour Barth ni Israël en soi, ni l'Église pour elle-même, mais les deux dans leur unité (*KD* 220). En tant que chef de l'Église, Jésus est aussi le Messie d'Israël. Comme Messie (crucifié), il est aussi le chef (ressuscité) de l'Église. Ainsi Barth fait-il dériver entièrement l'ecclésiologie de la christologie et l'enracine ainsi dans la doctrine de l'élection.

Israël, en tant que peuple de Dieu s'opposant à son élection, est en même temps l'origine cachée de l'Église, qui préexiste en elle (*KD* 233 à 235) et qui éclot finalement en son sein (*KD* 263). L'Église est le rassemblement de juifs et de païens appelés à cause de leur élection par Dieu (*KD* 219). Ainsi les juifs fidèles à leur élection reçoivent une fonction dans la constitution de l'Église (à la différence de l'exégèse de Peterson), en particulier parce qu'ils témoignent par leur existence du caractère premier de l'élection d'Israël.

D'après Barth, «l'Église va se sentir particulièrement honorée d'avoir en son sein, en la personne d'israélites chrétiens, des témoins vivants de l'élection de tout Israël» (*KD* 235). En accueillant chez elle des juifs

6. Karl BARTH *Die kirchliche Dogmatik* II/2: Die Lehre von Gott, Zollikon 1959, 215-335 cité *KD*. (Trad. fr. *Dogmatique*, Labor et Fides, 1958, t.8, ch. VIII).

L'Église constituée de juifs et de païens

devenus chrétiens, l'Église reconnaît son lien et ses obligations envers Israël (KD 294). Elle reconnaît dans l'existence des quelques judéo-chrétiens qui se trouvent en son sein l'élection de tout Israël et son appartenance à la communauté de Dieu, mais elle reconnaît avant tout qu'elle doit sa propre existence en tant qu'Église aux judéo-chrétiens, qu'elle n'est et ne peut rester possible et légitime que si elle est fondée sur Israël (KD 264).

Pour l'ecclésiologie de Barth, il est donc fondamental qu'une Église uniquement païenne ne se retrouve pas confrontée à la Synagogue, mais que par « la division d'Israël » en Église et en Synagogue, dans « le côté à côté » de « juifs convertis et non convertis » soit rendu visible le but ultime de toutes les voies de Dieu envers les juifs et les païens, qui est un acte de miséricorde gratuite envers eux (KD 256).

7. L'*Ecclesia* comme « synthèse » de juifs et de païens d'après Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar, qui consacre un article important au sujet dans le volume II/2 de sa *Theodramatik* de l'Église⁷ est explicitement d'accord avec Barth : Synagogue et Église constituent toutes deux le peuple de Dieu, Israël et l'Église représentent les deux faces de l'unique mystère de la rédemption opéré sur la croix : celui du jugement et celui du pardon (TD p. 365).

Le reproche principal que fait Balthasar aux développements de Peterson, c'est avant tout le schéma des deux âges, d'après lequel Israël et l'Église vivraient dans des temps différents (TD 337). Contre cette idée, Balthasar fait entrer avant tout en ligne de compte le « reste saint » d'Israël dans l'Église. En quel sens ce reste passé à l'Église pourrait-il être « L'Israël de Dieu (Galates 6, 16) s'il laisse derrière lui l'Israël « du monde » *kata sarka* (selon la chair, 1 Corinthiens 10, 18) ? Comme Barth, il refuse qu'Israël et l'Église appartiennent à deux âges séparés.

Balthasar prend vraiment en considération la « déchirure » qui traverse Israël : ce oui et ce non « dramatique » face à ce qui, pour l'Église, est ce qui la fonde et la détermine vraiment et qu'Israël refuse de reconnaître comme son accomplissement (TD 365). Le « non » d'Israël à ce qui, d'un point de vue chrétien, aurait dû être son accomplissement, constitue pour Balthasar le point culminant de la tragédie de Dieu avec l'humanité – mais cette tragédie est en même temps le lieu de naissance de l'Église, dans la mesure où, provenant d'Israël, l'Église se détache de lui (TD 331). Avec la naissance de l'Église se produit la déchirure du seul et unique peuple, la « déchirure originelle » (E. Przywara) au sein même d'Israël (TD 335). Cette déchirure rend les deux choses vraies : Israël se refuse à franchir le

7. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatique* II/2 : Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 331-410, noté TD. (Trad.fr: *La Dramatique divine* t. 2, 2^e partie, III, C, Lessius (éditions), 1996).

seuil de l'endroit où, d'un point de vue chrétien, tous ses chemins intérieurs le menaient. Mais il l'a cependant franchi sous la forme d'un «reste» et, pour cette raison, n'est plus un avec ce qui précédait, mais s'engage véritablement dans une «synthèse» (TD 335). L'Église naît donc d'une tragédie centrale à la fois théologique et historique, dont le dernier acte n'est pas encore joué: «Au cas où le «non» d'Israël ne serait pas un fait définitif, la figure de l'Église changerait-elle, et comment» (TD 332)?

Pour Balthasar aussi, les juifs à l'intérieur de l'Église des païens et des juifs sont une partie constitutive de cette Église. Ils forment «l'Israël qui accueille» (TD 332 voir *Jean* 1, 11). Et dans ce «reste», qui s'engage dans la synthèse de l'Église, se trouve «caché tout ce qui vaut en Israël» (TD 333), qui demeure toujours cependant un peuple envoyé au monde (TD 253 et suivantes). En tous cas, Balthasar met l'accent sur la *synthèse* qui se produit à travers l'appel de juifs et de païens dans l'*Ecclesia*. L'Israël qui a franchi le pas et les gentils deviennent, dans l'Église, «un tout homogène» (TD 335), destiné à son tour, dans une dramaturgie intérieure, à se transcender et atteindre l'universel. Mais Peterson a raison aussi: On peut très bien parler, dans le cadre de la perte de signification du moment *ethnique*, d'un franchissement du seuil des âges (TD 344). L'Église se constitue essentiellement à travers la suppression des barrières ethniques en elle (TD 258) comme par le lien sacramentel entre les personnes dans le baptême et l'Eucharistie.

8. Les deux filles d'une seule et même mère

Barth et Balthasar – chacun à leur manière – remplacent l'ecclésiologie «dialectique» de Peterson par des modèles où les juifs jouent un rôle déterminant dans la constitution de l'*Ecclesia*. Cela leur permet de mieux rendre justice à saint Paul. L'ecclésiologie de Peterson, développée à partir de la notion profane d'*Ecclesia*, court le danger de l'anachronisme en négligeant la phase de formation de l'Église primitive à l'intérieur de la communauté juive elle-même, et n'est pensée qu'à partir de la fin de son développement vers l'Église des païens. D'un autre côté on peut se demander si l'ecclésiologie de Barth et de Balthasar rend bien compte de la disparition progressive au sein de l'Église des diverses «judéités» et de la transformation de fait d'une *Ecclesia* constituée de juifs et de païens en une *Ecclesia* de païens.

Le rôle significatif du «reste» s'est-il limité aux débuts de la vie de l'*Ecclesia*? Ou bien l'Église devient-elle à partir de ce moment «définitaire»? Si, comme l'écrit Karl Rahner, l'Église primitive «n'est pas seulement la première période de l'Église dans le temps, mais le fondement et la norme qui subsistent pour tout ce qui viendra, la loi d'après laquelle doit se développer l'Église⁸, il faut rendre compte de trois faits matériels de manière ecclésiologique.

8. Karl RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (QD 1) Freiburg 1958, p. 52 et suivantes.

L'Église constituée de juifs et de païens

1) Pendant des décennies, voire plusieurs siècles, les juifs sont bien sûr une partie du peuple d'Israël à l'intérieur de l'Église primitive. Entre temps, on est tombé d'accord sur le fait que « la séparation entre la synagogue et le nouveau mouvement enthousiaste et messianique des partisans de Jésus ne peut être datée de manière précise et encore moins être situé tôt dans l'histoire⁹ ». Personne ne soutient plus maintenant que cette « séparation des chemins » ait été achevée avant la destruction du Temple de Jérusalem en 70 après J.-C.

2) En même temps, il faut tenir compte du fait que Paul, l'Apôtre des gentils, dans son Épître aux Romains (56/57 après J.-C.), part du principe que l'Évangile appartient certes à Israël et qu'il l'a d'une certaine manière « reconnu » (*Romains* 10, 18 et suivants), mais que tous « n'ont pas obéi à l'Évangile » (*Romains* 10, 16). À l'exception de ces judéo-chrétiens, qui constituent le « reste saint » à l'intérieur de l'*Ecclesia* (*Romains* 9, 27 ; 11, 1-10), l'échec de l'« Évangile de la circoncision » (*Galates* 2, 7-9) confié à Pierre et à d'autres judéo-chrétiens est définitif – il est vrai que Paul compte que, encore de son vivant, le Sauveur descendra de la Jérusalem céleste, si bien que les juifs ne croyant pas encore au Christ « obtiendront alors la miséricorde » (11, 31). En référence à Paul, il faudrait penser l'ecclésiologie de l'échec de l'Évangile en Israël en même temps que celle de l'appel de païens à former l'*Ecclesia* et de la présence de juifs en elle. Ce qui suppose justement que les Apôtres ne se sont pas détournés du judaïsme et que l'*Ecclesia* ne s'est pas séparée du judaïsme.

3) On doit ajouter que « la venue du Sauveur » attendue par saint Paul a tardé jusqu'à maintenant, mais aussi qu'après la destruction du Temple en 70 après J.-C., a débuté une profonde transformation du judaïsme qui a duré des siècles et qui s'est accomplie en partie de manière parallèle à celle de l'*Ecclesia* devenant « *Ecclesia* des païens ». Ces points de vues mènent d'abord à une révision totale des « modèles génétiques » du judaïsme et du christianisme. D'après Israel Yuval par exemple (qui enseigne à l'Université hébraïque de Jérusalem), le judaïsme rabbinique et l'Église sont deux « religions, filles de cette religion juive centrée sur le temple jusqu'à la chute du second Temple¹⁰ ».

Un point central dans la constitution de ces deux religions filles est le refus par le judaïsme rabbinique naissant d'accepter le judaïsme hellénistique de la diaspora occidentale¹¹.

Quand Jacob Neusner dit avec justesse que les rabbins « ont réécrit toute l'Écriture et toute l'histoire d'Israël à leur image et à leur ressemblance »,

9. Martin HENGEL « Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung » in *Judaica, Hellenistica et Christiania. Kleine Schriften II*, Tübingen, 1999, p. 200 à 218 et 207.

10. Israel YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmungen von Juden und Christen*, Göttingen, 2007.

11. Voir Doron MENDELS/Arye EDREI, *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*, Göttingen, 2010.

APPARTENIR À L'ÉGLISE ————— Hans-Ulrich Weidemann

« en traitant des pans entiers de l'histoire comme s'ils n'avaient pas existé et en déclarant inaccessibles des domaines entiers de la littérature juive¹² », cela vaut particulièrement pour les écrits du judaïsme hellénistique, qui ne furent pas reconnus comme canoniques pendant la phase de formation du judaïsme rabbinique. On doit considérer ce fait, avec Hubert Frankemölle, comme « le point d'appui d'Archimède » du développement ultérieur de l'*Ecclesia* et de la Synagogue¹³. Car ces « judaïsmes » qui fournissaient une bonne partie des juifs à l'*Ecclesia* avant 70, ne purent pas exercer d'influence sur le judaïsme rabbinique naissant, mais devinrent les « héritiers »¹⁴ des communautés chrétiennes primitives et de leurs théologiens judéo-chrétiens (surtout de Paul et de Jean).

De plus, le judaïsme rabbinique naissant s'est défini par rapport à l'Église primitive ou plus précisément : les deux se sont développés en se définissant l'un par rapport à l'autre, par des influences et des échanges réciproques¹⁵.

Si l'idée fondamentale de Peterson est juste, à savoir que le dogme et l'histoire sont des concepts en rapport l'un avec l'autre, la réflexion ecclésiologique esquissée ici sur les débats historiques actuels concernant l'*Ecclesia* constituée de juifs et de païens devrait durer. Peterson l'a développée en son temps de manière significative. Qu'il n'en soit pas « venu à bout » dans les années 1920 est significatif. Ce chemin qui lui est propre l'a mené à partir des années 30 à scruter en profondeur le judéo-christianisme. Il n'a pas pu malheureusement récolter les fruits de son travail pour mener à son terme une réflexion sur l'ecclésiologie. Mais on retiendra de lui qu'il n'existe aucun domaine dans lequel les travaux historiques et dogmatiques ont autant besoin l'un de l'autre que l'ecclésiologie.

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original :
Die Ekklesia aus Juden und Heiden. Bemerkungen zur Veröffentlichung
von Erik Petersons Kirchenmanuskripten)

Hans-Ulrich Weidemann est Professeur-Docteur de théologie catholique à l'université de Siegen.

Publications : *Ursprünge der frühkirchlichen Taufeucharistie. Neutestamentliche und patristische Studien zur christlichen Initiation* (Habilitationsschrift, Tübingen masch. 2008). Éditions : voir la note 2.

12. Jacob NEUSNER, « Formen des Judentums im Zeitalter seiner Entstehung », in : *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*. Édité par H. Lichtenberger, Tübingen 1984.

13. Hubert FRANKEMÖLLE, « Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte-Verlauf- Auswirkungen ». *Studienbücher Theologie*, 5 Stuttgart 2006, p. 128.

14. FRANKEMÖLLE, « Frühjudentum » p. 109.

15. Voir Daniel BOYARIN, *Borderlines. The partition of Judeo-Christianity*, Philadelphie 2007.

Yves-Marie HILAIRE

Soixante-dix ans après l'été 1940 : la Seconde Guerre mondiale, conflit de civilisation

La Première Guerre mondiale a été vécue dans chaque camp comme un conflit de civilisation : du côté des Alliés, les droits de l'homme et ceux des nations démocratiques paraissaient menacés par les hordes disciplinées d'un empire autoritaire qui massacraient les civils innocents et détruisaient les merveilles de l'art européen ; du côté des Allemands, la nation bénie de Dieu, dont les ceinturons des soldats portaient la devise « *Gott mit uns* » s'était dressée contre l'empire arriéré de l'Est, la Russie (voir *Août 1914* de Soljenitsyne) et la nation déchristianisée et décadente de l'Ouest, la France. D'emblée dès le 1^{er} novembre 1914, le nouveau pape Benoît XV, élu en septembre de la même année, a rejeté ces visions contradictoires d'un conflit de civilisation : « Chaque jour la terre ruisselle de sang nouveau, se couvre de morts et de blessés. Qui pourrait croire que ces gens qui se battent les uns contre les autres descendent d'un même ancêtre, que nous sommes tous de même nature et que nous appartenons tous à une même société humaine ? Qui reconnaîtrait en eux des frères, fils d'un même Père qui est dans les cieux ? » Par deux fois ensuite, le 4 mars 1916 et le 24 décembre 1917, il évoque à propos de cette guerre interminable « le suicide de l'Europe civilisée ».

Les historiens contemporains¹ rejoignent le point de vue du pape Benoît XV : la « brutalisation » des relations humaines, engendrée par « la culture de guerre », contribue au succès du coup d'état bolchevik qui, en 1917, drapé dans le mythe révolutionnaire, a asservi un peuple immense pendant soixante-dix ans et menacé les autres peuples, et elle a nourri la rancœur des vaincus humiliés d'être obligés de se soumettre à une paix

1. Voir les ouvrages d'Annette Becker et de Stéphane Audoin-Rouzeau sur la Grande Guerre.

imposée qu'ils ont jugée injuste et malhonnête et qui était grosse d'une volonté de revanche aux conséquences catastrophiques.

À l'opposé la Seconde Guerre mondiale, dans son commencement à l'ouest de l'Europe, apparaît bel et bien comme une guerre de civilisation engagée contre une idéologie raciste et antichrétienne qui prétend alors dominer l'Europe. En ce soixante-dixième anniversaire de la première bataille décisive, la bataille d'Angleterre, qui se déroule pendant l'été 1940, les historiens le rappellent aujourd'hui grâce à deux livres qui paraissent cette année : Jean Chaunu dans *La Chrétienté paradoxale* et Michel Fourcade et Pierre-Yves Kirschleger, dans le chapitre intitulé *la Chrétienté inachevée de l'Histoire générale du christianisme*².

Dans le même sens, il y a six ans à Caen, à l'occasion du soixantième anniversaire du débarquement de Normandie, un Allemand, le futur pape Benoît XVI, confirmait la réalité de ce conflit de civilisation sous l'angle de la théologie morale : « S'il y a eu jamais dans l'histoire un « *bellum justum* » – une guerre juste – c'est bien ici dans l'engagement des Alliés, car leur intervention servait finalement aussi au bien des ressortissants du pays contre lequel la guerre a été menée. Une telle constatation me paraît importante, car elle montre, sur la base d'un événement historique, le caractère insoutenable d'un pacifisme absolu³ ».

« La Chrétienté paradoxale »

La « Chrétienté paradoxale » de Jean Chaunu, c'est la France laïque de Daladier et la Grande-Bretagne protestante de Chamberlain et de Churchill, deux vieilles nations aux racines chrétiennes, qui en 1939-1940 se trouvent aux prises avec l'Allemagne nazie, raciste et totalitaire. En effet la Seconde Guerre mondiale qui commence en septembre 1939 est perçue d'emblée comme une guerre de civilisation. Dès l'automne de cette année le démocrate chrétien Georges Bidault, futur président du Conseil national de la Résistance, observe que dans ce conflit « pour la première fois, le sort de toute civilisation est en jeu ». Les principaux évêques français, les cardinaux Verdier, Suhard, Liénart, lors d'une série d'appels, insistent sur le péril qui menace notre civilisation. Certains prélats parlent de « croisade » contre le nazisme. Le pasteur protestant suisse Karl Barth, qui a fondé en Allemagne l'Église confessante qui a rejeté le nazisme, appelle en décembre 1939 les chrétiens de France à se mobiliser contre le paganisme hitlérien après avoir insisté sur la nature nouvelle du conflit par rapport à celui de 1914. Pour lui l'Allemagne de Hitler n'est pas celle de Guillaume II.

2. Jean Chaunu, *La Chrétienté paradoxale*, Paris, de Guibert, 2010, 312 p. ; Michel Fourcade et Pierre-Yves Kirschleger dans J.R. Armogathe (dir.), *Histoire générale du Christianisme*, tome II, Paris, PUF, 2010.

3. Texte paru dans *Communio*, XXIX, 4 – juillet-août 2004, p. 108, sous le titre : Cardinal Joseph Ratzinger, « À la recherche de la paix », p. 107-118.

Soixante-dix ans après l'été 1940

Un « certain 18 juin » 1940, journée plus complexe qu'on ne le croit souvent⁴, lorsque la France vient d'être battue et de demander l'armistice aux Allemands, un agnostique, le nouveau Premier ministre anglais Winston Churchill annonce devant la Chambre des Communes que la bataille d'Angleterre va commencer et il précise son enjeu : « du sort de cette bataille, déclare-t-il, dépend la civilisation chrétienne ».

La France libre

Les historiens ont jusqu'ici trop souvent sous-estimé la part du refus du nazisme dans le choix de nombreux Français libres de 1940 et dans celui des premiers résistants de l'intérieur. Vu de Londres, l'étude sociologique des Français libres, faite récemment par Jean-François Muracciole⁵, montre que les grandes familles nobles ou bourgeoises, majoritairement catholiques, et les minorités protestantes et juives sont nettement surreprésentées dans les Forces françaises libres. Or ces milieux sont mieux informés que d'autres sur le nazisme.

Ces quelques milliers de Français libres qui continuent la guerre sont d'abord des patriotes qui s'engagent dans une aventure périlleuse, hasardeuse mais essentielle. Pendant cet été 1940 où l'avenir de l'Europe se joue dans le ciel de l'Angleterre, l'accent est mis par les Français et les Britanniques, que nous évoquerons plus loin, sur le grand conflit de civilisation opposant les hommes libres à l'Allemagne nazie. Deux décisions des Français libres sont emblématiques à cet égard. Pour affronter la croix gammée, ceux-ci choisissent la croix de Lorraine symbole patriotique et religieux : patriotique parce qu'elle rappelle la patrie de Jeanne d'Arc, la Lorraine, annexée partiellement à nouveau par l'Allemagne, mais religieux aussi puisque le pape Pie XI avait dénoncé la croix gammée comme ennemie de la croix du Christ. La fondation de l'Ordre de la Libération représente une autre décision de grande portée symbolique, le 16 novembre 1940. Rappelant les ordres religieux combattants du Moyen Âge, son chancelier, le moine-marin Thierry d'Argenlieu, aurait souhaité que ses membres s'appelassent les Croisés de la Libération. De Gaulle, respectueux des convictions de chacun, préfère l'appellation de « Compagnons de la Libération » qui se réfère d'une autre façon aux traditions du Moyen Âge et qui est retenue.

Plusieurs Français libres, et non des moindres, sont parfaitement conscients de l'ampleur de ce conflit de civilisation. Nous nous contenterons d'évoquer de Gaulle lui-même, Maurice Schumann, porte-parole de la France libre, et les aumôniers des Forces françaises libres. De Gaulle sait fort bien que l'Allemagne de Hitler n'est pas celle de Guillaume II.

4. Maurice Schumann, *Un certain 18 juin*, Paris, 1980

5. Jean-François Muracciole, *Les Français libres, l'autre Résistance*, Paris, Tallandier, 2009.

Pendant la bataille de France, en mai 1940, il le dit à l'abbé Bourgeon, aumônier de la 4^e division blindée qu'il commande : « Dans l'affrontement de civilisation, chrétienté et nazisme, chrétienté et marxisme, le dernier mot ne peut être qu'à la chrétienté ». En juillet 1940, pour justifier son choix de continuer la guerre, de Gaulle écrit à son ancien collègue du ministère Paul Reynaud, devenu ministre des Affaires étrangères de Pétain, le catholique Paul Baudoin, que le nazisme a été formellement condamné par le pape Pie XI et que l'envahisseur n'est pas seulement l'ennemi de notre patrie, mais aussi l'ennemi de l'Église. Laïc, de Gaulle sépare le politique et le religieux, rassembleur il accueille des personnes de toutes opinions et de croyances diverses, mais il doit faire appel aux forces morales. Aussi entérine-t-il le choix de la croix de Lorraine comme emblème et fonde-t-il l'ordre de la Libération. Il fait plusieurs fois référence à Jeanne d'Arc, sainte de la patrie. Dans deux textes il est plus précis : le 11 mars 1941, il adresse un message au « Glaive de l'Esprit », association animée par Mira Berenson et Maurice Schumann dans lequel il écrit : « La croix gammée prétend se dresser en rivale de la croix du Christ et une victoire hitlérienne nous replongerait dans les ténèbres du paganisme » ; le 25 novembre 1941, il prononce un discours célèbre à Oxford devant les intellectuels britanniques : après avoir décrit la dictature allemande qui ne reconnaît de droits qu'à la collectivité raciale et nationale et avoir évoqué le système nazi issu d'une crise de civilisation, il rappelle que la guerre actuelle a pour enjeu la vie ou la mort de la civilisation occidentale, déclare que notre victoire assurera le triomphe de l'esprit sur la matière et réclame un effort de rénovation spirituelle, sociale, morale autant que politique pour nos deux peuples.

Maurice Schumann est nommé par de Gaulle dès le mois de juillet 1940 porte-parole de la France libre à la BBC. Lucide sur le nazisme dès l'avant-guerre⁶, il y dénonce plusieurs fois cette idéologie. Le 20 octobre 1940, il évoque les persécutions contre les Églises en Alsace-Lorraine, le 23 mars 1941, il s'adresse aux Français occupés à l'occasion d'une journée de prière à leur intention qui associe Britanniques et Français combattants. À partir du 1^{er} octobre 1941, il écrit dans le journal mensuel *Volontaires pour la Cité chrétienne* qu'il dirige avec François-Louis Closon, et qui est diffusé dans les unités militaires : ce journal veut « regrouper tous ceux qui dans la France libre croient à la civilisation chrétienne quelles que soient leurs idées politiques passées et leur rappeler qu'ils ne sont pas des isolés mais la masse ».

Les aumôniers militaires de la France libre, étudiés par Xavier Boniface⁷, répandent ces convictions. Sur les trente aumôniers militaires en

6. Yves-Marie Hilaire, « Maurice Schumann, un chrétien face au nazisme », dans B. Béthouart, F. Delannoy et T. Tellier, *Maurice Schumann*, Actes de la journée d'études de Tourcoing, 30-11-2007, IRHS, CEGES, Lille 3, 2008, p. 27-33.

7. Xavier Boniface, *L'aumônerie militaire française, 1914-1962*, Paris, Cerf, 2001, 600 p., chapitre VIII, p. 309-336, « L'Aumônerie militaire de la France libre, Antithèse de Vichy et Esprit de croisade ? »

décembre 1942, neuf seront faits Compagnons de la Libération ; plusieurs sont tués pendant les combats. Ils s'expriment dans *Volontaires pour la Cité chrétienne* ou la BBC. Ils exaltent la patrie française, dénoncent le paganisme nazi et défendent le christianisme : l'un d'eux rejette la révolution mondiale antichrétienne voulue par les nazis (1-12-1940), un autre compare Hitler à l'Antéchrist (2-11-1941), un troisième dénonce « la mysticité barbare et sanguinaire » des racistes nazis (26-1-1942). À Pâques 1942, le pasteur protestant Christol s'en prend aux barbares germains qui ont renié la foi chrétienne et critique violemment les lois raciales de Vichy.

La Résistance intérieure

Le 17 juin 1940, un courtier grossiste en alimentation, autodidacte très cultivé, Edmond Michelet, réagit très vivement à la demande d'armistice que le Maréchal Pétain vient d'annoncer à la radio. Il refuse d'accepter la défaite et rédige un tract composé avec des citations de Charles Péguy, qu'il diffuse dans les boîtes aux lettres de Brive-la-Gaillarde et auprès de ses amis : « Celui qui ne se rend pas a raison contre celui qui se rend, c'est la seule mesure et il a raison absolument... La France a deux vocations dans le monde, ... sa vocation de chrétienté, et sa vocation de liberté ». Edmond Michelet a autour de lui un réseau démocrate-chrétien patriote et antinazi qu'il a fondé à Brive, la section locale des Nouvelles Équipes Françaises qui a organisé en 1938-39 une série de conférences très suivies sur « les dangers qui menacent notre civilisation » visant essentiellement le péril nazi.

La première résistance intérieure naît autour de deux milieux qui assez vite diffusent des journaux clandestins et créent des organisations de résistance : une minorité socialiste proche de Léon Blum avec Jean Lebas à Roubaix, Christian Pineau fondateur de *Libération Nord* puis de *Libération Sud* entre décembre 1940 et juin 1941, et le groupe du Musée de l'Homme à Paris ; des chrétiens antinazis, démocrates chrétiens issus des Nouvelles Équipes françaises, tels Teitgen et de Menthon fondateurs en 1940 du journal *Liberté*, ou proches d'eux tel Henri Frenay, créateur du journal *Vérités*, qui fusionnent à l'automne 1941 pour lancer le mouvement et le journal *Combat*.

Edmond Michelet dira plus tard : « Ma position était plus religieuse que politique parce que le nazisme touchait à des choses essentielles ». Il précisera en 1966 : « Je ne crois pas qu'il soit excessif d'avancer que de l'affreuse saison des lilas et des roses jusqu'au sinistre hiver 1941, les militants chrétiens furent les premiers à se rechercher et à se rassembler dans l'ombre de la clandestinité⁸. »

8. Journal *Le Monde*, 8 décembre 1966 : « L'affreuse saison des lilas et des roses », c'est le printemps 1940, témoin « du plus grand désastre de notre histoire », et le sinistre hiver 1941 est celui de 1940-41 marqué par le froid, les

« La Chrétienté inachevée »

Le 18 juin 1940, nous l'avons vu, Churchill déclare que la victoire de l'Allemagne nazie sur la France met en péril la civilisation chrétienne. Celle-ci trouve alors pour défenseurs des nations chrétiennes de langue anglaise. L'une, le Royaume-Uni, est engagée à fond. Soutenue par les Dominions britanniques, elle gagne durant l'été 1940 une première bataille décisive dans le ciel de l'Angleterre. Une autre qui possède la plus puissante industrie du monde, les États-Unis d'Amérique, se prépare à entrer dans le conflit et en attendant ravitaille en vivres, en matières premières et en armes la Grande-Bretagne. Dès le 4 janvier 1939, Roosevelt a tenu devant le Congrès un important discours sur la démocratie menacée par les doctrines de force : « Il est des heures dans l'histoire où les hommes doivent se préparer à défendre non seulement leurs foyers, mais aussi les principes de foi et d'humanité sur lesquels reposent leurs églises, leurs gouvernements et la civilisation même. La défense de la religion, de la démocratie et de la bonne foi internationale constitue un seul et même combat⁹. »

En Grande Bretagne, une association d'origine catholique lancée par le cardinal archevêque de Westminster Hinsley, l'historien Christopher Dawson et la journaliste Barbara Ward, « *The Sword of the Spirit* », connaît un large succès dans le monde religieux britannique en 1940. « Croisade de prière, d'études et d'action » contre « les Empires païens » et « pour un nouvel ordre de justice et de paix », s'adressant à « tous les hommes de bonne volonté », s'ouvrant aux autres confessions et affirmant sa solidarité avec le judaïsme, « le Glaive de l'Esprit » connaît un vaste succès dans le monde des civils et des militaires, y compris dans la Royal Air Force¹⁰.

Ce succès voit naître un œcuménisme pratique qui se concrétise dans le manifeste paru dans le *Times* le 21 décembre 1940 et signé par le cardinal catholique Hinsley, les deux archevêques anglicans de Canterbury et de York, Lang et Temple, et le président Armstrong du Conseil fédéral des Églises libres. Ce texte, largement diffusé par divers médias, reprend les cinq conditions d'une paix juste définies par le pape Pie XII dans son message de Noël 1939 et propose cinq réformes nécessaires dans la vie sociale que les protestants souhaitent promouvoir et qui annoncent le futur « *Welfare State* » (État-Providance).

Le rapprochement entre les deux grandes nations chrétiennes de langue anglaise se traduit le 14 août 1941 par la signature de la Charte de l'Atlantique après plusieurs jours de conversation en mer entre Roosevelt et

premières restrictions, l'engagement du Maréchal Pétain dans la collaboration avec Hitler et le début de la très dure bataille de l'Atlantique.

9. Roosevelt, cité par Michel Fourcade et Pierre-Yves Kirschleger dans *Histoire Générale du Christianisme*, Paris, PUF, septembre 2010.

10. Nous suivons ici Michel Fourcade et Pierre-Yves Kirschleger qui signalent des faits insuffisamment connus en France.

Soixante-dix ans après l'été 1940

Churchill. Les deux hommes d'État, souhaitant «orienter les politiques dans la même voie», proclament des principes démocratiques en matière de relations internationales et invitent les autres nations alliées à adhérer à la Charte qui stipule qu'après la guerre chaque peuple choisira librement sa forme de gouvernement. Concrètement en cas d'entrée en guerre des États-Unis, on décide que la priorité sera donnée à la lutte contre l'Allemagne, ce qui montre que cet état national-socialiste alors en guerre avec le Royaume-Uni et l'URSS est particulièrement visé. Le lien entre les deux grandes nations anglo-saxonnes est renforcé par l'aspect religieux de la rencontre. Roosevelt et Churchill assistent à un service religieux sur la plage arrière du cuirassé *Prince of Wales* pendant lequel de vieux cantiques sont chantés par les marins. «Cette rencontre a marqué l'union des forces du bien contre celles du mal» pour Churchill qui la commente dans un message radiodiffusé.

Quatre mois plus tard les États-Unis sont attaqués par le Japon auquel se joint l'Allemagne. Roosevelt décide alors de faire face sur les deux fronts, le Pacifique et l'Atlantique, mais de donner la priorité à la guerre et à la victoire contre l'Allemagne nazie qui menace alors gravement la Grande-Bretagne et l'URSS.

En avril 1945, la découverte des charniers des camps de concentration en Allemagne de l'Ouest et du Centre par les soldats américains, anglais et français, jettera la consternation dans les rangs des vainqueurs, et les convaincra qu'ils ont bien mené une guerre de civilisation et que leurs camarades ne sont pas morts en vain.

Yves-Marie Hilaire, né en 1927, marié, 3 enfants, 12 petits-enfants, 4 arrière-petits-enfants, professeur émérite d'histoire contemporaine à l'université Charles de Gaulle-Lille III. Dernières publications : *Histoire de la Papauté, 2 000 ans de missions et de tribulations*, dir., réédition Point, Seuil, 2003 ; *Le Fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*, Éd. du Cerf, 2004, en collaboration avec G. Cholvy, D. Delmaire, S. Fath.

Jacques PERRIER

Avec Bernadette, faire le signe de la croix

Chaque année, les Sanctuaires de Lourdes proposent aux pèlerinages un thème pastoral. Celui de cette année a pour but de redécouvrir la valeur d'un simple signe, le signe de la croix. À Lourdes, comment l'ignorer, puisque le cycle des Apparitions s'ouvre par le signe de la croix ?

Dans l'histoire des Apparitions à Lourdes

Un certain 11 février 1858... Tout le monde connaît le début de l'histoire : le cachot, la petite Bernadette et sa mauvaise santé, le bois qu'il faut aller chercher hors de la ville pour ne pas être prise pour une voleuse, l'eau froide du canal que Bernadette hésite à traverser, la lumière dans la grotte. Mais que se passe-t-il ensuite ?

Bernadette commence par prendre peur : d'où vient cette lumière ? Elle a un réflexe que nous avons perdu : se confier à la croix du Christ. Elle tire de sa poche le chapelet de quatre sous que sa mère lui avait acheté chez les Pères de Betharram. À l'extrémité du chapelet, pend une petite croix. Elle veut la porter à son front pour se signer. Mais, comme elle le répète dans ses récits, « la main m'est tombée ».

Alors l'apparition qui a la forme d'une « petite demoiselle » trace sur elle-même le signe de la croix. Bernadette essaie à nouveau. Elle y réussit. « Alors, je n'eus plus peur. »

Les Apparitions ont donc commencé comme une liturgie, comme une eucharistie : par le signe de la croix. Le premier geste accompli sur un catéchumène est la signation : « Recevez sur votre front la croix du Christ ; il vous marque lui-même du signe de son amour. Apprenez à mieux le connaître, appliquez-vous à le suivre. Portez en votre corps le signe du salut. » Le célébrant marque alors de la croix les oreilles, les yeux, les

Avec Bernadette, faire le signe de la croix

lèvres, le cœur et les épaules du catéchumène. Il conclut le rite en disant : « Soyez marqué tout entier du signe de la croix pour que vous possédiez la vie au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Ainsi le cheminement du catéchumène sera véritablement chrétien, c'est-à-dire pascal et trinitaire.

Ce qui s'est passé le 11 février, en absence de paroles, est riche de sens. Malgré ses quatorze ans, Bernadette commençait à peine le catéchisme. On a dit que la Vierge s'était constituée elle-même sa catéchiste. Elle l'initie à la foi en la rendant capable d'accomplir en vérité, et non par automatisme, le geste qui ouvre sur la plénitude de la foi.

Le pape Benoît XVI l'a magnifiquement compris et expliqué dans son homélie du 14 septembre 2008 à Lourdes, en la fête de la Croix glorieuse : « Plus qu'un simple signe, c'est une initiation aux mystères de la foi que Bernadette reçoit de Marie. Le signe de la croix est, en quelque sorte, la synthèse de notre foi. »

Marie va donc conduire Bernadette sur le chemin de la foi, sur le chemin de son Fils, elle qui avait dit aux serviteurs de Cana : « Faites tout ce qu'il vous dira. » Dès le premier instant, elle place tout ce qui va se passer à Lourdes dans une perspective pascal et théologique. Le signe de la croix initial barre la route à toute dérive idolâtrique de notre dévotion mariale.

Le geste du 11 février dit encore autre chose : celle qui finira par se déclarer, le 25 mars, six semaines plus tard, « l'Immaculée Conception », se place d'abord sous le signe de la croix. Son privilège n'est pas une exception au salut. Voilà qui pourrait utilement être versé au dossier de ce dogme contesté dans le dialogue œcuménique.

Que disent les Catéchismes et les manuels ?

Pourquoi s'être attardé si longuement sur ce qui s'est passé en un instant, un matin de février 1858, devant la grotte de Massabielle ? Parce qu'il en va de Lourdes comme de l'Évangile, toutes proportions gardées : il faut toujours commencer par le récit. Sinon, nous risquons de déraper dans le mythe ou dans la gnose. Les quatre évangiles précéderont à tout jamais les épîtres de saint Paul.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* mentionne le signe de la croix principalement à deux occasions. Il en est question à propos du baptême : « Le signe de la croix, au seuil de la célébration, marque l'empreinte du Christ sur celui qui va lui appartenir et signifie la grâce de la rédemption que le Christ nous a acquise par sa Croix » (n° 1235). Dans la III^e partie du *Catéchisme*, il est écrit : « Le chrétien commence sa journée, ses prières et ses actions par le signe de la croix, "au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen." Le baptisé voue la journée à la Gloire de Dieu et fait appel à la grâce du Sauveur qui lui permet d'agir dans l'Esprit comme enfant du Père. Le signe de la croix nous fortifie dans les tentations et dans les difficultés » (n° 2156).

Cette présentation est intéressante parce qu'elle associe le signe de croix, non seulement à la prière, personnelle ou liturgique, mais aussi au temps (« sa journée ») et aux œuvres (« ses actions »). Elle associe le signe aux paroles qui l'accompagnent, plaçant ainsi le temps, la prière et l'agir du baptisé dans une dynamique trinitaire. Curieusement, sauf erreur de lecture, le signe de croix n'est pas mentionné dans la partie consacrée à la « prière chrétienne », comme s'il ne méritait pas d'être appelé « prière ».

Quant au *Catéchisme pour adultes des évêques de France*, toujours sauf erreur de lecture, il ne le signale même pas. Les mots s'y trouvent bien, mais dans un tout autre sens : « La Croix est par excellence signe pour la foi » (n° 22). Les ouvrages de liturgie sont, eux aussi, assez sobres sur le sujet. C'est pourquoi les Sanctuaires de Lourdes y ont consacré un colloque, en collaboration avec l'Institut Catholique de Toulouse. Les Actes en ont été publiés. Il semble que, non seulement les auditeurs, mais les orateurs eux-mêmes aient découvert avec étonnement l'ampleur et la beauté du signe de croix. C'est l'expérience que font aussi les pèlerins de cette année.

Sur le corps et dans l'espace

Le Domaine des Sanctuaires a été structuré par les chapelains avant la fin du XIX^e siècle. Les pèlerinages arrivaient par le train et descendaient directement à la Grotte depuis la gare. À cet effet, un boulevard a été dégagé, non sans peines, et un pont a été construit. Au-delà du pont, la porte Saint-Michel ouvre sur une vaste esplanade qui permet aux pèlerins de se recueillir avant d'arriver au cœur des Sanctuaires. En 1900, les diocèses bretons ont érigé, au début de l'esplanade, un calvaire monumental, en granit de leur pays.

Nous sommes ainsi prévenus. Ce calvaire est comme une signature. Tout le monde peut entrer mais il faut que chacun sache où il entre. À l'autre extrémité de l'esplanade, les Irlandais ont dressé une croix sur la coupole qui surmonte la basilique Notre-Dame du rosaire. Non contents d'avoir offert une croix selon l'esthétique de leur tradition, ils ont voulu la couvrir d'or.

La teinte sombre du calvaire breton et l'or de la croix irlandaise montrent bien les deux faces du mystère de la Croix. Quand le Christ est mis en croix, il se fit des ténèbres, de la sixième à la neuvième heure : à ce moment-là, ce n'est pas seulement la divinité qui est voilée, c'est l'humanité qui révèle son visage le plus hideux. Mais la Croix est aussi notre motif de gloire. C'est en elle, et en elle seule, que saint Paul disait mettre sa fierté. Car, « si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? » À condition de bien comprendre pourquoi, il n'est pas scandaleux de couvrir d'or l'instrument de notre salut.

L'espace de Lourdes est ainsi marqué par le signe de la croix. Mais ce qui vaut pour Lourdes se vérifierait, d'autres façons, dans bien d'autres espaces liturgiques, voire dans les maisons et sur les routes de campagne. Le plan d'église le plus répandu pendant des siècles en Occident reproduisait consciemment la forme de la croix.

Avec Bernadette, faire le signe de la croix

Mais avant que le christianisme ne sorte au grand jour et ne marque l'espace, les chrétiens avaient commencé à se marquer eux-mêmes du signe de la croix. Sans doute s'agissait-il d'un signe discret, sur le front. Ainsi font les parrains et marraines sur le front des futurs baptisés. De même les parents chrétiens et les prêtres au moment de la communion, quand s'approchent des personnes qui désirent recevoir une bénédiction.

Le triple signe, sur le front, sur les lèvres et sur le cœur, avant la lecture de l'Évangile, est un premier développement : que l'Évangile éclaire mon intelligence et guide mes décisions ; que je n'aie pas honte de l'annoncer ; qu'il pénètre au plus profond de mon être, au cœur de ma vie.

Mais la forme à laquelle nous sommes le plus habitués, même si elle n'est pas la plus ancienne, est celle qui enveloppe tout le corps. Elle évoque la parole de saint Paul qui voit dans le chrétien quelqu'un qui a « revêtu » le Christ, image fort explicite pour qui connaît le vêtement antique.

Innombrables sont les interprétations symboliques de cette manière de tracer le signe de la croix : la transcendance et l'universalité ; les quatre points cardinaux et les autres quaternaires (les saisons, les vents, les fleuves du paradis) ; les cieux où demeure le Père, la kénose du Fils et la mission de l'Esprit qui, dès le premier instant de création, plane sur le monde.

Toutes ces interprétations sont parfaitement légitimes mais elles interviennent a posteriori. La Croix est un fait historique, et l'instrument du supplice de Jésus et de tant d'autres n'a été que trop réel. Dans l'Évangile, la croix est opposée à la lapidation pour montrer que la mise à mort de Jésus ne sera pas le fait des seules autorités juives mais aussi des Romains, c'est-à-dire des païens.

Il serait aussi absurde de placer la force de la croix dans la richesse de son symbolisme que d'expliquer la foi trinitaire par la multiplicité des triades observables dans bien des cultures. Le chiffre trois est bien présent dans le Nouveau Testament, qu'il s'agisse des Tentations, de Gethsémani ou de la Résurrection, mais il n'est jamais mentionné à propos de Dieu. D'ailleurs, le mystère divin est si différent d'une triade qu'il a fallu fabriquer un mot nouveau : « trinité ».

Un geste qu'une parole accompagne

Dans la pratique actuelle, le geste physique est accompagné de l'invocation du Nom de Dieu : « Au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » La formule reprend les mots mêmes de Jésus ordonnant à ses apôtres d'aller baptiser dans le monde entier.

Nous avons déjà noté la place du signe de la croix dans le rituel de l'initiation chrétienne. C'est pourquoi il faudrait retrouver le sens du signe de croix à l'entrée d'une église. Le bénitier est là pour nous rappeler notre baptême. À condition qu'il ne soit pas à sec. Avec une eau qui nous renvoie à notre baptême, tracer sur notre corps le signe de la Croix en invoquant le Nom de Dieu : quelle richesse de sens ! Alors nous pouvons nous avancer

dans l'église pour vivre l'Eucharistie du Christ qui est louange au Père dans la communion de l'Esprit Saint.

Comme le calvaire des Bretons et la croix des Irlandais montraient les deux faces de la Croix, la jonction du signe de croix et de l'invocation trinitaire montre les deux visages de l'amour, quand celui-ci est le nom de Dieu.

Nous connaissons la formule lapidaire de saint Jean : « Dieu est Amour ». Sans doute saint Jean veut-il dire d'abord que l'amour de Dieu pour nous est allé jusqu'à ce point : le Père nous a donné son Fils, il l'a livré, et le Fils a donné sa vie, librement, il l'a livrée. L'amour est allé si loin, que le Mal n'a plus de recours. La Croix est le visage de l'amour absolu de Dieu dans son combat, pour nous, contre la mort. Nous en faisons mémoire à chaque Eucharistie.

Mais l'amour qui est Dieu, c'est aussi la perfection du rapport qui unit le Père, le Fils et l'Esprit. Nos exclusives et nos équilibres humains n'ont plus cours quand il s'agit du Mystère trinitaire. La Trinité, ce n'est pas une énigme abstraite. C'est la béatitude absolue. Or, c'est bien à l'image de cet Amour absolu, de cette béatitude absolue que nous sommes créés, que tout homme est créé.

Dans l'obscurité du combat contre le Mal, dans le remords que nous pouvons éprouver de nos péchés, il ne faut jamais oublier d'où nous venons et vers qui nous allons. L'invocation du Nom de Dieu jointe au signe de la croix est une garantie contre cet oubli.

Le signe de la croix dans la célébration eucharistique

Le signe de croix intervient dans la célébration de tous les sacrements. Nous avons déjà parlé du baptême. Les onctions de la confirmation, de l'ordination et du sacrement des malades ont la forme de la croix. Le prêtre trace ce signe sur le pénitent et sur les nouveaux époux. Contentons-nous de regarder ce qu'il en est dans la célébration eucharistique.

Il est habituel de répartir la célébration en quatre temps : le rassemblement, la liturgie de la Parole, l'Eucharistie proprement dite et le renvoi. Le signe de la croix trouve sa place à chacun de ces moments.

Il ouvre la célébration après le chant d'entrée. Chacun s'est signé en entrant dans l'église mais maintenant le signe et l'invocation rassemblent la diversité des fidèles pour en faire une cellule du Corps du Christ. L'assemblée répond « Amen », comme en d'autres temps forts de la célébration.

Dans la liturgie de la Parole, nous avons déjà mentionné le triple signe de croix que le prêtre (ou le diacre) et les fidèles tracent sur eux-mêmes. Mais il faut ajouter le signe fait sur l'évangéliste : les fidèles ne le voient pas. Inversement, à la fin de la proclamation, le lecteur est invité à bénir l'assemblée en traçant sur elle un signe de croix, non pas avec la main, mais avec l'évangéliste.

Avec Bernadette, faire le signe de la croix

Le rapport de la Croix et de l'Évangile est double.

L'Évangile donne la clé du mystère de la Croix. Par ses paroles, ses actes, son comportement, Jésus nous prépare à recevoir la Croix, scandale pour les juifs et folie pour les païens, mais, pour les croyants, preuve d'un amour qui va jusqu'au bout, comme dit saint Jean avant le Lavement des pieds.

Inversement, c'est la Croix qui donne la clé de l'Évangile. Bien des paroles et des gestes de Jésus sont énigmatiques et pourraient prêter à contre sens, y compris sur la personne du Père, si nous ne les regardions pas dans la lumière de la Croix. C'est la mort et la résurrection du Seigneur qui donne à l'Évangile son vrai visage et la nature de son efficacité : l'Église de Jésus-Christ est une Église des martyrs avant d'être une Église de docteurs.

Le voyant de l'Apocalypse pleure en pensant que nul n'est digne d'ouvrir le Livre que tient dans sa main droite celui qui siège sur le trône. Seul l'Agneau sera digne d'en ouvrir les sceaux, car il a été égorgé mais il a remporté la victoire (*Apocalypse* 5). Le Livre dont il est question dans l'Apocalypse n'est pas l'Évangile, mais le passage peut s'appliquer à l'Évangile. Dans les célébrations solennelles, c'est sur l'autel du sacrifice que le diacre vient chercher l'évangéliste

Dans la partie eucharistique, les signes de croix étaient innombrables dans la manière ancienne de célébrer. Aujourd'hui, un seul signe de croix les remplace tous. La réforme liturgique a jugé que la surabondance rendait le geste insignifiant et qu'il risquait de devenir mécanique. Le célébrant d'autrefois comme le fidèle oriental d'ailleurs multiplie, au contraire, les signes de croix pour montrer que la vie chrétienne et, éminemment, la célébration eucharistique est une participation, une actualisation du mystère pascal. La réforme liturgique a jugé, au contraire, qu'il ne fallait pas multiplier les signes puisque c'était la réalité du mystère pascal qui était rendue présente dans la célébration. Deux tactiques opposées pour poursuivre une même fin.

Enfin, c'est par le signe de la croix que s'achève la célébration. Les fidèles sont envoyés dans la force de leur baptême et de leur confirmation qui s'est nourrie aux deux tables de la Parole et de l'Eucharistie. La bénédiction du prêtre à la fin de la Messe et la formule de renvoi font penser à la notation de saint Luc après l'Annonciation : « Et l'ange la quitta. » Commence alors, pour la Vierge, un autre temps, celui du service et du témoignage auprès de sa cousine Elisabeth. C'est la Visitation, au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Jacques Perrier, né en 1936, ordonné prêtre en 1964, fut longtemps aumônier d'étudiants à Paris au centre Richelieu devenu CEP. Il fut ensuite curé à Paris (à Notre-Dame de 1983 à 1990), premier directeur de Radio Notre-Dame, et responsable diocésain de la catéchèse et de la pastorale sacramentelle (1984-1990). Consacré évêque en 1990 par le cardinal Lustiger pour le diocèse de Chartres, il est actuellement évêque de Tarbes et Lourdes (depuis 1998).

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL

Suscipe

**Histoire et sens spirituel d'une parole psalmique
(Psaume 119, 116)**

Les hommes vivent de mots : bien avant les métaphores et les concepts, les mots sont nos premières créations. Chacun d'eux nous dessine un monde, nous ouvre une dimension de nous-mêmes et nous révèle une dimension de Dieu. Certains mots ont été oints et embellis par les lèvres qui les ont prononcés au fil des siècles en y versant tout l'amour et toute la douleur, toute l'espérance et toute la souffrance qui accompagnent les hommes au long du chemin. Paroles d'hommes adressées à Dieu en louange et en action de grâces, comme prière ou comme abandon. Paroles de Dieu mêlées à celles des hommes comme lumières sur la route, promesse pour surmonter tous les désespoirs, conseiller dans l'incertitude et exprimer des chants et de la joie.

Arrêtons-nous pour quelques pages sur un de ces mots qui ont sanctifié tant d'existences chrétiennes et qui furent sanctifiés par elles dans les moments cruciaux de leur vie : il s'agit du verset 116 du psaume 119, dont nous donnons ici le sens général, avant de l'explicitier selon les diverses traductions : *le psalmiste demande à Dieu d'être accueilli et soutenu pour vivre en vérité et pour toujours. Il gardera espoir et ne sera pas confondu ni trompé dans sa confiance.*

Je vais tour à tour présenter les différentes traductions du verset, puis l'histoire de son utilisation dans l'Église, et enfin le sens et la fécondité spirituelle de ce verset que l'on peut tenir comme la plus belle et la plus profonde expression de notre existence chrétienne.

1. Les traductions

Nous avons affaire à deux familles de traductions, deux branches différentes selon le choix du texte à traduire : ou bien celui du texte hébreu, qui est aujourd'hui la norme scientifique, ou bien le texte grec des Septante

(LXX), qui ont traduit un texte hébreu tout aussi autorisé que l'autre et dont l'importance pour les chrétiens vient de ce que les auteurs du Nouveau testament l'utilisent pour leurs citations de l'Ancien. La traduction latine de saint Jérôme (la Vulgate) suit les LXX pour ce verset : sa diffusion dans l'Occident latin a configuré la langue de la liturgie, de la vie monastique et de la spiritualité. Nous avons retenu quelques traductions majeures parmi les milliers qui ont été établies :

a. Hébreu : סמכני כאמרתך ואחיה ואל־תבישני משברי

[smk-ni k-amrth-k u-achie u-al thbish-ni m-shbr-i]

b. Grec LXX : ἀντιλαβοῦ μου κατὰ τὸ λόγιόν σου καὶ ζήσομαι καὶ μὴ καταισχύνης με ἀπὸ τῆς προσδοκίας μου

c. Vulgate : «Suscipe me secundum eloquium tuum, et vivam/ et non confundas me ab expectatione mea».

C'est le texte utilisé par saint Ambroise et saint Augustin, avec cependant une variante chez Ambroise dans la seconde partie du verset : mais le verbe *suscipe* et le substantif *susceptor* appliqué à Dieu (v. 114 : «adjutor et susceptor meus es tu») sont conservés chez l'un et l'autre.

d. Traduction française Bible du Rabbinate : «Soutiens-moi selon ta promesse pour que je vive, et ne laisse pas mon espoir se changer en déception».

e. Bible en français courant : «Soutiens-moi pour que je vive, tu l'as promis ; ne déçois pas mon espérance».

f. Nouvelle Bible Segond : «Soutiens-moi selon ce que tu as dit, et je vivrai ; ne me rends pas honteux de mon espoir !»

g. Bible de Jérusalem : «Sois mon soutien selon ta promesse et je vivrai, ne fais pas honte à mon attente».

h. Traduction Œcuménique de la Bible : «Selon tes ordres, sois mon appui et je vivrai ; ne déçois pas mon attente».

i. Traduction Ostervald : «Soutiens-moi selon ta parole, et je vivrai, et ne me rends pas confus dans mon attente !»

j. Traduction Chouraqui : «Soutiens-moi selon ton dire, je vivrai. Ne me fais pas blêmir loin de ma patience !»

k. King James Version : «Uphold me according unto thy word, that I may live : and let me not be ashamed of my hope».

l. English Standard Version : «Uphold me according to your promise, that I may live, and let me not be put to shame in my hope !»

m. Giovanni Diodati (1649) : «Sostienmi, secondo la tua parola, ed io viverò ; E non rendermi confuso della mia speranza».

n. Sagras Escrituras (1549) : «Susténtame conforme a tu palabra, y viviré ; y no me frustres de mi esperanza».

o. La Biblia de las Américas : «Sosténme conforme a tu promesa, para que viva, y no dejes que me avergüence de mi esperanza».

p. Martin Luther *Deutsche Bibel (1545)* : «Erhalte mich durch dein Wort, daß ich lebe ; und laß mich nicht zu Schanden werden über meiner Hoffnung».

2. Les variantes des traductions

Elles portent surtout sur le premier mot, le sens exact du verbe adressé à Dieu, le reste du verset n'ayant que des variantes mineures.

Le verbe initial reçoit un sens différent selon qu'on suit le texte hébreu ou celui des LXX. Pour l'hébreu, les traducteurs utilisent un verbe signifiant «soutiens-moi» (*sosténme* en espagnol). C'est le mot qu'impose la *veritas hebraica*, qui est devenue une norme pour l'Église.

Le verbe [antilambanô] ([antilabou] à l'impératif) signifie : *prendre, recevoir en retour ... se saisir de, s'emparer de*. C'est le sens reçu par la tradition ecclésiastique, comme un appel adressé à Dieu pour qu'il me reçoive, me prenne en charge, m'accepte, qu'il réponde de moi. Comme si je disais : je renonce à moi-même, je me confie à toi pour que tu aies soin de moi plus que je ne pourrai moi-même, tu es mon Dieu, sauve-moi, y compris de moi-même.

Nous allons mettre l'accent sur ce sens du verbe *suscipere*, qui vient du préfixe *sub* et du verbe *cipio* : *prendre par en dessous, soutenir*, et qui renvoie à une expérience élémentaire et fondatrice : le père ou la mère qui prend l'enfant sous les bras pour le soutenir ou lui apprendre à marcher. Le latin *suscipio* correspond au grec [*epanalambanô*], *prendre par-dessous, se charger de*, comme dans l'allemand *Unter-fassen*.

3. Contexte et interprétation de ce mot dans l'histoire du christianisme

Les mots sont des organes vivants et vivifiants qui peuvent perdre de leur vigueur et devenir triviaux, comme des corps morts qui appauvrissent ceux qui s'en servent. L'histoire nous montre que les mots jouissent d'une grande souplesse sémantique, leur sens originel peut s'étendre, se développer, se ramifier, dans des champs nouveaux, qui restent cependant inclus dans l'intention première, en la rappelant ou l'élargissant. Un mot vit une histoire de réception, d'extension, d'actualisation, ou même de disparition, quand des mots disparaissent peu après les réalités qu'ils avaient nommées. La formule complète qui commence par *Suscipe* a connu une vie multiple dans l'histoire de l'Église, avec un facteur commun : la confiance du croyant en Dieu pour être accueilli, béni, fécondé, racheté, dans un échange fécond entre Dieu et l'homme, l'*admirabile commercium* de l'Homme-Dieu ; c'est là que la prière s'enracine dans la christologie. C'est dans le Christ que s'opère le don suprême de Dieu au monde et sa réception par le monde. C'est en lui que s'opère l'action réciproque, offerte par le Père aux hommes et, en même temps, son acceptation au nom de tous, pour que toute notre histoire se convertisse en offrande. C'est dans le Christ que s'opère le *Suscipe* le plus parfait et le plus efficace, car il est le Fils bien aimé, tête de tous ses frères.

La réception du verset *Suscipe* se trouve dans les situations suivantes :

- Dans la vie de prière de tout chrétien et de l'Église tout entière dans la récitation du psaume 119 (Vulgate 118) ;

- Dans la consécration monastique : la *Règle de saint Benoît* (LVIII, 21) reprend la formule du psaume, avec une légère variante : « ne confundas » au lieu du « non confundas » de la Vulgate¹. En ce sens, il est devenu le symbole de l'offrande du moine et de la moniale à Dieu. Le cardinal bénédictin Schuster, archevêque de Milan, a écrit en 1943-1953 deux commentaires de la vie bénédictine sous le titre *Suscipe*.

- À l'offertoire du rite romain, lorsque en présentant le pain, le prêtre élève la patène : « suscipe, Sancte Pater Omnipotens Aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam quam ego indignus famulus tuus offero tibi Deo meo vivo et vero... » Pour présenter le calice, la formule change et passe au pluriel : « offerimus tibi, Domine, calicem salutaris tuam deprecantes clementiam ».

- Dans les moments critiques où le croyant doit décider de sa vie, entre la trahison ou la fidélité à sa foi dans le martyre. Deux textes bibliques sont ici capitaux : l'un est la traduction latine du deuxième livre des Martyrs d'Israël (II *Macchabées* 7, 29) quand la mère des sept frères invite son plus jeune fils à rester fidèle et à accepter la mort : [*epidexai ton thanaton*], traduit par la Vulgate : « suscipe mortem ». L'autre texte est à la mort d'Étienne, qui demande au Seigneur Jésus de recevoir sa vie, au moment où il va être lapidé (*Actes* 7, 59) : « kyrie Isou, dexai ton pneuma mou », « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » [« Domine Iesu, suscipe spiritum meum »].

- Dans les moments des choix de vie, de l'élection fondamentale : le mot *suscipe* a été utilisé par les traducteurs latins de la prière d'Ignace dans les *Exercices* :

Suscipe, Domine, universam meam libertatem; accipe memoriam, intellectum atque voluntatem omnem; quidquid habeo vel possideo mihi largitus es; id tibi totum restituo ac tuae prorsus voluntati trado gubernandum; amorem tui solum cum gratia tua mihi dones et dives sum satis, nec aliud quidquam ultra posco.

« Prends Seigneur et reçois toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté ; tout ce que j'ai et possède, c'est Toi qui me l'as donné : à Toi, Seigneur, je le rends. Tout est à Toi, disposes-en selon Ton entière volonté. Donne-moi ton amour et ta grâce : c'est assez pour moi. »

Ce texte a certainement été inspiré par la *devotio moderna* qu'Ignace a connue à Montserrat, et il nous rappelle des passages de *l'Imitation de Jésus Christ* et de *l'Exercitatorio de la vida spiritual* (1500) de l'abbé de Montserrat, García Jiménez Cisneros. *L'Imitation* contient de nombreux passages, en particulier tout le chapitre IV, 9 intitulé : « que nous devons

1. « Quam dum imposuerit, incipiat ipse novicius mox hunc versum : *Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et ne confundas me ab expectatione mea* ».

nous offrir à Dieu avec tout ce qui est à nous, et prier pour tous» (trad. Lamennais).

L'idée de l'offrande totale apparaît aux versets 1-3 : « Seigneur, à qui tout appartient dans le ciel et sur la terre, je veux aussi me donner à vous par une oblation volontaire ; je veux être à vous pour toujours... ». Au v. 4, l'offrande du chrétien se trouve unie à celle du Christ dans l'Eucharistie par le mot *suscipe* : « Suscipe me in laudem et gloriam nominis tui² ».

On trouve déjà ici toutes les formules postérieures d'offrande, d'oblation et de servitude qui fleuriront au XVII^e et au XIX^e siècle. Le XVII^e siècle français a connu deux lignes de pensée qui ont proposé cette idée et cette attitude : celle de François de Sales, mettant l'accent sur le binôme offrande-obéissance et celle de Pierre de Bérulle qui préféra le binôme offrande-servitude. Cet accent culmine dans les expressions victimales qui ont présidé à la naissance de tant d'ordres religieux, en France en particulier après la Révolution (réparation, satisfaction, expiation ...) et que nous retrouvons chez Thérèse de Lisieux : « offrande de moi-même comme victime d'holocauste à l'Amour miséricordieux du Bon Dieu » (9 juin 1895) et (avec une tonalité différente) chez Élisabeth de la Trinité (1881-1906) dans son élévation « O mon Dieu, Trinité que j'adore » (21 novembre 1904) et sa *Louange de gloire* (1906).

Il faut reconnaître que dans la première moitié du XX^e siècle cette attitude victimale, souvent liée à la consécration au Sacré-Cœur de Jésus et à certaines situations sociales ou politiques, a conduit à des formes de piété et des comportements qui, sous le prétexte d'une attitude de sacrifice personnel, constituaient en réalité des perversions du sens chrétien de la création, de la vie, du plan de Dieu, aboutissant à une négation et un rejet de l'histoire et du monde qui n'avait rien à voir avec la foi chrétienne. Vatican II, dans son effort de restructurer la foi, l'Église, la spiritualité, a repris ces spiritualités en éliminant les aspects pathologiques et en conservant ce que leur intention première avait de légitime. Soigner efficacement un malade ne signifie pas pour autant mettre un terme à sa vie. Et Augustin, parlant de son enfance, anticipait sur l'expression moderne : *ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain* : « je n'ai jamais vu personne, pour rejeter le mauvais, jeter sciemment le bon » (*Confessions* I, 7, 11).

Comprise de la sorte, la prière de saint Ignace porte à l'oblation totale et à la soumission à la volonté de Dieu. Celui qui a vécu l'expérience de la perte temporaire de la mémoire, ou de la liberté ou de l'intelligence peut comprendre dans sa chair ce que signifie offrir volontairement et consciemment à Dieu l'usage de ces facultés. Et maintenant que l'augmentation de la

2. Voir aussi *Imitatio* 9, 1 : « Suscipe me cum hac sancta oblatione tui prætiosi Corporis », à rapprocher de la parole du Christ, « la voix du Bien-Aimé » (12, 2) : « Ego sum qui vocavi, Ego jussi fieri, Ego supplebo quod tibi deest. Veni et suscipe me » (« C'est moi qui vous appelle, qui vous commande de venir ; je suppléerai à ce qui vous manque ; venez, et recevez-moi. ») [NdT].

durée de vie et les ressources médicales nous font assister à la perte de ces facultés chez des êtres chers, nous pouvons anticiper sur la dégradation qui menace nos dernières années. Nous pouvons alors mieux comprendre ce que signifie offrir à Dieu notre mémoire, notre intelligence et notre liberté, car c'est là que se trouve notre identité, qui se dissout dans leur perte, et où nous ne restons nous-mêmes que dans la présence, la conscience et l'amour de Dieu. Réciter ce *suscipe* tant que nous sommes pleinement conscients revient à anticiper la fin de notre existence, faisant de notre mort anticipée l'offrande de notre liberté dans le plein assentiment et par amour. Le poète espagnol Jorge Manrique (1440?-1479) conclut l'élégie dédiée à la mort de son père, Don Rodrigo Manrique, Grand Maître de l'Ordre de Santiago, en mettant dans sa bouche les vers suivants :

« Ne perdons pas de temps/dans cette vie mesquine/de façon qu'en toutes choses/ma volonté soit conforme/à celle de Dieu,/ et que je consente à mourir/avec une volonté joyeuse,/claire et pure ;/ il est fou/de demander que/l'homme vive/quand Dieu demande de mourir » (*Coplas por la muerte de su padre*, str. XXXVIII)³.

En introduisant le texte d'Ignace dans les prières après la communion, la liturgie l'a intitulé *Oblatio sui* (offrande de soi à Dieu). L'exposé quasi analytique d'Ignace est devenu un des textes majeurs de la prière chrétienne et a accompagné pendant des siècles ceux qui faisaient les *Exercices*. Nous trouvons des textes semblables chez Thérèse d'Avila, chez Pascal, chez Nicolas de Flue, chez Charles de Foucauld et chez bien d'autres auteurs. Augustin dans ses *Confessions* confesse à Dieu à la fois sa louange et ses péchés. Ceux-ci, reconnus, avoués et remis dans les mains de Dieu deviennent aussi objets de notre offrande dans le *Suscipe* de la messe, pour nous présenter devant Lui les mains vides de tout, de nos mérites et de nos fautes, et afin qu'Il soit tout en nous, que nous n'ayons pas d'autre gloire que la sienne, pas d'autre justice que la sienne, pas d'autre sainteté que la sienne.

4. L'objet de l'offrande

Qu'est-ce que l'homme offre à Dieu dans la prière et que lui demande-t-il de recevoir en échange de l'offrande? La réponse est en un sens très simple : il demande à Dieu d'être reçu tel qu'il est, dans son néant et dans son tout. En un autre sens, la réponse est complète en tant que le sujet a une histoire, une mission, un déploiement d'activités et de responsabilités. Il dépose tout cela devant Dieu pour qu'Il les regarde et que par Son regard Il les purifie et les sanctifie. Il présente tout en priant de façon presque impérative le Seigneur afin qu'Il l'accueille et que, ayant été accueilli par

3. « No tengamos tiempo ya/en esta vida mezquina/por tal modo, que mi voluntad está/conforme con la divina/para todo ;/ y consiento en mi morir/con voluntad placentera,/ clara y pura,/ que querer hombre vivir/cuando Dios quiere que muera,/ es locura. »

Lui, et guéri par Sa bénédiction, toute forme future d'être et de faire soit transformée en source de vie nouvelle.

- Le sujet personnel qui prie, sans distinction ([*mou*] en grec, *me* en latin);
- La vie qu'il est sur le point de perdre et par elle, à l'avance, la *mort* (texte des Martyrs d'Israël);

- La vie en tant qu'existence spirituelle, son propre futur ([*to pneuma mou*], Etienne);

- La personne dans son existence temporelle et dans son avenir ouvert, pour qu'elle soit tout entière vivifiée par Dieu et employée comme offerte à son service dans un *ora et labora* éternel (consécration monastique selon la *Règle de saint Benoît*);

- Les choses qui sont les nôtres, les prières que nous élevons comme signe de notre action de grâces envers Dieu, dans l'admirable échange de l'Eucharistie, pour qu'Il reçoive ce qui est à nous et que nous recevions ce qui est à Lui, qu'Il se réjouisse de nos dons et que nous nous réjouissons des siens (*Offertoire* de la messe romaine). C'est là le sens de l'Offertoire: présentation à Dieu de sa propre Création, signe nécessaire de notre amour reconnaissant. Là où ne se trouve aucun signe permanent d'amour, l'amour se dessèche et la relation à Dieu devient une obéissance dure ou un pur contrat juridique, dénaturant la véritable relation religieuse.

- Le sujet personnel en tant qu'il a pris possession explicite de soi-même, de sa tâche dans le monde, de sa capacité d'action et de décision, devant le temps, la société, l'Église et devant Dieu (profession et action dans l'histoire). Il présente alors à Dieu son être comme liberté, mémoire et intelligence, volonté, action et passion, pour que tout soit déterminé par cette option fondamentale à sa louange de gloire dans le monde (*Exercices* d'Ignace).

5. Le résultat de l'appui-soutien (hébreu) et de l'acceptation de la part de Dieu (Septante)

Le psalmiste tient pour acquis que s'il offre à Dieu tout son être et si Dieu l'accepte, alors il vivra. Quelle vie? Rien ne le dit, mais il est clair qu'il s'agit de cette vie incorruptible et indestructible qui est le propre de Dieu, qu'Il nous a rendue manifeste et qu'il nous a offerte dans le Christ. Vie éternelle par conséquent, puisque c'est la vie même de Dieu. Qui partage la conscience et la vie de Dieu partagera son éternité. En commentant ce psaume, saint Ambroise se demande avec émotion comment pourrait ne pas vivre éternellement celui que la vie éternelle a reçu (*suscepit*), que le Christ a tout entier assumé, et dont la vie est cachée en Christ:

«quomodo enim potest non in aeternum vivere, quam sempiterna vita suscepit, quem totum sibi Christus assumpsit, qui totus Verbi est, cuius vita abscondita est in Christo Jesu?»⁴.

4. *Exp. in Ps 118*, 116 PL 15, 1493.

Les traducteurs sont unanimes : la vie de l'homme dépend de sa relation à Dieu. Si Dieu l'accepte, il reçoit la vérité, le sentiment et l'espérance dans sa vie présente, et en même temps l'espérance pour la vie à venir. L'homme n'est pas immortel pour des raisons physiques, biologiques ou psychiques, mais pour des raisons spirituelles. Il l'est par la connaissance de la vérité et de la sagesse qui lui procure la pérennité, et parce qu'il reçoit l'Esprit de Dieu qui lui procure son indestructibilité divine. Son être naturel est ordonné à cette participation divine, et il sent, dans son substrat personnel, le souffle de cette vie impérissable. Nous nous découvrons une structure originelle d'indestructibilité (l'immortalité de l'âme) et elle transparait quand nous la reconnaissons comme l'ordination accueillante que Dieu a préétablie en nous pour que l'offre de vie éternelle faite à notre histoire puisse être aussi perçue comme l'expression de notre vérité réelle et de notre liberté (la résurrection de la chair). Dans un admirable résumé des idées platoniciennes et des textes sapientiaux bibliques, saint Augustin écrit en commentant les psaumes 72,28 et 116, 2 :

«Celui qui cherche le vrai repos et la félicité véritable ne doit pas placer son espérance dans les choses mortelles qui passent, mais il doit la placer dans la parole du Seigneur pour qu'en s'attachant à celui qui demeure dans l'éternité, il puisse lui aussi demeurer avec Lui pour l'éternité⁵».

Le psalmiste exprime, de façon négative, sa peur de disparaître du royaume des vivants si Dieu ne l'appuie, ne le soutient et ne le reçoit.

6. Le fondement pour attendre de Dieu appui, acceptation et vie

Comment nous autres mortels, conscients de notre mortalité, pouvons-nous espérer ? Est-ce que finitude et espérance ne sont pas des termes contradictoires ? L'expérience humaine universelle est la victoire de la mort sur tous les êtres humains. Elle est la souveraine impériale, qui domine les siècles, enjambant tous les cadavres de l'histoire. S'il y avait seulement une parole, une promesse, une aide de quelqu'un qui lui soit antérieur, supérieur et postérieur, à qui nous adhérierions totalement dans le royaume de son indestructibilité et de la nouveauté absolue d'une existence tout autre par rapport à ce que nous connaissons dans l'ordre de la mortalité, c'est alors seulement que nous pourrions compter fermement sur un futur de consolation. Le croyant compte sur la parole de Dieu, qui est don et promesse, proposition de chemin et exigence de responsabilité. Il croit en elle et en elle se confie.

5. «Qui veram requiem et veram felicitatem desiderat, debet tollere spem suam de rebus mortalibus et praetereuntibus, et eam collocare in verbo Domini, ut haerens ei quod manet in aeternum, etiam ipse cum illo maneat in aeternum» (*De Catechiz. Rudibus XVI, 24, PL 40, 329*).

Les traducteurs hésitent ici dans la traduction de l'original hébreu, et nous pouvons penser que le texte hébreu qui sert de base aux LXX pour leur traduction grecque (et par eux, à la Vulgate) n'est pas le même que celui que nous tenons aujourd'hui pour scientifiquement établi. Voici les termes utilisés pour exprimer ce qui fonde notre espérance, ce que Dieu nous a offert :

Septante : *λόγιόν* ; Vulgate : *eloquium* ; Luther (et autres trad. allemandes) *Wort* ; Reina Valera (1569) : *palabra* ; Martin Buber : *Zuspruch* ; Zürcher Bible : *Verheissung* ; Cantera-Iglesias [trad. esp. contemp.] : *promesa* ; Nácar-Colunga (1944) : *oráculo* ; King James : *word* ; English Standard Version : *promise* ; TOB : *ordres* ; Bible de Jérusalem : *promesse*.

Trois nuances de traduction apparaissent :

- une référence générale à la Parole de Dieu manifestée dans l'histoire et sédimentée dans l'Écriture ;
- un oracle prononcé dans le Temple pour la personne en prière, l'orant, qui y met sa confiance. *Zuspruch* : bon conseil, conseil, encouragement ;
- une promesse qui a été faite à l'homme, en tant que membre du peuple – ou bien perçue en son sens intérieur comme sujet individuel appelé à accomplir un destin personnel et une mission sociale.

7. Le résultat attendu de l'offrande et de la demande d'aide

L'alliance est la catégorie clef qui permet de comprendre les hommes et les femmes de la Bible. Qui dit alliance dit initiative de Dieu invitant l'homme à entrer dans une relation d'existence partagée et dans une solidarité de destin qui embrasse la vie et la mort. Le destin de l'homme concerne Dieu – et le destin de Dieu concerne l'homme. Dieu se définit et s'accrédite à partir de l'homme. L'homme se réalise et atteint sa plénitude en accueillant la forme suprême d'existence qu'il peut atteindre, qui provient de la parole, de la promesse et de l'action de Dieu.

Celui qui prie se sent solidaire dans sa destinée avec l'action même de Dieu : sans Dieu, il ne pourra pas s'affirmer, ni dans ce monde, ni dans l'autre. Le mot *espérance*, dont le contenu concret reste à définir, désigne sans nul doute l'existence comme la vérité de ce qu'il est, de ce pour quoi il vit, de ce en quoi il croit, en quoi il a mis sa confiance. Sans le soutien de Dieu, il ne pourra pas être ce qu'il est et qu'il aspire à devenir.

Dans cette situation, Dieu lui-même est concerné. Il est appelé à parler et, – Job l'appelle pour le citer devant un tribunal appelé à trancher entre eux deux – c'est sa parole, sa promesse dont dépend l'espérance de celui qui prie qui se trouve mis en jeu. La vérité et la fidélité de Dieu sont impliquées dans la vie de l'homme. C'est pourquoi certaines traductions font de Dieu le sujet de l'espérance à venir, mais pour d'autres c'est l'homme. « Ne me laisse pas espérer en vain, ô mon Dieu. Ne me confonds pas, ne

me laisse pas dans la honte, en voyant que vaine est restée mon espérance». Dans l'autre sens : « que mon espérance ne soit pas déçue ». Dans un cas, on met l'accent sur la responsabilité de Dieu plus que sur le destin de l'homme, qui passe au premier plan dans le second sens.

Les deux dimensions sont réunies dans la prière traditionnelle de l'Église : promesse de Dieu et espérance de l'homme, réunies et confondues devant le monde et devant Lui : « in Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum » (« j'ai mis en toi, Seigneur, mon espoir, je ne serai jamais déçu » – de l'hymne *Te Deum* et du psaume 70). Celui qui prie atteint la limite avec ces mots, tenant Dieu pour responsable de son destin et de son avenir. Puisque l'homme a espéré en Lui et s'est confié à sa promesse, alors Dieu aussi est concerné : il doit répondre, parce qu'il est définitivement responsable de l'homme qui, ayant entendu sa parole, l'a crue et y a attaché sa confiance.

8. Genre littéraire de ce mot et de cette prière

La prière du psalmiste que nous sommes en train d'analyser est la proclamation de son espérance. Elle le soutient dans les difficultés du présent et devant l'obscurité de l'avenir. C'est une espérance qui ne se construit pas d'elle-même, mais qui repose depuis sa jeunesse sur Dieu comme un fondement. Il proclame ailleurs : « c'est Toi qui m'as confié aux mamelles de ma mère » (psaume 21, 10). « Le Seigneur est mon espoir depuis ma jeunesse » (71, 5 ; 91, 9). « Je dis : Toi, mon abri, ma part dans la terre des vivants » (142, 6). Chaque nuit, l'homme, avant d'aller dormir (anticipation de la mort) quitte toutes passions et toute angoisse pour se confier à la paix de Dieu – c'est le texte du psaume 4 dans la Vulgate, des premières complies du dimanche, qui est d'une beauté intraduisible :

« in pace in idipsum dormiam et requiescam, quoniam Tu, Domine, singulariter in spe constituisti me » (« Dans la paix moi aussi, je me couche et je dors, car tu m'as donné d'habiter, Seigneur, seul dans la confiance »).

1. Les 176 versets du psaume 119, distribués en 22 strophes de 8 distiques, dont l'initiale est une des lettres de l'alphabet hébreu, constituent un psautier en miniature, une sorte d'anthologie de toute la mémoire historique et de toute la littérature sapientielle antérieure, présentée comme règle de vie pour le *sadiq* (celui qui entend la Parole de Dieu et met la Loi en pratique) qui veut devenir *hasid* (pieux, saint).

2. C'est le rappel de la trajectoire historique du Peuple guidé par Dieu, de l'expérience sapientielle, de la proposition de vie spirituelle pour l'individu comme membre du peuple élu. On a comparé le Psautier à une maison, dont les deux premiers psaumes sont la façade, et le Hallel (psaume 146-150) la clôture, tandis que chaque psaume est une pièce de la maison. Dans cet immense psaume, chaque strophe est à elle seule un petit monde.

3. Le verset qui nous occupe (119, 116) est le cri de celui qui n'a ni remède ni solution et qui se trouve totalement dans les mains d'un être qui lui est supérieur. Un détail à souligner : la plupart des traductions le ponctuent d'un point d'exclamation, comme pour souligner qu'il s'agit d'une prière adressée au Saint, au Tout-Puissant, au Seigneur et Père.

9. Histoire de la réception

Chaque génération lit la Bible avec un œil neuf, parce que l'aiguillon de la vie stimule de nouvelles demandes que nous présentons à Dieu. Nos demandes s'accroissent, et la perception du sens de la Bible s'accroît lorsque se projettent sur elle les questions de l'homme, tandis qu'elle projette sur nous la lumière et le salut de Dieu. Chaque génération a eu ses livres préférés, comme chacun de nous : pour la Bible, le sens n'est pas seulement celui d'un auteur destiné aux lecteurs de son temps, mais c'est aussi le sens que l'Esprit suscite chez le lecteur attentif d'aujourd'hui : l'archéologie, la critique biblique, la philologie sont au début du chemin sur lequel le lecteur va recevoir la grâce et l'espérance de Dieu. La révélation a une histoire interne, la Bible une histoire ouverte, reposant sur deux piliers : l'écrivain sacré de jadis et le lecteur d'aujourd'hui. L'arc entre ces piliers, distants dans le lieu et le temps, c'est l'Esprit saint, le même et unique Esprit, qui a conçu Jésus dans le sein de Marie, qui l'a ressuscité des morts, qui a donné naissance à l'Église au jour de Pentecôte, et qui a inspiré les rédacteurs des Écritures, qui transforme le pain et le vin des hommes dans le corps et le sang du Christ, qui a suscité et soutenu les grands témoins de la foi et qui atteint encore les cœurs de croyants aujourd'hui.

Ce verset 119, 116 a été surtout reçu dans la traduction des LXX et de la Vulgate comme l'expression de la remise de l'homme dans les mains de Dieu. Il est devenu de la sorte comme la formule de consécration des personnes comme des intentions, décisions et projets de tout homme qui veut communiquer avec Dieu. Sa liberté anticipe sur l'avenir, conscient de son incapacité à réaliser son désir le plus profond, mais conscient également d'un être supérieur qui le tient dans ses mains : s'il se présente à Lui, s'il s'offre à Lui, il obtiendra ce pour quoi Dieu l'a créé. Cette prière est le meilleur des sacrifices au sens où l'expriment l'Épître aux Hébreux (« voici que je viens faire ta volonté ») et saint Augustin : toute action sacrée qui nous rapproche de Dieu, l'offrande de la personne comme la réponse de gratitude à la création, révélation et rédemption, la prière qui s'élève comme l'offrande du soir, les mains levées de celui qui, du fond de sa misère, en appelle à la miséricorde de Dieu, de la terre (*humus*) au ciel (*gloria*), de l'amour miséricorde de Dieu à l'amour miséricordieux pour le prochain.

Nous devons aujourd'hui réunir les deux lignes d'interprétation, celle du texte hébreu et celle de la Septante, reçue et traduite en latin, qui a inspiré tant de docteurs et de saints. Chacune porte un accent singulier : la LXX-Vulgate insiste sur la remise de l'homme à Dieu (« reçois-moi ») :

l'homme est le protagoniste qui s'offre à Dieu, dont il espère l'aide, promise dans la solidarité de destin fondée sur l'Alliance. Dans le texte hébreu, suivi par les traductions modernes, l'homme n'a plus rien à offrir, il se laisse aller dans les mains de Dieu : « soutiens-moi selon ta parole ! ».

10. Notre lecture et l'usage actuel du mot *suscipe* :

Le lecteur actuel n'est ni le premier ni le dernier lecteur de la Bible. Il a été précédé par des myriades de lecteurs – et se retrouve devant une double exigence : lire en continuité avec ceux qui l'ont précédé et recevoir chaque mot comme s'il lui était personnellement adressé. L'histoire et l'exégèse critique sont les médiations nécessaires pour nous donner, dans la mesure du possible, le sens originel des paroles bibliques. Mais l'Esprit saint nous apprend aussi à lire en direct ces textes : celui qui prononce les paroles « suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum » prononce une parole nouvelle, s'adresse à Dieu pour la première fois avec ces mots. C'est une parole qui nous est donnée par Dieu pour éprouver son cœur de Père, et que nous devons accueillir comme un don, comme un trésor, comme un secret. Comme toutes les paroles de Dieu, cette parole du Psaume demande du temps pour être comprise, comme une rose qui se déplie lentement pour nous révéler toute sa beauté. La parole de Dieu est une rosée fécondante, ce n'est pas un orage violent, il faut du temps pour qu'elle pénètre notre terre aride et desséchée.

C'est ici que commence la méditation authentique : nous comprenons souvent la méditation comme un exercice intellectuel, analytique, ordonné pour en tirer des convictions théoriques ou des décisions morales, sous la lumière et la garantie de Dieu. Mais dans la tradition patristique et monastique, la méditation n'était pas un exercice intellectuel : c'était une pratique habituelle qui consistait à répéter amoureusement avec ses lèvres et dans son cœur une parole de l'Écriture ou d'un auteur spirituel, jusqu'à ce qu'elle devienne une respiration constitutive de notre être, tout en la mettant en pratique. Une vie qui s'en tenait aux textes fondamentaux de l'Écriture, conservés dans la mémoire et dans le cœur, et tissés de nos rêves, de nos désirs et de nos peurs, était le meilleur aliment de l'esprit, comme lumière, force, limite et réconfort.

Le *Suscipe* est une de ces paroles quasi sacramentales, avec laquelle nous pouvons décliner toutes les formes et tous les moments de notre vie quotidienne, du réveil à la mise au travail, de la joie des journées aux angoisses de la nuit, réalisant ainsi notre vie *coram Deo*, et anticipant notre mort *coram nobismetipsis*. Offrande et prière pour que Dieu nous accepte, nous sanctifie et nous glorifie avant que nous puissions nous-mêmes le sanctifier et le glorifier par notre être et notre travail, pour qu'il soit notre protecteur et notre garant, pour qu'il fasse de nous des instruments au service de son

SIGNETS ————— **Olegario Gonzalez de Cardedal**

règne et de nos frères. *Suscipe* précède *Soutiens-moi*, car notre désir le plus vif est d'être acceptés, transformés et soutenus par Dieu pour arriver à bon port. Les deux mots représentent l'expression la plus belle du catholicisme, dans son fondement théologique et anthropologique : l'homme doit agir et vouloir agir de sorte qu'ayant tout accompli, il doive se confier entièrement à la seule action de Dieu. Car la gloire de Dieu est l'homme vivant, et la gloire de l'homme est de participer à l'action créatrice de Dieu. La vocation chrétienne tout entière est ici contenue, telle qu'on peut la parcourir dans l'Histoire sainte : elle commence par la réponse d'Abraham à l'Appel (*hinneni* = me voici), elle se poursuit par les prophètes qui répondent : « Parle, Seigneur, Ton serviteur écoute » et elle culmine dans la réponse de Marie à l'Ange : *fiat*, « qu'il soit fait selon Ta parole ». Appel et réponse, une liberté suscitée et accompagnée par Dieu, et en même temps une responsabilité historiquement assumée par l'homme dans son discernement concret, dans sa décision personnelle, c'est ce qui constitue le cœur de la vocation chrétienne.

(Traduit du castillan par Jean-Robert Armogathe.

*Titre original : « Suscipe » – una palabra bíblica (Salmo 119, 116)
y su repercusión en la historia de la espiritualidad
paru dans Nova et Vetera (Zamora), XXXIV, 69, 2010 pp. 5-20.)*

Né en 1934, Olegario Gonzalez de Cardedal est prêtre (1959) du diocèse d'Avila. Il a étudié à Munich, Oxford et Washington, DC. Il a enseigné à l'Université pontificale de Salamanque et a appartenu à la Commission théologique internationale. Membre de la *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, il a participé à la fondation de la revue espagnole *Communio*. Principales publications : *La gloria del hombre* (1985), *España por pensar* (1985), *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (1993), *Madre y muerte* (1994), *Raíz de la esperanza* (1996), *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (1996), *Cristología* (2005), *El quehacer de la teología* (2008).

**Vient de paraître dans la collection
*Communio/Parole et silence***

Michel Sales : *LE CORPS DE L'ÉGLISE*

suivi de

***Pour introduire à la lecture de
La Promesse du cardinal Lustiger***

Le corps de l'Église – cette Église à la fois pécheresse et rachetée, comme l'est le peuple de l'Alliance et comme le sera demain le genre humain –, c'est « Jésus-Christ répandu et communiqué ». Dans cette nouvelle édition riche de textes, rares ou inédits du cardinal de Lubac, de Mgr Lustiger et du père Gaston Fessard, l'auteur montre comment l'Église poursuit sa mission dans la crise historique que nous vivons, marquée par deux événements majeurs : l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique et en Asie et ce « nouveau temps des païens » né de la sécularisation de l'Europe peuplée d'idoles qui ne sont que des objets du désir de l'homme : l'argent, le sexe, la puissance, la nature ou la culture sans le seul Dieu vivant et vrai.

Le livre s'ouvre sur une réflexion consacrée à la constitution israélite de l'Église des Apôtres, qui éclaire le rapport de l'Église catholique à Israël, l'urgence de la mission et le sens de la fin des temps pour l'Église comme pour Israël.

Croyants et incroyants, Juifs et catholiques ne pourront rester insensibles à une réflexion qu'ils jugeront parfois déconcertante ou excessive. Mais n'est-ce pas ainsi que se nouent le dialogue et la reconnaissance réciproque en temps de crise ?

Michel Sales, s.j., ordonné prêtre en 1970 par le cardinal Daniélou, a été secrétaire de rédaction des Archives de philosophie (1971-1981) entreprenant parallèlement une thèse de doctorat sur Absolu et liberté chez Gaston Fessard sous la direction de Claude Bruaire. Tuteur et enseignant au CERP, puis au Centre Sèvres, il fut aussi aumônier du Cercle Saint Jean-Baptiste et co-fondateur de l'édition française de la revue internationale Communio. Il a été professeur aux grands séminaires de Toulouse-Ranguel, d'Orléans et de Paris à l'École Cathédrale, fondée par Mgr Lustiger. Spécialiste du père Gaston Fessard s.j. (1897-1978), il s'est consacré à transmettre sa pensée et à publier une partie de ses importants inédits.

Tables du tome XXXV (2010)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine ; AU : Autriche ; B : Belgique ; CAM : Cameroun ; CAN : Canada ; CH : Suisse ; CZ : Tchécoslovaquie ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G.-B. : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : États-Unis) ; Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres A, E, I, P, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Attestation », « Editorial », « Intégration », « Problématique », « Signet », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
B					
BATUT	Danielle	Entrer dans la vie chrétienne : un témoignage	A	4	67-82
BEDOUELLE	Jean-Pierre	Croire en la résurrection ou la logique de l'amour	T	1-2	13-25
BEDOUELLE	Guy	La lumière du mystère ou la voix inférieure d'Eugène Green	S	1-2	155-159
BOURGEOIS	Guy	Libres réflexions sur la culture catholique dans la société française	S	4	89-95
BRAGUE	Daniel	« Les images liturgiques sont des images folles » : essai sur le <i>triduum</i> paschal	T	1-2	103-118
CARRAUD	Rémi	Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans	S	3	67-77
CASTELLUCCI	Vincent	Le droit naturel : une fonction critique	E	3	7-9
COMMUNIO	Erio	* L'ecclésiologie de communion au concile Vatican II	S	6	75-82
GONZALEZ DE CARDEDAL	Olegario	Pour une lecture trinitaire du Mystère paschal	E	1-2	9-11
CORBIN	Michel	* <i>Suscipe</i> : Histoire et sens spirituel d'une parole psalmique (119,116)	S	6	110-122
COSTANTINI	Michel	La Pâque de Jésus chez Anselme du Bec	T	1-2	27-44
DAGENS	Claude	Petit abécédaire de la Sainte Face	S	5	101-112
DESCOURTIEUX	Patrick	Petite méditation sur la visibilité de l'Église	T	6	14-23
DIDEBERG	Dany	Les Pères de l'Église, formateurs des catéchumènes	T	4	13-28
DUCHESNE	Jean	In Memoriam Georges Chantaine – Homélie sur la Transfiguration	S	5	113-115
FERNANDEZ	Irene	In Memoriam Georges Chantaine – Le secret d'une perpétuelle jeunesse	S	5	116-119
FESSARD	Gaston	<i>La grammaire de l'assentiment</i> : on a raison de croire	D	1-2	133-144
GRANDI	Giovanni	Le Mystère d'Israël	T	5	24-37
HENRICI	Peter	* Le Mystère d'Israël – Ébauche de la réflexion de J. Maritain	T	5	63-70
HILAIRE	Yves-Marie	Modèles philosophiques de l'Église à l'époque moderne	T	6	24-36
IMPAGLIAZZO	Marco	70 ans après l'été 1940 : la Seconde Guerre mondiale, conflit de civilisation	S	6	97-103
KASPER	Walter	La communauté juive de Rome et la visite de Benoît XVI à la synagogue	S	5	89-100
KER	Ian	* Juifs et chrétiens, l'unique Peuple de Dieu	T	5	11-20
LEMAIRE	Marie-Gabrielle	* Sens et importance de la conversion de Newman	D	1-2	119-132
LAROQUE	Didier	In Memoriam Georges Chantaine – Biographie de Henri de Lubac	S	5	120-123
MANN	Frédéric	<i>La Route</i> : dénuement humain et secours divin	S	1-2	161-164
		Le mystère de l'élection	T	5	38-52

MARION	Jean-Luc	F	Éloge du cardinal Lustiger	S	1-2	165-185
MASCHIO	Giorgio	I	* La tristesse de Jésus à Gethsémani	T	1-2	91-102
MAYALI	Laurent	F	Le droit naturel chez les canonistes médiévaux	T	3	35-44
MELLETT	Luc	F	Le catéchuménat révélateur de l'être de l'Église	T	4	55-65
MICHELIN	Etienne	F	Que signifie: «Aimer l'Église?»	T	6	37-46
MOULINS-BEAUFORT de	Eric	F	La joie de l'Église	E	4	5-12
MOULINS-BEAUFORT de	Eric	F	Au fil des rites catéchuménaux, quelques notes d'anthropologie chrétienne	T	4	41-53
NAHRA	Rafic	F	Sources juives de la liturgie chrétienne: l'examen d'un cas particulier	T	5	53-62
NEWMAN	John-Henry	GB	«Biglietto» du 12 mai 1879	S	4	85-88
NORONHA GALVÃO de	Henrique	P	* Le mystère de l'Église dans la théologie de Joseph Ratzinger	T	6	67-74
PERRIER	Jacques	F	Avec Bernadette, faire le signe de la croix	S	6	104-109
PREVOTAT	Jacques	F	In Memoriam Georges Chantaine – Biographe de Henri de Lubac	S	5	120-123
PRODI	Paolo	I	* Crime et péché – Réflexions sur le rapport entre l'ordre juridique et l'ordre moral dans la tradition occidentale	T	3	35-44
REMY	Gérard	F	Le Fils engendré dans la mort	T	1-2	45-56
RICHARD	Louis-André	C	La nation québécoise dans son rapport à la religion	S	3	92-102
RIZK	Dina	F	Le parcours du catéchumène	T	4	29-39
ROBILLIARD	Stéphane	F	Engagement et réflexion: introduction à la pensée de Robert Spaemann	D	4	97-103
ROCHAS	Charles	F	En quoi le mystère du Samedi-Saint est-il dramatique?	T	1-2	57-73
SALAMITO	Jean-Marie	F	Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique	S	3	78-91
SCOLA	Angelo	I	* Credo ecclesiam	T	6	54-58
SERIAUX	Alain	F	Le droit naturel dans la <i>praxis</i> juridique	T	3	59-66
SICARI	Antonio Maria	I	* La vision de l'Église chez saint Jean de la Croix	T	6	47-53
SIMONNET	Anne	F	Le cycle d'Elie dans <i>Iti</i> de Pierre Emmanuel	S	3	103-125
SOUJEOLE de la	Dominique	F	L'Église, peuple de Dieu	T	6	59-66
SPAEMANN	Robert	D	* Un animal qui peut promettre et pardonner	D	4	104-112
SPAEMANN	Robert	D	* Comment as-tu pu faire ce que tu as fait?	D	4	113-119
SPAEMANN	Robert	D	* Dignité de l'homme et nature humaine	D	4	120-125
TÜCK	Jan-Heiner	D	* Reviendrons-nous? Ou ce qui différencie la foi en la résurrection de la croyance en la réincarnation	T	1-2	75-79
TÜCK	Jan-Heiner	D	* Qui vous touche, touche la prune de mes yeux (<i>Zacharie</i> 2,12)	T	5	71-87
VERDON	Timothy	US	Notes théologiques sur l'unicité de la Shoah	T	1-2	81-89
VETÔ	Miklos	F	* La dernière Cène de Léonard de Vinci	E	5	5-9
VINGT-TROIS	André	F	Éditorial – le Mystère d'Israël	S	1-2	145-154
WEBER	Dominique	F	Bilan de la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques	E	3	7-17
WEBER	Dominique	F	Le droit naturel: une fonction critique	T	3	45-58
WEIDEMANN	Hans-Ulrich	D	Logique et apories du positivisme juridique. Note sur le débat entre Hans Kelsen et Eric Voegelin	S	6	83-96
ZABOROWSKI	Holger	D	* L'Église constituée de Juifs et de païens. Remarques sur la parution des manuscrits de Peterson sur l'Église * Un animal qui peut promettre et pardonner	D	4	104-112

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

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

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

pour la **Belgique**: « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

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

Nom Adresse

- Je commande les numéros suivants, port inclus: 12 € simple, 18 € double
 Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire.

Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio »: CCP 000 0566 165

Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse:

Compte Guy Bedouelle-*Communio*

Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03

Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC: PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

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

Date:

Signature:

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	61 €	115 €	« La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Belgique (par l'adresse indiquée)	Normal	59 €	110 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	97 FS	180 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
		61 €	115 €	
Soutien	120 FS	230 FS		
	75 €	140 €		
Autres pays	Économique	61 €	115 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et Soutien	75 €	140 €	

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

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

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

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

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

Dépôt légal : novembre 2010 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-35-4 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle

Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 12082

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®