

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE

«L'Église offre à tous la possibilité de parcourir le chemin de la sainteté, qui est le chemin du chrétien [...]. Interrogeons-nous alors : est-ce que nous nous laissons sanctifier ? Sommes-nous une Église qui appelle et accueille les pécheurs à bras ouverts, qui donne du courage, de l'espérance, ou sommes-nous une Église fermée sur elle-même ?»

Pape FRANÇOIS, audience du 2 octobre 2013.

Commentaire de l'illustration de couverture

Cette œuvre du « peintre verrier » Henri Guérin illustre à sa manière la sainteté de l'Église. Non seulement parce qu'il s'agit d'un vitrail, c'est-à-dire d'une matière qui a besoin de la lumière pour exister et qui révèle cette lumière par son opacité même, mais parce que le vitrail en question parvient à combiner, en une éclatante harmonie, des tons presque opposés ; les parties les plus sombres deviennent lumineuses, les parties les plus translucides prennent valeur de couleurs. Ainsi l'Église, aimée par le Christ lumière, lui répond-elle par toute son humanité. « La sainteté de l'Église, plus qu'une qualité morale est la présence (*das Mitsein*) de Dieu parmi les hommes¹. »

1. J. RATZINGER, *Faire route avec Dieu. L'Église comme communion*, Parole et Silence, Paris, 2003, p. 137.

Sommaire

ÉDITORIAL

Denis DUPONT-FAUVILLE : **Une sainteté sans mesure**

5

THÈME

Armindo DOS SANTOS VAZ : « **Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu, je suis saint** »

– **La sainteté à la lumière de la Bible**

12

Dans la Bible, la sainteté désigne d'abord l'être même de Dieu ou celui de l'homme choisi par Dieu. Si l'action de Dieu, sa gloire, est toujours conforme à sa sainteté, l'homme, lui, doit apprendre à agir conformément à la sainteté qui lui est donnée.

Laurent VILLEMEN : **L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ**

25

À partir du thème de l'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ, (*Éphésiens* 5,21-33) l'article montre comment l'Église est sanctifiée par le Christ. L'auteur examine comment la théologie et le magistère de l'Église ont lu ce passage de la Lettre aux Éphésiens pour développer la relation du Christ à l'Église. L'étude du commentaire que Thomas d'Aquin a consacré à cette même Lettre et de la place qu'elle occupe au concile Vatican II fait voir dans la figure du Christ Sauveur une clef de compréhension de ce thème de l'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ.

Ioannis SPITERIS : **La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ et son visage sacramentel chez Nicolas Cabasilas**

41

L'Église est sainte parce que les hommes participent à la Vie sainte de Dieu par Jésus Christ dans l'Esprit. Nicolas Cabasilas en une admirable synthèse montre comment l'eucharistie, notamment, ne cesse de sanctifier le croyant en le "christifiant" de plus en plus.

Dirk ANSORGE : « **Pardonne-nous nos offenses !** » – **Aveu des fautes et demande de pardon du pape Jean-Paul II pour l'Année Sainte 2000**

59

Depuis la demande de pardon formulée par le pape Jean-Paul II à l'occasion de l'Année Sainte 2000, la question d'une responsabilité collective de l'Église dans les torts causés par ses membres au cours de son histoire a été largement débattue. Le présent article met en lumière la complexité du débat, notamment

3

SOMMAIRE

en approfondissant le concept de « structures de péché » pour éclairer les contributions respectives du péché individuel et des fautes commises par des communautés ou des peuples en milieu chrétien.

Herbert SCHLÖGEL : **L'Église sainte et pécheresse**

72 Dire que l'Église est à la fois sainte et pécheresse, c'est prendre en compte le fait qu'elle tire sa sainteté de celle de Dieu et qu'elle est en même temps constituée de membres pécheurs. Cette relation entre sainteté et péché est donc, en elle, asymétrique, et elle ne peut se prétendre sainte qu'en acceptant d'être avant tout pardonnée. Réflexion illustrée d'exemples tirés de l'histoire récente de l'Allemagne.

SIGNETS

Emmanuel BOHLER : **Les titres christologiques dans les 7 antiennes « O » de l'avent**

85 « Le cycle des 7 antiennes de l'avent, plus couramment appelé les 7 « O », forme un ensemble pertinent ayant un rôle quasi initiatique. Ce cycle offre une fascinante communion entre musique, narration biblique, et synthèse christologique. L'étude narrative en complémentarité de l'étude musicale, nous permettra de saisir à travers l'étendue des textes bibliques qui y sont condensés, une interprétation résolument eschatologique de la naissance, dans la chair, du Fils de Dieu, puisant sa source dans la pneumatologie des récits lucaniens. »

Miguel DELGADO GALINDO : **Associations catholiques, mouvements ecclésiaux, communautés nouvelles – Une approche du continent africain**

93 La fécondité de l'ecclésiologie de Vatican II apparaît dans les associations qui, sous des formes diverses, rassemblent des fidèles. Encouragées par les papes, elles peuvent devenir un puissant facteur d'évangélisation, surtout en Afrique. L'article propose quelques jalons pour les guider et les développer.

Peter HENRICI : **Hans Urs von Balthasar – Un portrait**

104 Premier regard porté sur le théologien disparu il y a 25 ans, fondateur de la Revue internationale *Communio*, par un de ses proches parents, ami et confrère. On trouvera ici la seconde partie du texte, dont le début a été publié dans le cahier précédent.

Éditorial

Denis DUPONT-FAUVILLE

Une sainteté sans mesure

Chaque dimanche, des centaines de millions de chrétiens, en proclamant le Symbole¹ à la messe, disent leur foi en « l'Église sainte » et ajoutent alors croire aussi « à la rémission des péchés ».

La concomitance des deux affirmations peut paraître logique, la version de Nicée-Constantinople précisant même que la rémission des péchés est le fruit du baptême, lequel se trouve bien à la source de la sainteté dans l'Église : puisque le baptême remet le péché de ceux qui entrent dans l'Église, celle-ci est sainte. Mais elle admet aussi une lecture symétrique : si le baptême est effectivement ordonné à la rémission des péchés, ces derniers continuent néanmoins de proliférer et la sainte Église ne cesse de devoir les affronter y compris en son sein.

Saint Augustin le relevait déjà au V^e siècle en s'adressant à ses catéchumènes : « Comme il nous faut vivre dans ce monde, où nul n'est exempt de péché, les péchés ne se remettent pas seulement aux fonts sacrés du baptême, mais encore ils s'effacent par la prière dominicale et quotidienne qu'on vous apprendra dans huit jours. Elle sera pour vous comme un baptême quotidien, et vous rendrez sûrement grâce à Dieu d'avoir donné à son Église cette faveur que nous reconnaissons dans le Symbole, lorsqu'après avoir dit : “La sainte

1. Qu'il s'agisse d'ailleurs de la version dite « des apôtres » ou du texte de Nicée-Constantinople.

Église”, nous ajoutons : “La rémission des péchés”²». La même Église qui se dit sainte ne fait pas qu’affirmer le pardon des péchés, elle l’implore dans le Notre Père.

Faut-il alors distinguer strictement entre la sainteté de l’Église, toujours plénière, et le péché de ses membres, sans cesse à combattre ? Cette voie a été tenue avec fermeté par le cardinal Journet. Il faut néanmoins prendre garde à ne pas durcir cette présentation outre mesure, sous peine d’aboutir à l’impossible vision d’un Corps sain constitué de membres malades. Si beaucoup s’appuient sur cette distinction pour lire la célèbre affirmation de Vatican II en *Lumen gentium* 8, selon laquelle «l’Église, qui enferme des pécheurs dans son propre sein, est à la fois sainte et appelée à se purifier, et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement³», force est de reconnaître que ce ne sont pas seulement les pécheurs, mais l’Église elle-même qui est ici présentée comme toujours à purifier.

Convient-il à l’inverse, dans ces conditions, d’insister sur le péché non seulement comme élément présent chez les membres de l’Église en tant que réalité antagoniste qui doit être combattue toujours et en toutes circonstances, mais aussi comme réalité inhérente à la sainte Église elle-même ? Dès le IV^e siècle saint Hilaire de Poitiers, premier docteur de l’Église, n’hésitait pas à parler, à l’issue d’un épiscopat consacré à la défense de l’orthodoxie, de l’*Ecclesia peccatrix*⁴, «l’Église pécheresse». Cette formule présente le double avantage de «ne pas confondre l’Église avec son accomplissement céleste en faisant l’impasse sur sa dimension terrestre» et, symétriquement, d’éviter tout «docétisme ecclésial⁵». Ne comporte-t-elle pourtant pas le risque d’oblitérer la dimension de sainteté constitutive de l’Église en tant que telle ?

2. AUGUSTIN, *Sermo* 213,9 : «Sed quoniam vivituri sumus in isto saeculo, ubi quis non vivit sine peccato, ideo remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in Oratione dominica et quotidiana, quam post octo dies accepturi estis. In illa invenietis quasi quotidianum baptismum vestrum; ut agatis Deo gratias, qui donavit hoc munus Ecclesiae suae, quod confitemur in Symbolo; ut cum dixerimus: *Sanctam Ecclesiam*, adiungamus: *remissionem peccatorum*».

3. LG 8 : «Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur».

4. HILAIRE DE POITIERS, *Tractatus mysteriorum* I,3 («Ecclesia ipsa peccatrix [sicut Eva] per generationem filiorum in fide manentium erit salva»); II,9 («legem et prophetiam ad explorandam hominum fidem missam peccatrix ecclesia [sicut Raab] recepit»).

5. M. FIGURA, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg, 1984, p. 162. Dans les pages 160-163 de l’ouvrage, ce collaborateur de *Communio* récemment disparu livre une précieuse analyse de la pensée de saint Hilaire sur ce point.

Comment donc arriver à rendre compte de ce paradoxe au sens lubacien du terme, c'est-à-dire d'un couple dialectique qui, comme tant d'autres dimensions de l'Église, apparaît spontanément à notre esprit comme une association de contraires, une « *complexio oppositorum* »? Si dans un premier temps il peut se faire que « le heurt des *opposita* me cache l'unité de la *complexio*⁶ », le théologien ne peut renoncer à rechercher cette dernière, dans la mesure où elle participe du mystère de Dieu, qui « toujours transcende nos définitions. Nous pouvons en dire des choses exactes, puisqu'il nous est révélé ; mais sa révélation ne change pas les conditions d'exercice de nos intelligences et ne lui ôte pas à lui-même son caractère mystérieux⁷ ». Il ne peut s'agir, *a fortiori* dans le cadre d'un simple éditorial, de prétendre cerner l'intégralité du problème. Mais nous pouvons essayer de suivre un fil qui permette de multiplier les approches en en faisant sentir l'unité intérieure.

Comme toujours, quand une affirmation de la Tradition excède au premier abord nos capacités de conceptualisation, il convient de scruter les passages d'Écriture qui l'étayent. C'est ce à quoi s'appliquent, dans notre numéro, l'article d'Armando dos Santos Vaz puis celui de Laurent Villemin. Quand nous parlons de sainteté, nous nous référons à l'être même de Dieu, transmis gracieusement aux hommes pour les faire vivre selon un nouvel état et qui fonde leur obligation morale sans se confondre avec elle : ce don qui est aussi vocation ne peut se concevoir qu'à l'intérieur d'une incessante rencontre⁸. Partant, non seulement il ne peut jamais être considéré comme acquis, mais il ne peut être reçu de façon solitaire. Les saints ne peuvent se dire tels sans se recevoir continuellement du Christ ; surtout, ils ne peuvent vivre leur sainteté que dans le mouvement par lequel l'Église se soumet à son Époux⁹. En d'autres termes, l'Église ne résulte pas, à proprement parler, de la réunion des saints ; plus exactement, c'est l'Église comme telle qui est sainte et qui enfante à la vie divine ceux que le Christ engendre en elle. La sainteté de l'Église est ordonnée à celle des hommes, mais celle-ci est seconde à l'égard de celle-là, qui est le premier fruit de l'amour de Dieu.

Faisons un pas de plus en tirant les conséquences existentielles de ce principe. La sainteté de l'Église se manifeste d'abord, dans

6. H. de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, 1967, p. 11.

7. *Ibid.*, p. 38.

8. Voir *infra*, A. DOS SANTOS VAZ, « La sainteté à la lumière de la Bible », p. 12.

9. Voir *infra*, L. VILLEMIN, « L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ », p. 25.

la vie des croyants, par sa capacité de sanctification. Celle-ci peut être éprouvée d'abord et paradoxalement par des pécheurs ; elle se traduira de multiples manières, depuis la vie sacramentelle jusqu'à la sollicitude caritative et à la contribution de la réflexion chrétienne¹⁰ à la recherche de la vérité, en passant par le rayonnement de ceux qui sont proches du Seigneur. Il reste que l'Église se montre pleinement sanctifiante avant que les croyants soient totalement sanctifiés.

Cette dualité correspond à la double dimension du grand "rassemblement" qu'est l'Église, selon que le vocable se prenne au sens actif ou au sens passif, comme l'a souligné, là encore, le P. de Lubac. Le mot grec *ἐκκλησία* peut en effet s'entendre de la "convocation divine" comme de la "communauté des convoqués", mais « le sens actif est premier¹¹ ». Si l'Église sainte (*sanctam Ecclesiam*) est l'Église des saints (*Ecclesia sanctorum*), c'est parce qu'elle est « à la fois l'Église qui donne le baptême de régénération et l'Église qui le reçoit [...] ; par la communication des sacrements, des choses saintes (*sancta*), elle est une communion des saints (*sancti*) ». La sainteté, en elle, est une source avant d'être un droit. « Le premier de ces deux caractères, celui qui la fait sanctificatrice, lui vient de Dieu seul. Aussi le possède-t-elle en plénitude dès le premier instant de son existence et le transmet-elle toujours en son intégrité, quelle que soit la valeur [...] des "instruments" dont Dieu se sert en elle. [...] Sa doctrine est toujours pure, et toujours vive la fontaine de ses sacrements. En revanche, le second caractère, fin et fruit du premier, est un trésor que chaque individu peut perdre : le chrétien espère humblement de Dieu seul la persévérance finale¹² ». Aussi l'Église demeurera-t-elle jusqu'à la fin une communauté mêlée.

Selon les lieux et les époques, les théologiens privilégieront tel ou tel de ces deux aspects. L'Orient, spontanément, sera davantage fasciné par la sainteté comme capacité de divinisation, comme le montre dans ce cahier la contribution de I. Spiteris sur l'admirable synthèse échafaudée par Nicolas Cabasilas¹³ : l'eucharistie, notamment, ne cesse de sanctifier le croyant en le « christifiant » de plus en plus. L'Occident, surtout après le tragique XIV^e siècle, se montrera souvent plus sensible à la dimension de combat nécessaire

10. Qui ne saurait se cantonner à la seule théologie.

11. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, 2003⁷, p. 88. Pour l'ensemble de notre paragraphe, pp. 86-101.

12. *Ibid.*, pp. 94-95.

13. Voir *infra*, I. SPITERIS, « La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ et son visage sacramentel chez N. Cabasilas », p. 41.

de la part des pécheurs pour recevoir vraiment et continûment le don de la libéralité divine : c'est la fameuse formule du « *simul iustus et peccator* » par laquelle Luther décrit l'existence des chrétiens, au point d'appliquer la formule à l'Église¹⁴. L'étude de D. Ansorge rend compte de la façon dont la réflexion a évolué depuis en s'attachant à l'exemple des demandes de pardon formulées par Jean-Paul II pour le grand Jubilé de l'an 2000¹⁵. En reconnaissant les actions objectivement coupables de ses membres et en avançant dans la prise de conscience de la réalité des « structures de péché », la théologie catholique a par exemple affiné son approche de la coexistence en elle de la sainteté et de la peccabilité, en évitant pourtant de mettre celles-ci sur le même plan.

En multipliant les illustrations pratiques et historiques, le travail de H. Schlögel¹⁶, dernière pièce versée au dossier de ce numéro, montre comment l'approfondissement et l'élucidation de cette problématique est d'autant plus nécessaire que sont nombreux et complexes les ambiguïtés et les paradoxes lorsqu'il s'agit de porter une appréciation morale sur tel ou tel événement ou tel ou tel problème pastoral.

Une telle intrication rend difficile un jugement d'ensemble. Tout au plus certains principes doivent-ils clairement guider la poursuite de la réflexion. En premier lieu, même si la sainteté et le péché coexistent dans l'Église, ils n'y ont pas la même importance : car la sainteté, comme don de Dieu, est constitutive *de* l'Église de façon inaliénable¹⁷, tandis que le péché, présent *dans* l'Église à cause de ses membres, a vocation à être combattu et ultimement vaincu par la sainteté. S'il y a opposition, il n'y a donc pas symétrie, encore moins mélange¹⁸.

En deuxième lieu, puisque la sainteté est divine, elle n'acquiert sa dimension définitive que dans l'éternité. Même si, par une grâce découlant de l'Incarnation¹⁹, elle doit être vécue dans le monde pour

14. Voir *infra* les remarques à ce sujet de D. ANSORGE (p. 59) et H. SCHLÖGEL (p. 72).

15. Voir *infra*, D. ANSORGE, « "Pardonne-nous nos offenses !" Aveu des fautes et demande de pardon du pape Jean-Paul II pour l'Année Sainte 2000 », p. 59.

16. Voir *infra*, H. SCHLÖGEL, « L'Église sainte et pécheresse. Points de vue de morale théologique », p. 72.

17. Voir en particulier la réflexion de K. Rahner citée par D. ANSORGE, *art. cit.*, *infra*, p. 59.

18. H. SCHLÖGEL, *art. cit.*, *infra*, p. 72.

19. Comme l'Église elle-même ; voir par exemple D. ANSORGE, *art. cit.*, *infra*, p. 59.

que puisse grandir le Corps du Christ, sa communication se fait sur le mode d'une tension eschatologique. En d'autres termes, l'Église sainte est déjà l'Église des saints pour autant que le don transcendant de Dieu se déploie à l'intérieur de l'humble réalité du monde, mais elle ne pourra l'être parfaitement que dans l'au-delà. « L'«Église des saints» est ici-bas une anticipation, et elle ne serait qu'une illusion si elle n'était espérance : *sperandarum substantia rerum*²⁰ ».

Enfin, conséquence de ces deux premiers éléments, la sainteté de l'Église ne doit pas se concevoir comme une caractéristique « statique », mais comme une réalité essentiellement dynamique. Ainsi s'explique sans doute que, pour évoquer la présence du péché dans l'Église, les Pères ont recours avec prédilection à la typologie. Sans aller jusqu'à des formules aussi radicales que celle de saint Hilaire, la description de l'Église comme *casta meretrix*, « chaste prostituée », est en effet un lieu commun au long des premiers siècles²¹ ; mais elle se réalise en général en considérant des personnages, tels Rahab²², qui se dévoilent comme figures de l'Église dans la mesure même où leur sainteté est inchoative et où leur péché appelle à son propre dépassement.

Qu'il nous soit permis ici de citer assez longuement Balthasar pour donner une perspective qui synthétise ces éléments. « Le chrétien est un menteur s'il prétend qu'il est sans péché (*1 Jean* 1,9) et si ainsi il échoue à parcourir, toujours et encore, le chemin qui va de l'Ancien Testament à la promesse et à l'espérance de la Croix ; s'il échoue à s'approcher de Jésus, toujours et encore, en compagnie de tous les hommes et femmes pécheurs qui le rencontrent ; s'il échoue à le reconnaître comme son Sauveur, à chaque fois comme si c'était la première fois. [...] L'Église ne doit jamais oublier d'où elle vient. Elle doit garder sa honte d'autrefois devant les yeux dans l'attitude de Marie-Madeleine, dans une gratitude faite, comme la sienne, de confession et d'adoration : « Autrefois, vous étiez... ! (*Galates* 1,13.4,8 ; *Philippiens* 3,4 ; *Éphésiens* 2,11-12.4, 17-24 ; *1 Pierre* 1,14.1,18.4,3-4, etc.) » [...] Si elle sait qu'elle est le fruit de la Croix, alors la seule manière pour elle de vivre est de suivre

20. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, pp. 99-100.

21. Ce thème a fait l'objet d'une étude extrêmement documentée de la part de H.-U. VON BALTHASAR, « *Casta meretrix* », in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln, 1961, pp. 203-305 (trad. anglaise : *Explorations in Theology. II: Spouse of the Word*, San Francisco, 1991, pp. 193-288).

22. À propos de laquelle le dossier constitué par J. DANIELOU, « Rahab figure de l'Église », in *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, pp. 217-232, reste une référence.

Une sainteté sans mesure

le Chemin de la Croix, dans la pénitence et la conversion²³». Plus l'Église est pénitente, plus elle correspondra à la sainteté qui lui est donnée.

Pour le dire avec saint Augustin, dans le même sermon que nous citons au début de cet éditorial : « Elle est grande et singulière, la faveur que lui accorde son Époux : il l'a rencontrée prostituée et il l'a rendue vierge. Elle ne doit donc pas nier ses prostitutions, pour ne pas oublier la miséricorde de son Libérateur. [...] Oui, le Christ est venu et il a rendu vierge son Église²⁴ ». Ainsi, il apparaît comment la demande de pardon des offenses, dans l'oraison dominicale, n'est pas un "correctif" mais une conséquence de la demande de sanctification du Nom. Là où le Symbole affirme la sainteté de l'Église, le Notre Père la met en œuvre.

Denis Dupont-Fauville, né en 1966, prêtre de Paris depuis 1997, docteur en théologie, est professeur à la Faculté Notre-Dame. A publié notamment *Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion* (Analecta Gregoriana 305, 2008 : prix Bellarmin de la Grégorienne, prix René Laurentin pro Christo de l'Académie des Sciences morales et politiques) et *L'Église Mère chez Henri de Lubac* (Parole et Silence, 2009). Membre du conseil de rédaction en français de *Communio*.

23. H.-U. VON BALTHASAR, *op.cit.*, *Spouse of the Word*, pp.209-210. Notre traduction.

24. AUGUSTIN, *Sermo* 213,8 : « Magna est Sponso et singularis dignatio : meretricem invenit, virginem fecit. Quia meretrix fuit non debet negare, ne obliviscatur misericordiam liberantis. [...] Et venit, et virginem fecit : Ecclesiam virginem fecit. ».

Armando DOS SANTOS VAZ

**« Soyez saints, car moi,
le Seigneur, votre Dieu,
je suis saint » –**

La sainteté à la lumière de la Bible

D'après les développements du concile Vatican II sur la sainteté, toute l'Église est appelée à la sainteté ; celle-ci est le but de toute vie chrétienne, Dieu a montré dans la Bible que tel est pour chacun le principal chemin personnel vers le Salut (*Lumen gentium* 39-42, désormais *LG*). Le pape Jean-Paul II a confirmé ces paroles en exhortant l'Église à la sainteté, notamment dans son double aspect de « don de Dieu offert à chaque baptisé » et de « tâche qui doit gouverner toute l'existence chrétienne.¹ » La place d'honneur qui est celle de l'homme biblique en tant qu'il est *saint* est une réalité qui existe déjà et elle est en même temps l'appel à devenir encore plus parfait. L'on doit ici montrer que selon les dires de la Bible, la sainteté ne revient certes qu'à Dieu seul, mais que précisément, elle veut attirer les hommes à elle et entreprendre leur existence.

**La sainteté dans la Sainte Écriture :
Dieu seul est saint**

Dans la révélation biblique, la sainteté apparaît comme une qualité caractéristique de Dieu et dans le même temps comme une vocation de l'homme. C'est ce que veut exprimer l'exhortation répétée de maintes façons « Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu,

1. *Novo millennio ineunte*, 30.

— « *Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu, je suis saint* »

je suis saint² ». Cet appel met en avant le fait que *l'être saint* de Dieu peut produire des formes de sainteté dans l'être humain.

« Saint » est la première – ou du moins l'un des premières – caractéristique du Dieu biblique, que de préférence à d'autres, on lui attribue personnellement et *nommément*. Le terme « saint » (*qadoš*) est clairement distingué de l'autre terme biblique qu'est la « gloire » (*kabôd*). Ce dernier est certes en rapport avec le terme « saint » ; mais il désigne la personne de Dieu dans la mesure où elle se tourne vers le monde extérieur à elle et se révèle ainsi à l'homme. La gloire est le reflet de Dieu, la splendeur et le rayonnement étincelant de la sainteté de Dieu. *Qadoš*, au contraire, désigne l'être intérieur de la divinité. La sainteté de Dieu est le miracle de son être, bien davantage que son action multiforme.

Lorsque nous portons tout d'abord notre regard du côté de l'Ancien Testament, alors, le mot *saint* n'y est employé de façon absolue qu'à propos de Dieu. Tout le reste (Israël, le Temple, les moments, les personnes, les prêtres, les objets du culte, « les Écritures saintes ») n'est appelé saint que dans la mesure où il participe de la sainteté dont Dieu a l'exclusivité, sainteté qui est rendue présente dans le monde de l'homme et qui se communique à ceux qui sont près de Dieu. Appeler Dieu *saint* signifie le désigner comme un mystère que l'on ne pourra jamais complètement saisir : Il surpasse tout, Il est entièrement autre que tout le visible, que tout le connaissable et que tout ce qui peut être expliqué par la raison. Cela ne signifie cependant pas qu'Il serait très éloigné et retiré. Il est simplement le « Tout-Autre », inaccessible car il est entièrement autre que tout ce que la foi reconnaît comme ayant été fait par lui. Il ne s'identifie pas au monde mais il n'en est pas davantage séparé. Dans le monde, il est de l'autre côté du monde.

C'est cet autre côté que la Bible veut souligner lorsqu'elle dit que Dieu a *créé* le monde par Sa Parole (« Dieu dit » et les choses existèrent)³ : Il demeure inatteignable et séparé des choses du monde, le Seigneur de façon absolue. Son unique lien avec le monde est sa Parole. Mais voici ce que cela signifie : lorsque la foi dit en langage symbolique que la Parole de Dieu est créatrice, alors, elle insiste en même temps sur la sainteté de Dieu ; elle distingue de Lui tout ce qui est, et Le voit comme l'Être de toutes choses, qui leur donne ainsi leur sens ultime.

2. *Lévitique* 11,44-45 ; 19,2 ; 20,7,26 ; 21,8 ; 22,32-33.

3. *Genèse* 1 ; *Psaume* 33,6 ; 148,5 ; *Job* 28,25 ; *Sagesse* 9,1 ; *Jean* 1,1-3.

À l'origine, le terme *saint* désigne quelque chose qui précède tout comportement à apprécier moralement. C'est en tant que tel qu'il peut déterminer et susciter le comportement. L'avertissement attribué à Dieu : «Soyez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint» ne renvoie cependant pas en premier lieu à une norme morale ; il décrit une appartenance (à Dieu), de la même manière que, par exemple, l'on appartient à une famille.

Le terme *saint* prend ensuite peu à peu une valeur éthique, si bien que «être saint» est devenu synonyme de «mener une vie sainte». En conséquence de sa reconnaissance de la sainteté de Dieu, Israël a compris que du *Tu* divin et personnel émane l'exigence de placer sa vie au service du bien, conformément à la volonté de Dieu qui s'exprime dans une «loi sainte» (*Romains* 7,12 ; *Exode* 20). L'expérience du *Saint*, qui met un homme en relation avec le Dieu très haut, conduit à ce que cet homme veuille ce que sa foi lui fait sentir comme étant voulu par Dieu. Une telle conséquence se trouve déjà en *Lévitique* 22,31-33, où ces mots sont attribués à Dieu : «Vous garderez mes commandements et les mettrez en pratique ; je suis le Seigneur. Vous ne profanerez pas mon *saint nom*, afin que je sois *sanctifié* au milieu des Israélites, moi, le Seigneur qui vous sanctifie.»

C'est ainsi que l'idée de la perfection *morale* a été introduite en termes de sainteté. Lorsque l'on qualifie ensuite le peuple élu par Dieu de «nation sainte», cette expression ne comprend plus seulement la représentation religieuse de celui qui est «admis dans l'espace du mystère ineffable», mais aussi la représentation éthique de celui «dont le comportement est conforme à l'être de Dieu».

Les prophètes ont contribué à cette transformation du concept de sainteté lorsqu'ils ont mis en avant sa dimension éthique. Cette évolution n'a toutefois pas eu lieu dès le début de l'âge prophétique. Lorsque le prophète Isaïe a fait dans le Temple l'expérience grandiose de la sainteté de Dieu («Saint, saint, saint est le Seigneur des Armées»), il a découvert à rebours sa propre impureté : «Malheur à moi, je suis perdu ! car je suis un homme aux lèvres impures et j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures» (*Isaïe* 6,5).

La caractéristique essentielle de Dieu que regarde le prophète est la *sainteté* qui fascine et incite à l'adoration. L'expression «le Saint d'Israël» (*q^edoš-Israel*), qui se retrouve sans cesse chez Isaïe et qui est caractéristique de sa façon de désigner Dieu⁴, renvoie d'une part au mystère de Dieu et d'autre part à sa proximité dans l'histoire

4. *Isaïe* 1,4 ; 5,19.24 ; 10,20 ; 12,6 ; 17,7 ; 26,6 ; 29,19 ; 37,23.

— « *Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu, je suis saint* »

d'Israël et à son désir de justice au sein du peuple. L'expression suggère que le transcendant devient immanent.

C'est en un autre sens que, pour Osée, la sainteté de Dieu se montre comme volonté de salut pour Israël, qu'Il appelle son fils : « Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne détruirai pas à nouveau Éphraïm car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis le Saint » (*Osée* 11,9). Le Dieu saint révèle qu'Il est le Tout Autre par son amour qui, pour Osée, appartient essentiellement à Dieu et à sa sainteté, et qui s'exprime dans sa miséricorde et son pardon.

Le lien d'Israël avec son Dieu a fait du peuple une propriété sanctifiée du Seigneur : « Israël était une part sainte pour le Seigneur » (*Jérémie* 2,3), « une nation sainte » (*Deutéronome* 7,6 ; 26,19), de même que son Dieu est saint : « vous serez parmi tous les peuples mon bien propre (*s^egullah*) [...]. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte » (*Exode* 19,5-6). Le « peuple impur » d'Isaïe est ici considéré comme un « peuple saint » : « Tu es un peuple qui est saint (*qadosš*) pour le Seigneur ton Dieu ; c'est toi que le Seigneur ton Dieu a choisi, afin que parmi toutes les nations qui vivent sur la terre, tu sois le peuple qui est son bien propre (*s^egullah*) » (*Deutéronome* 7,6 ; 14,2). « Il t'élèverait alors au-dessus de toutes les nations qu'il a faites – en honneur, en renom, en gloire ; et tu pourrais devenir un peuple qui Lui soit consacré (*qadosš*), à Lui, le Seigneur, ton Dieu, ainsi qu'Il te l'a dit » (*Deutéronome* 26,19). *Qadosš* désigne ce qui est séparé de tout ce qui est profane, et voué au service de Dieu.

Cette dignité d'Israël se fonde dans la pure relation d'amour de Dieu envers ce peuple. L'élection de Dieu ne repose pas sur la grandeur, sur les mérites ou sur la perfection morale d'Israël (*Deutéronome* 9,6), mais seulement sur l'amour de Dieu : « car le Seigneur vous aime et garde le serment qu'Il a juré à vos pères » (*Deutéronome* 7,8). Cependant, dans le même temps, la dignité du « peuple saint » est aussi suspendue à la fidélité d'Israël aux commandements divins : « Le Seigneur fera de toi le peuple qui lui est consacré, ainsi qu'il te l'a juré, à condition que tu gardes les commandements du Seigneur ton Dieu et que tu marches dans ses voies » (*Deutéronome* 28,9).

Le commandement bien connu de Lévitique 19,2 : « Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu, je suis saint », lequel est répété à plusieurs reprises en Lévitique 17-26 (dans ce qu'on appelle la Loi de sainteté), présente la sainteté de Dieu comme un lien entre l'action divine et le comportement humain. Les Israélites devaient tirer les conséquences qui résultaient de leur condition de bien propre de

Dieu ; leur comportement devait être conforme à la sanctification, conséquence de leur élection.

Le Nouveau Testament reçoit de l'Ancien la représentation de la sainteté et l'approfondit davantage sur la base de la foi pascale de l'Église et de sa nouvelle expérience du Dieu unique. Dieu est maintenant reconnu et compris comme Père qui par son Esprit fait participer à la vie de son Fils. L'Esprit Saint, l'amour personnel de Dieu, qui pousse le Père et le Fils à se communiquer et qui fait participer les hommes au Père et au Fils, est décisif pour la nature et la compréhension de la *sainteté* dans le Nouveau Testament.

Cette nature se montre dans l'Incarnation du Fils de Dieu en Jésus de Nazareth. La sainteté de Dieu est maintenant étroitement attachée à Jésus, de sa naissance dans l'histoire de l'humanité à la foi en sa Résurrection. La *parole*, attribuée à un ange, annonce à Marie sa naissance : « L'Esprit *Saint* viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; c'est pourquoi l'enfant sera aussi *saint* et sera appelé Fils de Dieu » (*Luc* 1,35). Par la foi, la naissance de Jésus est attribuée à la puissance de la « sainteté » divine et est liée à son être de Fils de Dieu. Jésus est « *le Saint* » (*Actes* 3,14) en tant que Fils du Dieu saint. Marc 1,24 et Luc 4,34 laissent les démons appeler Jésus le « Saint de Dieu », car la foi des apôtres le comprend comme empli de l'Esprit Saint, de cet Esprit qui est aussi venu sur lui à son baptême.

L'Épître aux Hébreux lie la sainteté de Jésus Christ à son sacerdoce : « tel est précisément le grand-prêtre qu'il nous fallait, *saint*, innocent, immaculé, *séparé* des pécheurs, élevé plus haut que les cieux » (7,26). « Saint » signifie ici « entièrement consacré à Dieu ». Pour les prêtres de l'Ancien Testament, qui devaient éviter tout contact avec les pécheurs, la consécration était synonyme d'un souci presque obsessionnel de pureté rituelle. Pour Jésus, prêtre venu du Ciel et qui n'appartient pas au sacerdoce historique, la consécration à Dieu faisait partie de son être éternel : il échappe pour toujours au monde / au système des péchés, parce qu'il a été élevé au monde de Dieu. Sa consécration ne le rend pas étranger au monde des hommes. Il leur demeure au contraire profondément solidaire, comme leur frère, *Pontifex*, médiateur, qui *établit un pont* entre les hommes et Dieu : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine ; c'est pourquoi il ne rougit pas de les nommer *frères* » (*Hébreux* 2,11).

— «*Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu, je suis saint*»

La transmission de la sainteté de Dieu aux hommes

Dans le sens de la foi néotestamentaire, Jésus Christ nous fait participer à sa sanctification : « Vous êtes dans le Christ Jésus, que Dieu a fait *pour nous* sagesse, justice, *sanctification*, et rédemption » (*1 Corinthiens* 1,30) ; « vous vous êtes lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés dans la personne de Jésus Christ et par l'Esprit de notre Dieu (*1 Corinthiens* 6,11). Son action salvifique réalise en nous l'état de sainteté actuelle, à laquelle nous acquiesçons dans la foi. Le terme « saints », par lequel Paul s'adresse aux membres de la communauté des chrétiens, n'est pas une formule vide ; elle s'explique de sa mise en parallèle avec « élus » (*Romains* 8,33 ; *Colossiens* 3,12). Elle énonce quelque chose de réel, qui résulte du fait que le peuple de Dieu est *saint*, et elle veut dire que les chrétiens sont conduits par l'Esprit Saint : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? [...] Le Temple de Dieu est saint, et ce temple, c'est vous » (*1 Corinthiens* 3,16-17).

Telle est la raison pour laquelle Paul s'adresse « à ceux qui sont sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés à être saints » (*1 Corinthiens* 1,2). À la différence de l'Ancien Testament, leur sainteté ne doit pas d'abord être comprise comme cultuelle, elle vient bien davantage de ce qu'ils « se laissent conduire par l'Esprit de Dieu » et qu'ils « sont des fils de Dieu » (*Romains* 8,14) : ils sont saints parce que, dans le baptême, ils ont été consacrés au service de Dieu et à une vie sainte⁵.

Au sens de cette foi, leur sainteté repose ainsi sur leur élection amoureuse par Dieu :

« Dieu nous a élus dans le Christ, dès avant la fondation du monde, pour être *saints* et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour Lui *des fils adoptifs par Jésus Christ*. Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce, dont Il nous a gratifiés dans le Bien-aimé » (*Éphésiens* 1,4-6).

Cette élection ainsi constatée des chrétiens a ses racines dans l'élection du peuple de Dieu, qui est désigné comme « celui qui est aimé⁶ ». Paul revient à plusieurs reprises sur ce thème : « Frères aimés du Seigneur, Dieu vous a *choisis* comme prémices pour être sauvés

5. *1 Corinthiens* 7,34 ; *Éphésiens* 5,3 ; *Colossiens* 1,22.

6. *Deutéronome* 32,15 ; 33,5.26 ; *Isaïe* 44,2.

par la sanctification par l'Esprit et dans la mesure où il vous a donné la foi en la vérité. C'est à cela qu'il vous a *appelés* par notre Évangile : que vous ayez part à la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ» (2 *Thessaloniens* 2,13-14). Il ne reste ici aucune place pour quelque mérite attribué à ceux qui sont considérés comme « saints ». Ils ne le deviennent pas grâce à leur prédisposition naturelle ou morale, mais parce qu'ils sont une « nouvelle création » (2 *Corinthiens* 5,17), laquelle est étroitement liée à Jésus : si nous revêtons le Christ (Romains 13,14), nous vivons *de la vie* du Christ, afin de pouvoir vivre *la vie* du Christ. Notre sainteté est *le Christ en nous*.

Un autre fondement de notre sanctification est la *filiation* divine : « Il nous a destinés par avance à devenir Ses fils par Jésus Christ » (*Éphésiens* 1,5). Cette adoption comme enfants de Dieu ne doit pas être tant comprise comme si nous avions vécu dans la rue et que, par pitié, Dieu nous aurait recueillis et appelés ses enfants. Non, nous sommes en pleine vérité les fils de Dieu parce que nous le sommes par Jésus Christ, qui nous en a rendus dignes par sa Rédemption et par la grâce de Dieu : « Il nous a arrachés à l'empire des ténèbres et transférés dans le Royaume de Son Fils bien-aimé » (*Colossiens* 1,13). Nous le sommes également parce que le Fils, comme nous le comprenons dans la foi, a fait de nous « ses frères » : « puisque les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi a pareillement pris chair et sang » (*Hébreux* 2,14). Il vit en nous par un lien vivant et il nous prend en lui, afin que nous soyons un avec lui (*Galates* 3,28), « fils dans le Fils », comme disaient les Pères de l'Église. Il a la même nature que nous. Nous disons que nous « avons été adoptés » afin d'éviter qu'une accumulation d'autres expressions n'en dise trop et afin de prévenir de possibles compréhensions erronées de la représentation de la *filiation* (qui ne doit pas être comprise dans un sens biologique). Pourtant, pris de façon exacte, le terme « adoptés » dit trop peu. Mis à part le fait que nous n'avons pas été physiquement engendrés par Dieu, c'est au plein sens du terme que nous sommes ses enfants.

La richesse de ce don de Dieu trouve son plein accomplissement dans le don de *l'Esprit*. Son symbole est le sceau qui caractérise les *saints* comme tels : « Vous avez reçu le sceau de l'Esprit Saint qui était promis » (*Éphésiens* 1,13). « Dieu, qui nous affermit, nous et vous, dans la loyauté au Christ et qui nous a tous oints, Celui-là est aussi Celui qui nous a marqués de son sceau et qui, en arrhes, a mis l'Esprit en notre cœur » (2 *Corinthiens* 1,21-22).

Des saints ! Et nos péchés ? Ils ont sombré dans l'océan de l'amour divin qui s'est révélé dans le Fils : « Par son sang, nous avons la

— « *Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu, je suis saint* »

Rédemption, la rémission des péchés » (*Éphésiens* 1,7). Le sang ? Pour les hommes de la Bible, il était la force de la vie⁷ et il jouait un rôle important dans les rituels sacrificiels et dans la conclusion de l'Alliance (*Exode* 24,8). Verser le *sang* lors d'un sacrifice ne signifiait rien moins que donner la vie. Le *sang versé* de Jésus et sa *vie donnée* sont les fondements de ce que, sauvés, nous sommes les enfants de Dieu : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ; pourtant, par une faveur de sa grâce, ils sont rétablis dans leur honneur par la force de la Rédemption en Jésus Christ. C'est lui que Dieu a exposé devant nous comme le lieu où, par la foi, nos péchés sont expiés dans son sang » (*Romains* 3, 23-25)⁸. La rémission des péchés nous transforme et fait de nous l'objet du plaisir divin. Grâce à lui, nous sommes des rachetés et, en conséquence, également des saints : « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2,20).

Ce qui caractérise avant tout la Révélation chrétienne et la rend attirante est le fait que Dieu se communique lui-même aux hommes. Il est un *Dieu pour nous* ; c'est pourquoi il peut être nommé *Amour*. Cette auto-communication a eu lieu de la façon la plus évidente dans son Incarnation. C'est également sa sainteté qui est devenue homme et qui veut prendre notre humanité en elle et l'informer avec cette qualité innée de Dieu. Il veut prendre part à notre vie. En conséquence, nous ne pouvons plus vivre comme s'Il n'était pas. À l'horizon de l'Incarnation, notre sainteté devient réelle et possible.

Vivre le don de la sainteté

Le Nouveau Testament comprend la sainteté comme étant *déjà* donnée et pourtant comme n'étant *pas encore* complètement accomplie et comme devant être faite sienne. Elle est quelque chose de dynamique. Elle est un appel « à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome, aux saints par vocation » (*Romains* 1,7), « à l'Église de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ, appelés à être saints » (*1 Corinthiens* 1,2).

7. *Genèse* 9,4 ; *Lévitique* 17,11 ; *Deutéronome* 12,16.23 ; *Psaume* 30,10.

8. Paul compare le Jésus inondé de sang sur la Croix avec le « propitiatoire » qui se trouvait sur l'Arche de l'Alliance et qui était aspergé de sang le jour du Grand Pardon (*note du traducteur allemand*). Afin de rester au plus près du texte allemand, nous n'avons pas repris les traductions usuelles de ce passage de *Romains* (*note du traducteur français*).

Paul distingue la *sainteté* (*hagiosyne*), l'état dans lequel se trouve celui qui a été justifié par la foi (« afin que votre cœur soit affermi et que vous soyez sans tache, sanctifiés devant Dieu notre Père » – *1 Thessaloniens* 3,13), de la *sanctification* (*hagiasmos*), le processus qui conduit les croyants à la sainteté accomplie, lequel est provoqué par l'action de l'Esprit Saint (« voici quelle est la volonté de Dieu : votre sanctification » – *1 Thessaloniens* 4,3.7).

Cette distinction sémantique correspond à l'idée fondamentale de l'éthique paulinienne : les chrétiens doivent devenir ce qu'ils sont *déjà* : « Que le Dieu de la paix vous sanctifie totalement » (*1 Thessaloniens* 5,23). Il en ressort une tension féconde. D'un côté, « si quelqu'un est dans le Christ, il est [*déjà*] une création nouvelle » (*2 Corinthiens* 5,17) :

« Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Véritablement, par le baptême, nous avons été ensevelis avec lui dans sa mort, afin que tout comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi vivions une vie nouvelle [...] Notre vieil homme a [*déjà*] été crucifié avec lui [...] Ainsi donc, vous aussi devez vous considérer comme des hommes qui sont morts aux péchés et qui vivent pour Dieu dans le Christ Jésus » (*Romains* 6,3-11).

« Vous vous êtes dépouillés du vieil homme et de ses agissements et vous avez revêtu le nouvel homme, celui qui se renouvelle afin d'obtenir une connaissance parfaite à l'image de son Créateur » (*Colossiens* 3,9-10).

Mais de l'autre côté, les chrétiens sont *encore sans cesse* exhortés :

« Déposez le vieil homme qui périt sous l'effet de la séduction des convoitises, et renouvez-vous par une transformation de votre attitude spirituelle. Revêtez l'homme nouveau qui a été créé selon l'image de Dieu, dans la justice et dans la sainteté qui émanent de la vérité » (*Éphésiens* 4,22-24).

« Vous donc, les élus de Dieu, ses *saints* et ses bien-aimés, revêtez-vous de droite compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience [...]; par-dessus tout, revêtez la charité, le lien en lequel tout se noue et qui rend parfait » (*Colossiens* 3,12.14).

Il en ressort que le Christ est *dès maintenant* présent dans les saints : « le Christ vit en moi » (*Galates* 2,20)⁹ ; « Vous tous, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez [*déjà*] revêtu le Christ » (*Galates* 3,27). *Et pourtant*, il avertit : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus Christ » (*Romains* 13,14). « Guidés par la charité, nous voulons

9. Voir également *Colossiens* 1,27 ; *Romains* 8,10.

— «*Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu, je suis saint*»

nous en tenir à la vérité et grandir en tout, vers Celui qui est la Tête, le Christ» (*Éphésiens* 4,15).

Par suite, la sainteté, comme *dynamique transformante* et comme *devoir moral*, rassemble la totalité de la vocation des chrétiens. La première épître de Pierre rappelle que par l'Esprit (1,2), la sainteté rend encore plus pressante l'exhortation à obéir en enfants à un Père qui lui-même est saint et qui les appelle à la sainteté : « En enfants obéissants, ne vous laissez pas modeler par vos passions de jadis, du temps de votre ignorance. De même que Celui qui vous a appelés est saint, vous aussi, vous devez être saints dans toute votre conduite, selon qu'il est écrit : "Soyez saints, car moi je suis saint" » (1,14-16). La même idée est encore développée en 1 Pierre 2,5 : « Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un temple spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ. »

Cette sanctification est le développement de ce que nous sommes devenus dans le baptême : notre agir résulte de ce que nous sommes. Dans le Nouveau Testament, tout comme dans l'Ancien, la sainteté est la source de l'éthique. Notre comportement dans le sens de l'Esprit *Saint* – une vie *sainte* – provient de ce que nous sommes *saints* / sanctifiés par l'Esprit. Il ne résulte pas d'un effort moral ; il est un fruit de « l'Esprit de sainteté » (*pneuma hagiosynes*) (*Romains* 1,3-4). Notre vocation à la sainteté est provoquée par l'amour de Dieu pour nous, qui s'est révélé en Jésus : « l'amour de Dieu a été répandu en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Romains* 5,5). Nous ne nous sanctifions pas nous-mêmes, dans la mesure où nous accomplissons de bonnes œuvres. Nous sommes sanctifiés par l'Esprit qui est en nous. L'ascèse chrétienne et ses œuvres n'ont donc un sens que si elles augmentent l'amour qui nous a été donné, par leur coopération à l'amour de Dieu que nous avons reçu.

Pour la foi chrétienne, le baptisé est un être entièrement nouveau : il doit seulement s'ouvrir à cette abondance divine et laisser la croissance se faire, dans la mesure où il coopère avec l'action de l'Esprit en lui. C'est sur la base d'une richesse qui lui a déjà été offerte qu'il peut lui-même devenir plus riche en sainteté. Il ne doit pas commencer à partir de rien ou faire comme si Dieu ne lui avait donné qu'une petite miette de sa grâce. Il part de l'abondance qui lui a été offerte pour parvenir à l'abondance qui doit être reçue par lui¹⁰.

10. Paolo MARTINELLI, *Deus no coração do cristão. O mistério de uma presença crescente*, in *Communio Revista Internacional Católica* 20 (2003), 5-20.

L'obstacle à cette croissance est le péché de l'homme. Pourtant, même celui-ci n'efface pas entièrement le sceau de l'Esprit sur le baptisé. Paul appelle les destinataires de ses lettres « saints », mais dans le même temps, il leur reproche leurs fautes, leur désobéissance, leur pusillanimité. Cela montre qu'être « saint » ne repose pas sur des valeurs morales, des qualités ou des œuvres, mais sur l'appartenance à Jésus Christ. À n'en pas douter, cette appartenance n'entraîne pas moins d'exigences en ce qui concerne le champ de l'action dans lequel le *saint* doit se mouvoir. Mais tant qu'il n'y a aucune contradiction entre son action et sa communion avec Dieu et ses frères, la sainteté l'enveloppe et l'empreint absolument, avec tout ce qu'il est. Tout comme la citoyenneté, la sainteté ne résulte pas de diverses qualités ou d'un comportement déterminé. Elle est une faveur imméritée. Elle n'est pas élitiste. Elle appartient à tous ceux qui laissent Dieu être Dieu dans leur vie. Le pape Benoît XVI a dit :

« Hans Urs von Balthasar écrivait que les saints constituent le commentaire le plus important de l'Évangile, une mise en œuvre de celui-ci au quotidien et qu'ils représentent donc pour nous un réel chemin d'accès à Jésus [...]. La sainteté n'est pas un luxe, n'est pas le privilège d'un petit nombre, un objectif impossible à atteindre pour un homme normal ; elle est, en réalité, le destin commun de tous les hommes appelés à être des fils de Dieu¹¹. »

La sainteté n'est rien de public comme le serait un signe distinctif sur une personne ; ce n'est que dans la foi que l'on peut en faire l'expérience, de façon passive et active, dans l'intériorité, tout comme la sainteté est proprement quelque chose de profondément intérieur. La sanctification est le développement de la foi, de l'espérance et de la charité sous l'action de l'Esprit.

« Les saints sont ceux qui ont véritablement vécu la Parole de Dieu [...]. En effet, l'interprétation la plus profonde de l'Écriture vient proprement de ceux qui se sont laissés modeler par la Parole de Dieu, à travers l'écoute, la lecture et la méditation assidue. [...] Chaque saint représente comme un rayon de lumière qui jaillit de la Parole de Dieu¹². »

Saint est donc celui qui, par sa vie, rend plus facile aux autres de croire en Dieu et de L'aimer. La Bible ne comprend pas la sainteté comme quelque chose d'humain, comme un héroïsme ou comme une fuite du monde. Elle la comprend comme la rencontre avec l'impressionnant

11. Audience générale du mercredi 20 août 2008.

12. Benoît XVI, *Verbum Domini* 48, avec une citation de Thérèse d'Avila, *Vida*, 40,1.

— « *Soyez saints, car moi, le Seigneur, votre Dieu, je suis saint* »

mystère qui de façon toujours nouvelle se rend présent dans le buisson d'épines qui brûle sans se consumer et qui, en celui qui le contemple, provoque une réorientation de ses priorités selon le modèle de Jésus¹³.

Cette haute idée de la dignité humaine place aussi très haut le but de ses exigences, « comme ce qui sied à des saints » (*Éphésiens* 5,3). Elle résulte cependant du contenu de la foi biblique. Elle est peut-être incapable de changer nos habitudes de vie bien ancrées ; mais elle nous rend conscients de la dignité dans laquelle nous sommes placés et de la vocation à laquelle nous sommes appelés.

La sainteté dans la prière de l'Église

En conclusion, nous pouvons dire que la sainteté de Dieu et de Jésus, comme il ressort de l'Ancien et du Nouveau Testaments, est également exprimée à plusieurs reprises dans la prière. L'Église a repris pour l'Eucharistie l'éloge des êtres divins qu'Isaïe avait acclamés (6.3) : « Saint, Saint, Saint, Dieu de l'univers ! La terre est remplie de sa gloire. »

Dans le Notre Père, Jésus nous apprend à prier : « Que ton Nom soit sanctifié ». Comme le *Nom* représente la personne de Dieu et qu'il désigne Sa sainteté, il n'a pas besoin d'être sanctifié ; il est déjà saint. La demande pourrait alors signifier : « Qu'il soit annoncé que Tu es saint », inaccessible, qu'aucun rituel magique ne peut Te mettre à notre service. Notre désir se dirige normalement vers quelque chose de rêvé, quelque chose de temporel, vers nos intérêts ; lorsque nous nous laissons imprégner de cette demande du Notre Père, alors le rêve laisse la place au réel, le temporel à l'éternel, le terrestre au céleste et l'ici-bas est dirigé vers l'au-delà.

Dans le cantique de louange de Marie, le Magnificat, que nous prions à chaque vêpres, nous louons avec Marie la sainteté de Dieu : « Le Puissant a fait pour moi des merveilles ; *Saint* est son Nom » (*Luc* 1,49). Nous ne cessons également de chanter dans l'Église, dans la prière des heures, « le cantique à la gloire de l'Agneau », tiré de l'Apocalypse de saint Jean :

« Grandes, merveilleuses sont tes œuvres, Seigneur, Dieu de l'univers ! [...] À ton nom, qui ne rendrait gloire ? Oui, toi seul es *saint* ! » (*Apocalypse* 15,3-4).

13. Frère JEAN de Taizé, *L'aventure de la sainteté. Fondements bibliques et perspectives actuelles*, Presses de Taizé, 1997.

THÈME _____ **Armindo Dos Santos Vaz**

«Tu es juste, Toi qui es et qui étais, *toi le Saint* ; car tu as accompli un jugement juste [sur les méchants] : ils ont versé le sang *des saints* et des prophètes» (*Apocalypse* 16,5-6).

Avec l'apôtre Pierre, nous prions : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Nous sommes venus à la foi et avons reconnu que Tu es le *Saint* de Dieu » (*Jean* 6,68-69). Ces prières s'unissent dans la prière d'adieu de Jésus à la dernière Cène : « Père *Saint*, *sanctifie*-les dans la vérité ; ta Parole est vérité [...] Pour eux, je *me sanctifie moi-même*, afin qu'ils soient, eux aussi, *sanctifiés* dans la vérité » (*Jean* 17,11.17-19).

Dans ces derniers mots du Seigneur devant ses apôtres rassemblés, il les lie, eux et « tous ceux qui, grâce à leur parole, croiront en lui » (*Jean* 17,20), comme des saints et des gens à sanctifier dans sa propre sainteté et dans celle de son Père. Ceci nous permet de dire avec confiance, quant à l'action de Dieu, que l'Église est vraiment une *Église sainte*.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre : « Seid heilig, denn Ich, der Herr, euer Gott, bin heilig ». Die Heiligkeit im Verständnis der Bibel. Titre original : “Sede santos, porque Eu, o Senhor, sou santo”, *Lévitique* 19,2. Visão bíblica da santidade)

Armindo dos Santos Vaz, de l'Ordre des Carmes Déchaux, né en 1944, est professeur de théologie biblique (doctorat en 1995 à l'Université pontificale grégorienne) à la faculté de théologie de l'Université catholique portugaise de Lisbonne. Dernières publications : *Em vez de « história de Adão e Eva » : O sentido último da vida projectado nas origens* (Marco de Canaveses : Ed. Carmelo, 2011); *Palavra viva, Escritura poderosa. A Bíblia e as suas linguagens* (Lisboa : UC Editora, 2013).

Laurent VILLEMIN

L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ

Dans le présent article, je souhaite développer le thème de l'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ (*Éphésiens 5, 21-33*) et montrer comment l'Église est sanctifiée par le Christ, qui se donne lui-même à elle et en elle. Cette thématique, parce qu'elle trouve son origine directe dans la Lettre aux Éphésiens, mérite d'abord une enquête scripturaire intégrant les recherches les plus récentes. Après cette première partie, nous examinerons comment la théologie et le magistère de l'Église ont lu ce passage de la Lettre aux Éphésiens pour développer la relation du Christ à l'Église, particulièrement en ce qu'Il la sanctifie et se la donne comme « Épouse sainte et immaculée ». La seconde partie verra ainsi notre enquête traverser le commentaire que Thomas d'Aquin a consacré à cette même Lettre et, dans un dernier temps, nous examinerons comment le concile Vatican II en a fait un pilier de son enseignement.

Une enquête scripturaire

L'enquête scripturaire nécessite de replacer le thème de « l'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ » dans l'Épître aux Éphésiens et plus spécialement dans l'unité que constituent les versets 5, 21 à 5, 33.

Le contexte de la Lettre aux Éphésiens

C'est la réconciliation qui est le motif premier de l'Église dans l'Épître aux Éphésiens. Cette réconciliation a pour modèle la réunion des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens en une seule communauté ecclésiale. Cette réconciliation qui abat le mur de la haine est obtenue par la croix du Christ et préfigure la réconciliation cosmique (*Éphésiens* 1, 23) et la réconciliation de tous les hommes avec Dieu et entre eux (*Éphésiens* 2,14-22). On a souvent prêté une « ecclésiologie haute » à l'Épître aux Éphésiens et à l'Épître aux Colossiens – dont elle est une sorte de relecture –, les distinguant des protopauliniennes¹ à teneur ecclésiologique plus concrète. Si la différence de ton est réelle, il faut nuancer considérablement cette position, d'abord sur la foi du travail de nombreux exégètes² et à la lecture même des chapitres 5 et 6 d'Éphésiens. En effet, dans ces derniers chapitres de la lettre, l'auteur s'attache à montrer comment se réalise concrètement la réconciliation opérée par le Christ dans les relations fondamentales de la vie quotidienne. Pour cela, il reprend le schéma des codes domestiques répandus à l'époque, notamment sous l'influence du stoïcisme, pour détailler trois types de relations : maris/femmes, parents/enfants, maîtres/esclaves. C'est donc au milieu de cette partie exhortative sur les conseils domestiques que se trouve le texte le plus explicite et le plus abouti sur le mystère de l'Église et sur la relation entre le Christ et son Église. Cela traduit la volonté de l'auteur d'Éphésiens de ne pas donner une vision atemporelle de l'Église mais de l'enraciner dans l'histoire concrète, et spécialement, pour le passage qui nous concerne, dans la relation maris/femmes³, et de montrer la nouveauté des relations qui s'instaurent dans l'Église. « Tout se passe comme si l'auteur [...] rencontrait soudain, avec le couple humain, l'image la plus juste pour décrire le lien unique qui unit le Christ à l'Église : une sorte de sommet de sa représentation de l'Église⁴. » S'ensuit alors un entrelacement entre, d'une part, ce qui touche au couple humain (vv. 21-23a ; vv. 24b-25a ; vv. 28-29a ;

1. J.-N. ALETTI, « La raison d'être de l'Église. Réponses de la tradition paulinienne », *RSR*, 2012/3, 383-402.

2. Pour une bibliographie plus complète sur cette question on consultera J.-N. ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de saint Paul*, Gabalda, 2009, pp. 129-ss.

3. Notre article à visée ecclésiologique ne pourra s'attacher à étudier l'usage qui a été fait de ce texte de l'Épître aux Éphésiens dans la liturgie et la théologie du mariage.

4. R. DUPONT-ROC, *Saint Paul, Une théologie de l'Église*, Cahiers Évangile, n° 147, mars 2009, p. 73.

L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ

v. 33), et, d'autre part, le développement de la relation Christ/Église (vv. 23b-24a ; vv. 25b-27 ; v.29b-32). Dans le déroulement du texte, la question qui se pose est celle de savoir quel couple sert de modèle à l'autre.

Cependant le déploiement de ce texte, malgré sa force théologique, n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes si on met sur le même plan la relation entre le mari et la femme et la relation entre le Christ et l'Église. Comme le souligne l'exégète Jean-Noël Aletti : « Il semble en effet impossible d'établir une homologie entre les deux plans, de dire que l'épouse (chrétienne) est le corps de son mari, de la même façon que l'Église est le corps du Christ : en quoi l'épouse le serait-elle, si elle et son mari ont chacun leur propre corps, s'ils sont en outre l'un et l'autre membres du même corps ecclésial et si, comme tels, ils n'ont qu'une seule et même tête, le Christ ?⁵ ». L'exégète souligne ici l'extrême complexité du texte et la nécessité de respecter chacune des métaphores sans pour autant en affaiblir la puissance et sans nier la dimension organique de la construction de l'Épître aux Éphésiens, et spécialement de la section qui va nous occuper maintenant.

L'analogie des couples : mari-femme/Christ-Église

Il est nécessaire de relire de près le passage d'Éphésiens 5,21-33 pour en dégager le sens et les orientations théologiques précises. Cela est d'autant plus important que c'est sur ces quelques versets que l'auteur de l'Épître aux Éphésiens concentre sa théologie :

21. Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ.
22. Que les femmes le soient à leurs maris comme au Seigneur :
23. en effet, le mari est la tête de sa femme, comme le Christ est tête de l'Église, lui le sauveur du Corps ;
24. or l'Église se soumet au Christ ; les femmes doivent donc, et de la même manière, se soumettre en tout à leur mari.
25. Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle,
26. afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne ;
27. car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée.

5. J.-N. ALETTI, « Les difficultés ecclésiologiques de la Lettre aux Éphésiens. De quelques suggestions », *Biblica*, vol. 85 (2004), 457-474, ici p. 457.

28. De la même façon les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Aimer sa femme c'est s'aimer soi-même.
29. Car nul n'a jamais haï sa propre chair; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Église:
30. ne sommes-nous pas les membres de son Corps?
31. Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair:
32. ce mystère est de grande portée; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église.
33. Bref, en ce qui vous concerne, que chacun aime sa femme comme soi-même, et que la femme révère son mari.

Le v. 21, qui ouvre le passage, est important pour le sens de l'ensemble de ce qui suit. Sur ce point, les exégèses sont d'accord pour dire que ce verset montre implicitement la relativité des statuts sociaux. S'ils existent et, d'une certaine manière, ne sont pas remis en cause par l'auteur de la Lettre, «ils doivent être vécus chrétiennement, c'est-à-dire dans l'humilité⁶». R. Dupont-Roc commente ainsi: «D'une certaine façon, ce verset est un appel discret, mais indiscutable, à subvertir dans la communauté l'ordre social traditionnel pour imposer celui de la création nouvelle⁷».

Il en découle que, du point de vue de l'exégèse et de la théologie, l'appel à la subordination de la femme n'est pas choquant, même si ces versets ont pu être utilisés abusivement et à tort pour justifier une domination patriarcale. Quels sont les éléments qui permettent d'affirmer cela? D'une part, comme nous allons le voir, c'est la relation entre le Christ et l'Église qui est centrale pour le passage. D'autre part, dans la culture de l'époque, cette subordination de la femme au mari n'a rien d'extraordinaire; en revanche, le v. 25: «Maris, aimez vos femmes, comme le Christ aussi a aimé l'Église», ou le v. 28 «Comme leur propre corps», ou encore le v. 33: «comme soi-même», constituent une véritable nouveauté du point de vue de la relation du mari à la femme puisqu'elle implique la monogamie, une véritable réciprocité et un appel à la tendresse. Plus important encore: le verbe «aimer» présent ici est le verbe *agapaô* qui désigne dans le grec classique un amour de prédilection et que les juifs et les chrétiens utiliseront pour dire l'amour qui unit Dieu et les hommes. C'est à partir de cet amour que chaque chrétien est appelé à aimer son prochain.

Plus fondamentalement encore pour notre sujet, c'est ce verbe *agapaô* qui désigne la relation du Christ à l'Église, l'amour dont le

6. J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Éphésiens*, Gabalda, p.270.

7. R. DUPONT-ROC, *Saint Paul, Une théologie de l'Église*, Cahiers Évangile, n° 147, mars 2009, p. 74.

————— *L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ*

«Christ a aimé l'Église» et qui est la raison pour laquelle «il s'est livré lui-même pour elle» (v. 25). Cela nous entraîne à revenir au v. 23 : «en effet, le mari est la tête de sa femme, comme le Christ est tête de l'Église, lui le sauveur du Corps». Relevons ici trois éléments. D'abord, la femme a comme modèle l'Église qui est complètement soumise au Christ. Ensuite, on voit revenir la métaphore de la tête qui est ici appliquée au mari et au Christ. Contrairement à la Première Lettre aux Corinthiens (*I Corinthiens* 12), dans Éphésiens, la tête n'est plus un membre du corps parmi d'autres mais elle qualifie toujours le Christ ressuscité de qui le corps reçoit vie et croissance. «En nommant le Christ tête, Colossiens et Éphésiens n'entendent certainement pas dire qu'il fait partie du corps qu'est l'Église, mais souligner l'impossibilité dans laquelle l'Église est d'être séparée du Christ : comment le corps privé de sa tête pourrait-il vivre, *a fortiori* grandir et s'orienter?⁸»

Mais bien que l'un et l'autre soient dits «tête» d'un corps, – et c'est là le troisième élément que nous souhaitons souligner – il n'y a que le Christ qui est dit «Sauveur». Sur ce dernier point, on peut citer à nouveau R. Dupont-Roc : «Le titre de “Sauveur” s'accrédite lentement et tardivement dans le Nouveau Testament, mais nous avons ici le seul cas où le salut est en faveur du Corps du Christ, l'Église. Celle-ci atteint une dimension nouvelle : unique dans l'espace et le temps, elle est maintenant personnifiée, comme la fiancée qui se prépare pour les noces. Et, de ce point de vue, ce texte est l'aboutissement ecclésiologique du Nouveau Testament⁹.» La démonstration «théologique» du Christ, sauveur de l'Église, se trouve non pas dans ce passage mais en Éphésiens 2,11-22 et en Éphésiens 5,2. Le salut est décrit de deux manières : d'une part, comme la destruction du mur de séparation (*Éphésiens* 2,14 : «Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine»); d'autre part, par l'ouverture de l'accès auprès du Père (*Éphésiens* 2,18 : «Et c'est grâce à lui que les uns et les autres, dans un seul Esprit, nous avons l'accès auprès du Père»). Cette théologie du salut est fondamentale car elle va être corrélée à la sainteté.

Désigner l'Église comme «corps» (*sôma*) du Christ n'est pas neuf dans l'Épître aux Éphésiens (*Éphésiens* 1,23 ; 2,16 ; 4,4.12.16), mais montrer que c'est en sauvant l'Église que le Christ agit comme

8. J.-N. ALETTI, «Les difficultés ecclésiologiques de la Lettre aux Éphésiens. De quelques suggestions», *Biblica*, vol. 85 (2004), 457-474, ici p. 460.

9. R. DUPONT-ROC, *Saint Paul, Une théologie de l'Église*, Cahiers Évangile, n° 147, mars 2009, p. 75.

tête est une nouveauté. Cet agir salvateur va ensuite être qualifié et c'est l'objet notamment des vv. 26 et 27 : « afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne ; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée ». Le vocabulaire de la sanctification et de la sainteté apparaît ici explicitement¹⁰.

Le v. 26 se situe dans la droite ligne de la théologie paulinienne en faisant un lien entre le Christ qui s'est livré pour l'Église sur la croix (v. 25) et le baptême. Romains 6, 1-14 souligne en effet le lien entre la mort du Christ sur la croix et l'efficacité du baptême (également Galates 3,26-27). « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (Romains 6, 4). La nouveauté dans l'Épître aux Éphésiens est que le « tous », caractéristique de Galates et de Romains, devient ici « un seul corps l'Église ». Les formules baptismales sont toujours fondées sur la croix mais sont appliquées, dans l'Épître, non à une personne individuelle mais à l'Église et, par elle, à « tous », « tous » qualifiant tous ceux qui ont été baptisés. La sanctification de l'Église se fait donc par la croix et s'accomplit par le baptême, mais pour l'Église tout entière. La parole créatrice joue un rôle également central, on peut y voir concrètement la formule baptismale elle-même. C'est la même parole de la création qui, une fois encore, fait ce qu'elle dit et permet la transfiguration eschatologique de l'Église-humanité : « Afin de se la présenter à lui-même sans ride ni tâche ni rien de tel » (v. 27b). « En quelques mots, ce verset reprend et applique à l'Église tout une imagerie vétérotestamentaire : le Seigneur lave l'épouse, la comble de ses dons (*Osée* 1-3, mais surtout *Ézéchiel* 16,8-14). La beauté de l'épouse est celle qui est évoquée dans le Cantique des cantiques (4,7s.) : elle est glorieuse de la gloire même du Christ¹¹. »

On comprend dans ces versets que si tout est donné dans la croix du Christ, ce don s'inscrit sur un horizon eschatologique. L'action est en cours et se déroule au cours de l'histoire. Toutes les

10. Il faut noter que, même si le texte le laisse sous-entendre, les mots d'époux pour le Christ et d'épouse pour l'Église ne sont jamais employés. Ce sera en revanche le cas dans le Livre de l'Apocalypse dans lequel on retrouve la personnification de l'Église mais où elle est explicitement désignée comme l'épouse de l'Agneau qui, lui, est appelé l'époux (*Apocalypse* 19,7-8 et *Apocalypse* 21,2. 9).

11. R. DUPONT-ROC, *Saint Paul, Une théologie de l'Église*, Cahiers Évangile, n° 147, mars 2009, p. 75.

————— *L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ*

tensions qui parcourent l'Épître viennent du statut eschatologique de l'Église conféré par son auteur. L'auteur se débat avec une question lancinante : « Comment une entité eschatologique aurait-elle en effet besoin d'une attache ou d'une mémoire historique, mondaine donc ?¹² ». Cela permet de comprendre que l'Église n'est pas encore totalement « sans ride et sans tâche » mais donne également une profonde densité à l'histoire qui devient histoire du salut à l'œuvre. C'est la même dynamique qui agit à l'intérieur des relations entre le mari et la femme. Il en va de même pour la sainteté. Comme l'écrit Y. Congar : « Il existe donc, dans l'Église, du point de vue de la sainteté, une certaine dialectique entre ce qui est *donné* par Dieu et ce qui est *reçu* et *réalisé* par les hommes. On peut y voir une application de la dialectique du *déjà* et du *pas encore* qui constitue le statut même d'existence de l'Église en son état d'itinérance. Cela met dans l'Église une tension en vertu de laquelle elle doit tendre sans cesse à être adéquate au don de Dieu¹³. »

L'enquête exégétique a clairement mis en relief le rôle primordial du Christ dans sa relation à l'Église et comment la relation entre le Christ et l'Église se trouvait être le fondement de toutes les relations dans la création nouvelle, comme c'est d'abord le cas au sein du mariage. Ainsi l'ecclésiologie de l'Épître aux Éphésiens, même si elle s'inscrit dans des catégories différentes de celles des premières lettres de Paul, ne s'en trouve pas éloignée. En affirmant, que le Christ sanctifie l'Église et se livre pour elle afin qu'elle devienne immaculée, sans tache ni ride, la tension eschatologique ne se trouve pas dissoute et ne supprime ni la densité de l'histoire ni les conséquences éthiques pour les chrétiens.

Le commentaire de Éphésiens 5,21-33 par Thomas d'Aquin

Le choix du commentaire de la Lettre aux Éphésiens par le Docteur angélique ne présuppose pas que nous considérons qu'il représente à lui seul l'ensemble de la théologie. Mais la place centrale qu'il tient dans la tradition théologique a profondément marqué la réception ultérieure, notamment son commentaire de l'Épître aux Éphésiens. Comme ce fut le cas pour l'enquête scripturaire, nous privilégierons

12. J.-N. ALETTI, *Biblica*, 458.

13. Y. CONGAR, *L'Église une sainte, catholique et apostolique*, *Mysterium Salutis* 15, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 129.

dans le commentaire les traits qui qualifient la relation entre le Christ et l'Église, spécialement en tant que le Christ sanctifie l'Église.

On ne sera pas étonné du style du commentaire de Thomas d'Aquin, à savoir l'explicitation d'un verset par le recours à d'autres passages de l'Écriture entre lesquels il insère ses propres phrases souvent extrêmement brèves.

Le Christ Sauveur de l'Église

Le premier élément qui apparaît dans son commentaire est la centralité du Christ Sauveur : « Ensuite il (L'Apôtre) y applique un exemple quand il dit : *tout comme le Christ est le chef de l'Église*. <Il est écrit plus haut> : “Il l'a donné pour tête à toute l'Église, laquelle est son corps”, et cela non pas en vue de son avantage propre, mais pour celui de l'Église. <Il est écrit dans les> Actes : “Car nul autre nom n'a été donné sous le Ciel aux hommes, par lequel nous devons être sauvés¹⁴” ; <et dans> Isaïe : “Voici mon Dieu, qui est mon Sauveur” (*Isaïe 12,2*)¹⁵ ». Le passage des Actes et le passage d'Isaïe cités par le Docteur angélique montrent – comme ce fut le cas pour l'analyse exégétique – que c'est parce que le Christ est Sauveur qu'il est, dans l'Épître aux Éphésiens, le chef de l'Église qui est son corps. On retrouve chez Thomas cet accent sur le salut opéré en Christ et qui constitue le centre du passage d'Éphésiens 5,21-33.

Aimer, sanctifier, purifier

La suite du commentaire développe trois moments de cette relation du Christ à l'Église qui, finalement, n'en font qu'un. On peut les caractériser par les trois verbes « aimer », « sanctifier », « purifier » que Thomas d'Aquin s'applique à fonder bibliquement et à enchaîner.

En effet, le commentaire se poursuit en montrant que ce salut s'opère par l'amour du Christ qui se livre pour elle : « Or la preuve de l'amour du Christ à l'égard de l'Église s'est manifestée en ce qu'il *s'est livré lui-même pour elle*. « Lui qui m'a aimé, et s'est livré lui-même à la mort pour moi” (*Galates 2,20*). <Et encore> : “Il a livré à la mort son âme” (*Isaïe 13,12*)¹⁶. »

14. *Actes* 4,12.

15. Thomas D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, n° 318, p.286.

16. *Ibid.*, n° 323, p.287.

L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ

Et le lien est explicitement fait par notre auteur entre l'amour du Christ et sa mort sur la croix et la sanctification de l'Église :

Mais en vue de quoi ? *Afin de la sanctifier* (Hébreux 13,12). <Il est écrit dans l'Épître aux > Hébreux : « Jésus, pour sanctifier le peuple par son propre sang, etc. » ; <et dans l'Évangile de> Jean : « Sanctifie-les dans la vérité » (Jean 17,17). Tel est l'effet de la mort du Christ. Or l'effet de la sanctification est de purifier <l'Église> des taches du péché¹⁷.

À son tour l'effet de la sanctification est clairement décrit : « purifier l'Église des taches du péché ». La suite du commentaire montre que, dans la conception de l'Aquinate, les taches du péché dont l'Église est marquée viennent du péché de ses enfants. Cependant la purification s'opère doublement : à la fois par la purification de l'Église, mais également par le baptême de chacun de ses membres.

Aussi <l'Apôtre > l'indique-t-il en disant : *en la purifiant par le bain d'eau*. Et ce baptême tire assurément son efficacité de la passion du Christ. <Il est écrit dans l'épître aux> Romains : « Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en <sa> mort » (Romains 6,3-4) ; <et dans> Ézéchiel : « Je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de vos souillures » (Ézéchiel 36,25) ; <et encore dans> Zacharie : « En ce jour-là, il y aura une fontaine ouverte à la maison de David » (Zacharie 13,1)¹⁸.

La parole de vie est ensuite associée au baptême mais elle permet de faire le lien entre le baptême et l'enseignement. Cet enseignement est désigné lui-aussi comme un moyen de sanctification et permet au commentateur d'introduire la réalité eschatologique de cette sanctification : « il la rend, pour lui-même tout immaculée ; dès ici-bas par la grâce, et dans le siècle futur par la gloire ».

Et cet effet <est produit> *dans la parole de vie*, qui reposant sur l'eau, lui donne la vertu de purifier : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Matthieu 28,19). La fin de la sanctification est la pureté de l'Église, aussi <l'Apôtre> dit-il : *afin de se présenter à lui-même l'Église glorieuse*, comme s'il voulait dire : prendre une épouse souillée est chose inconvenante pour l'époux immaculé ; et voilà pourquoi il se la présente immaculée, dès ici-bas par la grâce, mais au ciel par la gloire, d'où le mot : *glorieuse*, à savoir par la clarté de l'âme et du corps : « Il reformera le corps de notre humilité

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

[en le configurant au corps de sa clarté]» (*Philippiens* 3,21). Et c'est pourquoi il ajoute : *sans tache*. – <Il est écrit dans> les Psaumes : «Celui qui marchait dans une voie sans tâche» (*Psaume* 100,6); <Et aussi> : «Bienheureux ceux qui sont sans tache dans la voie» (*Psaume* 118,1) – *ni ride*, c'est-à-dire sans aucune misère de la nature passible, parce que, ainsi qu'il est dit dans l'Apocalypse : «Ils n'auront plus ni faim ni soif» (*Apocalypse* 7,16) – *ni rien de tel, mais afin qu'elle soit sainte*, par la confirmation et la perfection de la grâce, *et immaculée*, par l'absence de toute impureté.

Et tout ceci peut s'entendre de l'accomplissement qui aura lieu au ciel par la gloire. Que si on l'entend de la présentation dans la foi, alors il faudrait dire : *afin de se présenter*, à savoir dans la foi, *l'Église glorieuse*, parce que «c'est une grande gloire de suivre le Seigneur», comme il est écrit dans l'Écclésiastique (*Écclésiastique* 23,38); <l'Église> *sans tache*, à savoir de faute mortelle : «Tu es souillée par ton iniquité» (*Jérémie* 2,22), *ni ride*, c'est-à-dire de duplicité d'intention que n'ont pas ceux qui sont parfaitement unis au Christ et à l'Église : «Mes rides rendent témoignage contre moi» (*Job* XVI,9). Mais <qu'elle> soit plus *sainte* par l'intention, *et immaculée* par une pureté totale¹⁹. »

Le mouvement dynamique exprimé par la trilogie aimer, sanctifier, purifier se trouve au cœur du commentaire de Thomas d'Aquin et invite le lecteur à ne jamais isoler un des moments de ce mouvement au risque de chosifier cette relation entre le Christ et l'Église et de ne plus en faire une impulsion de Vie sans cesse en acte.

Le Christ, figure

Thomas d'Aquin termine son commentaire sur ce passage de la Lettre aux Éphésiens en revenant sur la difficile question de ce que l'on peut dire de Jésus-Christ seul et de ce qui peut être étendu à partir de lui à d'autres personnes ou à d'autres réalités. C'est en fait une autre manière de poser la question de l'analogie, mais, ici, du point de vue de la christologie.

<L'apôtre> argumente ensuite suivant le sens littéral en expliquant l'exemple donné. Il y a, en effet, dans l'Écriture sainte de l'Ancien Testament des versets qui ne s'appliquent qu'au Christ, comme celui du Psaume 21 : «Ils ont percé mes pieds et mains» (verset 17); ou ce verset d'Isaïe : «Voici que la vierge concevra [et enfantera un fils, et on lui donnera pour nom *Emmanuel*]» (7,14). En revanche, il y a des passages qui peuvent s'appliquer aussi bien au Christ qu'à d'autres personnes, toutefois au Christ principalement, mais aux autres en tant que figure du Christ, c'est le cas de cet exemple.

19. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, n° 323, p. 288.

L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ

Il faut donc d'abord l'appliquer au Christ et puis aux autres. Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : *Toutefois vous aussi, que chacun aime sa propre épouse* (verset 33), autrement dit <ce passage> s'applique principalement au Christ, cependant il doit être réalisé chez les autres, mais toutefois de manière figurative en tant que figure du Christ²⁰.

Ce commentaire est fondamental pour la question de la sainteté puisque, en rigueur de termes, Dieu seul est saint comme le rappelle fréquemment l'Ancien Testament. Thomas d'Aquin rappelle qu'en Jésus-Christ Dieu répand sur l'humanité la partage de Sa vie, de Son salut. Le commentaire invite aussi à ne pas durcir le commentaire en utilisant le terme de « figure ».

Outre la dynamique fondatrice de la trilogie aimer, sanctifier, purifier, on retiendra du commentaire de l'Aquinate le statut créateur de la relation entre le Christ et l'Église : c'est à partir de lui que doivent s'orienter les autres relations humaines dans le Salut en Jésus-Christ, sans jamais qu'elles puissent être mises sur le même plan, y compris la relation entre époux et épouse. Les figures ne peuvent jamais s'identifier au Christ. Cet écart qui demeure est d'ailleurs la condition pour que l'économie des sacrements puisse continuer à porter tout son fruit.

Au concile Vatican II

Notre enquête se poursuit et se termine par une analyse de l'usage que fait le concile Vatican II de ce passage central qu'est Éphésiens 5, 21-33 et comment il le déploie. Ce passage est cité, ou fait l'objet d'un renvoi, seize fois dans l'ensemble des textes du concile Vatican II et se trouve donc être un des passages bibliques fondamentaux de ce dernier concile. Les trois registres dans lesquels le texte est utilisé par les Pères conciliaires éclairent cette question de la sainteté de l'Église.

Sainteté et définition de l'Église

L'usage le plus développé et qui fait l'objet des élaborations théologiques les plus construites est sans conteste la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, spécialement dans son chapitre I sur le mystère de l'Église.

20. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, n° 355, pp. 294-295.

C'est à la fin du numéro 6 de cette constitution dans lequel sont examinées un certain nombre d'images de l'Église que le passage d'Éphésiens est le plus déployé :

L'Église s'appelle encore « la Jérusalem d'en haut » et « notre mère » (*Galates* 4,26 ; voir *Apocalypse* 12,17) ; elle est décrite comme l'épouse immaculée de l'Agneau immaculé (*Apocalypse* 19,7 ; 21, 2.9 ; 22,17) que le Christ « a aimée, pour laquelle il s'est livré afin de la sanctifier » (*Éphésiens* 5,26), qu'il s'est associée par un pacte indissoluble, qu'il ne cesse de « nourrir et d'entourer de soins » (*Éphésiens* 5,29) ; l'ayant purifiée, il a voulu se l'unir et se la soumettre dans l'amour et la fidélité (*Éphésiens* 5,24), la comblant enfin et pour l'éternité des biens célestes, pour que nous puissions comprendre l'amour envers nous de Dieu et du Christ, amour qui défie toute connaissance (*Éphésiens* 3,19). Tant qu'elle chemine sur cette terre, loin du Seigneur (*2 Corinthiens* 5,6), l'Église se considère comme exilée, en sorte qu'elle est en quête des choses d'en haut et en garde le goût, tournée là où le Christ se trouve, assis à la droite de Dieu, là où la vie de l'Église est cachée avec le Christ en Dieu, attendant l'heure où, avec son époux, elle apparaîtra dans la gloire (*Colossiens* 3,1-4)²¹.

Le lien est d'abord fait entre « l'épouse immaculée de l'Agneau immaculé » du livre de l'Apocalypse et Éphésiens 5, 26. Mais c'est probablement la tension eschatologique qui frappe le plus ici concernant la sanctification et la purification. Les Pères conciliaires insistent sur le *déjà réalisé* du « pacte indissoluble », de la purification et de l'union et cela « pour l'éternité ». Le but en est ici explicitement rappelé, « pour que nous puissions comprendre l'amour envers nous de Dieu et du Christ, amour qui défie toute connaissance ». C'est bien cette vie dans l'amour véritable donné par le Christ qui est le premier motif de la sanctification et de la purification. Le texte prend ici ses distances par rapport à toute purification rituelle et à une conception sacralisante de la sainteté qui serait fondée sur la séparation de l'Église par rapport à l'humanité. Se trouve alors expliquée la fin du passage conciliaire que nous venons de citer et qui considère l'Église sur cette terre comme « exilée » et toute tendue vers la gloire du ciel dont elle vit déjà, mais à laquelle elle aspire.

Cette centralité de l'amour du Christ engage les Pères conciliaires à reprendre la dynamique initiée par Éphésiens 6,21-33 et qui croise cet amour du Christ pour son Église avec celui de l'époux pour son épouse : « Le Christ aime l'Église comme son épouse ; se faisant le modèle de l'homme qui aime son épouse comme son propre corps

21. *Lumen gentium* 6.

L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ

(voir 5, 25-28) : l'Église, de son côté, est soumise à celui qui est sa tête (*ibid*, 23-24). Puisqu'en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité (*Colossiens* 2,9), il remplit de ses dons divins l'Église qui est son corps et sa plénitude (*Éphésiens* 1, 22-23), pour qu'elle tende et parvienne à toute la plénitude de Dieu (*Éphésiens* 3,19)²². »

C'est alors sans surprise et avec une rigueur de construction sans faille que l'on retrouve « la perfection sans tache ni ride » dans le dernier chapitre de *Lumen gentium* qui fait écho au premier chapitre mais se trouve ici associée à la figure de Marie : « Cependant, si l'Église en la personne de la bienheureuse Vierge atteint déjà à la perfection sans tache ni ride (*Éphésiens* 5, 27), les fidèles du Christ, eux, sont encore tendus dans leur effort pour croître en sainteté par la victoire sur le péché : c'est pourquoi ils lèvent leurs yeux vers Marie exemplaire de vertu qui rayonne sur toute la communauté des élus. En se recueillant avec piété dans la pensée de Marie, qu'elle contemple dans la lumière du Verbe fait homme, l'Église pénètre avec respect plus avant dans le mystère suprême de l'Incarnation et devient sans cesse plus conforme à son Époux.²³ »

Le contraste est ici souligné entre le statut de l'Église qui « en la personne de la bienheureuse Vierge atteint déjà à la perfection sans tache ni ride » et la condition des fidèles qui « sont encore tendus dans leur effort pour croître dans la sainteté ». On retrouve ici la différence déjà bien présente chez Thomas d'Aquin entre une sainteté de l'Église déjà acquise et une sainteté des fidèles *in fieri*. On est alors renvoyé au chapitre 5 de la même constitution *Lumen gentium* sur la vocation universelle à la sainteté dans l'Église.

La vocation universelle à la sainteté dans l'Église

Ce chapitre de la Constitution est ainsi introduit : « L'Église, dont le saint Concile présente le mystère, est aux yeux de la foi indéfectiblement sainte. En effet, le Christ, Fils de Dieu, qui, avec le Père et l'Esprit, est proclamé "le seul Saint", a aimé l'Église comme son épouse, il s'est livré pour elle afin de la sanctifier (*Éphésiens* 5,25-26), il se l'est unie comme son Corps et l'a comblée du don de l'Esprit Saint pour la gloire de Dieu. Aussi dans l'Église, tous, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou qu'ils soient régis par elle, sont appelés à la sainteté selon la parole de l'apôtre : « Oui, ce que Dieu veut c'est

22. *Lumen gentium* 7.

23. *Lumen gentium* 65.

votre sanctification» (1 Thessaloniens 4,3; Éphésiens 1,4)»²⁴. On a donc ici un lien de conséquence très clairement marqué: c'est parce que l'Église est sainte que ceux qui lui appartiennent sont appelés à la sainteté.

Des conséquences sacramentaires et éthiques pour le mariage et la vie ecclésiale

Comme c'était le cas dans la Lettre aux Éphésiens, le concile Vatican II insiste sur les implications éthiques de la relation du Christ à l'Église, et spécialement dans la relation entre le Christ et l'Église et les relations entre les époux dans le mariage. Si cette thématique est présente dans plusieurs documents conciliaires (*Optatam totius* 10, *Lumen gentium* 11, *Apostolicam Actuositatem* 11), c'est dans la deuxième partie de *Gaudium et Spes*, sur la promotion de la dignité du mariage et de la famille que le passage de la Lettre aux Éphésiens vient comme un des fondements du sacrement du mariage: «Le Christ Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu de la source divine de la charité, et constitué à l'image de son union avec l'Église. De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple, ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle (*Éphésiens* 5, 25).²⁵»

Mais comme c'était le cas dans la Lettre aux Éphésiens, le Concile ne restreint pas les implications éthiques de la sanctification de l'Église par le Christ au sacrement de mariage. Dans la Lettre aux Éphésiens, l'auteur envisageait également les conséquences pour la relation entre le maître et l'esclave, les parents et les enfants. Le concile Vatican II rappelle cette relation fondamentale de renouvellement et de purification de l'Église par le Christ dans le domaine de l'unité de l'Église. On lit ainsi dans le décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme: «En effet, bien que l'Église catholique ait été dotée de la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâce, néanmoins ses membres n'en vivent pas avec toute la ferveur qui conviendrait. Il en résulte que le visage de l'Église resplendit

24. *Lumen gentium* 39.

25. *Gaudium et Spes* 48,2.

L'Église comme Épouse sainte et immaculée du Christ

moins aux yeux de nos frères séparés ainsi que du monde entier, et la croissance du Royaume de Dieu en est entravée. C'est pourquoi tous les catholiques doivent tendre à la perfection chrétienne; ils doivent, chacun dans sa sphère, s'efforcer de faire en sorte que l'Église, portant dans son corps l'humilité et la mortification de Jésus, soit purifiée et renouvelée de jour en jour, jusqu'à ce que le Christ se la présente à lui-même, glorieuse, sans tache ni ride (voir 5,27).²⁶ »

Éléments de conclusion

Les différentes étapes parcourues ont montré comment les versets pivots du passage que nous venons d'étudier constituaient un sommet de l'ecclésiologie du Nouveau Testament, et, de ce fait même, un noyau dur de l'ecclésiologie (« il (Christ) s'est livré pour elle (l'Église), 26. afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne; 27. car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée »).

Ces versets et leurs développements dans la tradition magistérielle et théologique méritent donc un retour incessant qui cependant ne peut jamais négliger trois corrélats qui leur sont constitutivement liés.

D'une part, les lectures de l'ensemble de la Lettre aux Éphésiens, nous montrent que l'agir du Christ est toujours inscrit dans le mouvement trinitaire. N'oublions pas que d'autres images décrivent l'Église dans l'Épître aux Éphésiens : les croyants sont la possession de Dieu (1,14), ils forment un seul homme nouveau (2,15; 4,24), un temple saint dans le Seigneur (2,21), une demeure de Dieu dans l'Esprit (2,22). Cela sera abondamment repris par la tradition de l'Église.

D'autre part, parce que la désignation des versets 25, 26, 27 est de nature eschatologique, l'ecclésiologie ainsi dessinée est prise dans le temps. Si la donation du Christ est déjà totalement réalisée, elle ne cesse de produire son fruit et donne une densité christique à l'histoire de l'Église et de l'humanité.

Enfin, ce n'est pas parce que l'Église est glorifiée par le Christ, qu'elle peut s'auto-glorifier aux yeux de l'humanité. Les hommes et les femmes de l'Église sont sans cesse appelés à se recevoir de cette sainteté de Dieu et à ajuster leur action à ce mouvement

26. *Unitatis redintegratio* 4.

THÈME _____ **Laurent Villemin**

de sanctification. Proclamer que «le Christ voulait se présenter l'Église à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée», s'accompagne d'un impératif éthique permanent d'ajuster toutes relations dans l'Église et en société à l'aune de l'Évangile du Salut.

Laurent Villemin (1964), prêtre du diocèse de Verdun, est Professeur d'ecclésiologie et de théologie des ministères à l'Institut catholique de Paris où il est directeur du Deuxième Cycle. Il est membre du Groupe des Dombes et de comités mixtes de dialogue œcuménique. Il dirige le Centre de recherche sur Vatican II de l'institut catholique de Paris.

Ne manquez pas de visiter le **site** de la revue francophone

www.communio.fr

inscrivez-vous pour recevoir (gratuitement) le
Courrier de COMMUNIO (biannuel)

et rejoignez sur **Facebook** le groupe (privé) des amis de
COMMUNIO REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

Ioannis SPITERIS

La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ et son visage sacramental chez Nicolas Cabasilas

Introduction

L'une des idées maîtresses de la théologie paulinienne est, on le sait, celle du « Corps du Christ ». Lorsqu'il parle d'« être dans le Christ », (*Galates* 3,27 sv), Paul met en évidence une relation personnelle profonde entre les baptisés et le Christ Ressuscité. Celui qui est « dans le Christ » se trouve sous son influence vitale et transformante qui fait de lui une « créature nouvelle » (*2 Corinthiens* 5,17), une créature qui possède déjà, en son être profond, la vie de la résurrection qui est la vie même du Christ ressuscité.

Saint Paul le répète dans ses textes les plus célèbres : « nous sommes un seul corps dans le Christ » (*Romains* 12,5 ; *1 Corinthiens* 12,12), le Christ est la *Tête* de son Corps qui est l'Église (*Colossiens* 1,18 ; *Éphésiens* 1,22 sv). Il développe une ecclésiologie qui s'identifie en un certain sens avec la christologie. Pour Paul, le Christ équivaut à l'Église. On ne peut concevoir le Christ sans son corps qui est l'Église. La formule « la communauté est le corps du Christ » ne signifie pas que cette communauté est une corporation qui appartient au Christ, mais qu'elle est, en son essence profonde, la personne même du Ressuscité.

Pour saint Paul, la « christification » de l'homme est réelle, non morale. Nous ne pouvons, dit saint Paul, avoir accès au Père que si nous sommes « une créature nouvelle » parce que notre être est inséré dans le Christ qui nous introduit dans l'abîme du Père. La Paternité de Dieu n'est pas une histoire sentimentale, elle est une réalité qui

transfigure l'homme en l'introduisant dans l'intimité de la famille trinitaire. Les chrétiens sont « participants de la nature divine » (2 Pierre 1,4) parce que « par le Christ en un seul Esprit nous avons libre accès auprès du Père » (Éphésiens 2,18). Être saint signifie participer à la nature de Dieu le Père par Jésus Christ dans l'Esprit Saint. Les chrétiens, en entrant dans la famille de Dieu, deviennent « concitoyens des saints », ils font partie de « la maison de Dieu » (Éphésiens 2,19).

La pensée de saint Paul constitue le fondement biblique sur lequel la théologie orientale a développé la doctrine de la « déification » ou de la « divinisation »¹, terme synonyme de « grâce sanctifiante » : ce que nous appelons « grâce sanctifiante » n'est autre pour les Orientaux que la vie du Père qui nous est donnée par le Christ dans la puissance de l'Esprit².

L'Église est sainte parce que les hommes participent à la Vie sainte de Dieu par Jésus Christ dans l'Esprit. La divinisation, ou la sanctification, de l'homme a un aspect essentiellement ecclésial. Pour Grégoire Palamas, « l'Église est la communion des déifiés³ ».

La théologie orthodoxe d'aujourd'hui, comme du reste la théologie latine, a redécouvert – et en a tiré toutes les conséquences – cette ancienne vérité paulinienne et patristique, à savoir que l'Église *est* le Corps du Christ ; et comme ce n'est que dans l'Église que peut s'opérer notre divinisation, c'est l'Esprit Saint qui essentiellement

1. Sur la divinisation chez les Pères et dans la théologie orientale, voir M. LOT-BORODINE, « La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle », dans la *Revue d'histoire des religions*, 105 (1932), 5-43 ; 106 (1932), 525-574 ; 107 (1933), 8-55. H. RONDET, « I padri greci. La divinizzazione del cristiano ». *Id. Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris, 1948. J. ALFARO, « Incarnazione e divinizzazione dell'uomo nella patristica greca e latina » in *Id. Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali (Orizzonti Nuovi)*, Cittadella, Assisi, 83-104 ; P. NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Citta Nuova, Roma, 1993 ; J. C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Éditions du Cerf, Paris, 1996 ; G. DOSSETTI, JR. « Partecipi della natura divina ». *L'uomo secondo la teologia della Chiesa orientale*, Ed. San Lorenzo, Reggio Emilia, 2000.

2. G. PHILIPS, « La grâce chez les Orientaux », in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* I (1972), 37-50 ; EVDOKIMOV P., *L'orthodoxie*, Neufchâtel, 1959 ; *Id.* « De la Nature et de la Grâce dans la théologie de l'Orient » in *L'Église et les églises – Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, vol. II, Chèvotogne 1054, 171-195 ; *Id.* « Mystère de la personne humaine » in *Contacts* 1968 (1969), 272-289.

3. I. SPITERIS, *Palamas : la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma, 1996, 79.

La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ

constitue le Corps du Christ qu'est l'Église. Aujourd'hui, pour les théologiens orthodoxes, il y a quasi-identification entre le Christ et l'Église.

Georges Florovsky (1893-1979), par exemple, a insisté fortement sur l'identité entre l'Église et le Christ. Pour lui, «l'Église est le Christ même», de sorte que la théologie de l'Église n'est rien d'autre qu'un «chapitre, et un chapitre d'importance capitale, de la christologie». Ce caractère d'identité, Florovsky le met en rapport avec la divinisation. Le Christ est celui dans lequel se réalise pleinement le plan de Dieu, qui est de faire le don de soi aux hommes, de les diviniser. «L'Église du Christ, affirme-t-il, est justement le lieu mystérieux dans lequel se réalise et se perpétue la “divinisation” ou “déification” (*theosis*) de l'humanité tout entière par l'action de l'Esprit Saint.⁴»

Cette réalité de l'Église, qui est sainte parce qu'elle est le Corps du Christ ou, ce qui est la même chose, parce qu'elle est divinisée, la tradition théologique l'a exprimée aussi de façon plus pastorale, plus accessible, en disant : l'Église dans son ensemble, et chaque croyant en particulier, participe à la «Vie en Christ».

La sainteté vécue comme «Vie en Christ» chez Nicolas Cabasilas

Le théologien byzantin Nicolas Cabasilas (1322-1395)⁵ a, plus que tout autre, mis en lumière l'équivalence entre divinisation, sanctification et Vie dans le Christ. Ceci apparaît tout particulièrement dans ce chef-d'œuvre de spiritualité intitulé précisément *La Vie en Christ*⁶.

Il s'agit là de l'une des réflexions les plus hautes de la littérature chrétienne. On peut la considérer comme une récapitulation de la meilleure tradition théologique byzantine conjuguant à la fois originalité et tradition. Elle reprend la pensée des grands Pères grecs du passé – d'Ignace d'Antioche à Syméon le Nouveau Théologien, en passant par Origène, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Basile, le Pseudo-Denys

4. G. FLOROVSKY, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Ed. Qiqajon, Communauté de Bosé, Magnano, 1997, 118-119.

5. Pour les textes et la bibliographie, voir I. SPITERIS, *Cabasilas : teologo e mistico bizantino. Nicolas Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Ed. Lipa, Roma, 1996, 58-75.

6. *La vita in Cristo di Nicolas Cabasilas*, ed. Umberto Neri, trad. Maria Gallo, UTET, Turin, 1971, 1981/Nicolas CABASILAS, *La Vie en Christ*, livres I-IV, tr. par M.-H. Congourdeau, coll. «Sources chrétiennes», Éditions du Cerf, 1989.

pour arriver à Maxime le Confesseur. L'originalité, elle, consiste dans la synthèse très personnelle que Cabasilas est parvenu à faire de ces différentes sources⁷, réinterprétant la tradition de façon originale et personnelle. Il est de fait le premier à avoir souligné le rapport étroit entre sainteté et sacrements.

L'expression même de « Vie en Christ » que Cabasilas développe s'inscrit dans une double perspective : outre son inestimable valeur christologique, elle a le mérite d'être insérée dans un contexte liturgique-sacramentel et ecclésial dans lequel l'initiative de Dieu qui sanctifie son Église rencontre la foi du chrétien qui lui répond.

Le réalisme de la « Vie en Christ » qui transforme et « christifie »

Pour Cabasilas, la « Vie en Christ » a autant et plus de réalité que notre vie elle-même. Le cœur de la doctrine sotériologique de Cabasilas est justement cette réalité : l'homme est *véritablement* « christifié ». Il s'agit d'une *véritable* union avec le Seigneur : « L'union du Seigneur avec ceux qu'il aime dépasse toute union qui se puisse concevoir, et ne souffre aucune comparaison⁸. »

Les images utilisées par l'Écriture pour exprimer cette union – l'hôte et la demeure, la vigne et le sarment, tantôt c'est le mariage, tantôt les membres et la tête – ne sont que de pauvres images humaines pour dire cette bienheureuse réalité humano-divine⁹. En effet, l'amour de Dieu qui unit les hommes sauvés dans le Christ passe toute réalité humaine pensable, de sorte que, « quand l'amour est à ce point extraordinaire, il faut nécessairement que la communion vers laquelle il pousse ceux qui aiment laisse si bas l'entendement humain qu'il ne puisse pas même trouver une comparaison¹⁰ ».

L'union en Christ est si radicalement essentielle qu'être en Lui – ou n'y être pas – devient une question de vie ou de mort. En effet, il ne s'agit pas d'une simple union avec la tête qu'est le Christ, mais tout simplement avec le Christ : « Les membres sont unis à la tête, ils vivent par cette communion, et, s'ils en sont séparés, ils meurent. Mais beaucoup plus qu'à leur tête, ils sont unis au Christ ; ils vivent par lui beaucoup plus que par leur ajustement avec elle.¹¹ »

7. *Vita in Cristo*, ed. Neri, 12.

8. PG 150, 497 B. *La Vie en Christ*, Éditions du Cerf, 1989, *op. cit.*, p. 83.

9. *Ibid.*, 497 C, et *op. cit.*, p. 83.

10. *Ibid.*, 500 B, et *op. cit.*, p. 87

11. *Ibid.*, 497 D, et *op. cit.*, p. 85.

La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ

En somme, nous sommes unis au Christ infiniment plus que nous ne le sommes à nous-mêmes¹².

Cette union avec le Christ nous fait participer par la grâce à tout ce qui est le Christ. Et, avant tout, elle nous fait « fils dans le Fils ». Cette image de la filialité qui nous unit à Dieu le Père possède elle aussi, pour Cabasilas, une puissance de réalité incroyable.

La sainteté comme filialité divine et comme source d'immortalité

La sainteté qui nous apporte la justification n'est pas d'ordre moral mais ontologique, elle est personnelle et en même temps ecclésiale. La rédemption a été possible parce que l'homme en Christ redevient fils de Dieu : « Le Sauveur en mourant non seulement nous a libérés et réconciliés avec le Père, mais il nous a donné aussi *le pouvoir de devenir enfants de Dieu* (Jean, 1,12), d'une part en unissant notre nature à lui-même par la chair qu'il avait assumée, et d'autre part en unissant chacun de nous à sa propre chair.¹³ »

Désormais, « le Père [...] reconnaît en nous les membres du Fils unique, lorsqu'il retrouve sur nos visages la forme même de son enfant¹⁴ ».

Grand théologien de la liberté du chrétien, Cabasilas maintient constamment le lien entre celle-ci et la filialité divine qui fait de l'homme sauvé un être royal, un homme libre dans la maison du Père non seulement parce qu'il se sent fils, mais parce qu'il l'est réellement¹⁵.

La réalité de cette filialité divine, Cabasilas s'en sert pour souligner avec force le réalisme ontologique du salut, c'est-à-dire la réalité de notre participation à la nature divine à travers Jésus Christ. Nous sommes vraiment libres parce que, en Christ, nous sommes de vrais fils et par conséquent véritablement divinisés. La *vraie* christification

12. *Ibid.*, 500 A, et *op. cit.*, p. 85.

13. *Ibid.*, 508 C, et *op. cit.*, p. 107.

14. *Ibid.*, 600 B, et *op. cit.*, p. 303.

15. *Ibid.*, 616 AB, et *op. cit.*, p. 335 : Le Christ nous a donné « le vêtement royal, car tout ce qui est nôtre est servile ; or la liberté et la royauté, vers lesquelles nous devons nous hâter, comment pourraient-elles être le salaire d'esclaves ? [...]. Car l'héritier doit être le fils, non un esclave [...]. En échange, chacun de ceux qui parviendront à cet héritage devra tout d'abord se dépouiller de l'esclave et dévoiler le Fils, c'est-à-dire qu'il devra accueillir sur son propre visage la forme du Fils unique, et se présenter devant son père avec cette beauté-là. Voilà ce que signifie être affranchi par le Fils de Dieu de tout esclavage et être véritablement libre, et c'est ce que veut dire la parole dite par le Christ aux Juifs : « Si le Fils vous libère, vous serez réellement libres » (Jean, 8,36).

porte à la *vraie* divinisation parce que « le Christ délie en effet les esclaves et les rend fils de Dieu, parce que lui qui est Fils et libre de tout péché, il les fait participer à son corps, à son sang, à son Esprit et à tout ce qui est sien ; voici de quelle façon il a remodelé, libéré et divinisé : en mêlant à nous le Dieu pur, libre et véritable qu'il est lui-même.¹⁶ »

On ne pouvait exprimer de manière plus forte la réalité de notre salut et de notre justification.

Il s'agit, affirme Cabasilas, d'une *vraie* naissance, qui fait de nous de *vrais* fils de Dieu, même si nous employons l'expression de « fils adoptifs » pour nous distinguer du Christ, le Fils naturel du Père ; il ne s'agit pas, toutefois, d'une simple façon de parler, mais d'une naissance plus vraie que notre naissance physique, « à tel point que les chrétiens, régénérés par les mystères, sont fils de Dieu plus que de leurs parents¹⁷ ». Nous sommes ainsi désormais unis au Christ plus que nous ne le sommes à nous-mêmes¹⁸, c'est de lui que nous prenons notre nom, par lui que nous sommes « oints » – c'est-à-dire « christes »¹⁹, notre « nature » elle-même n'est plus notre vieille nature, mais la nature du Christ. En effet, la « seconde naissance a tellement surpassé la première, qu'il n'en reste plus ni la trace ni le nom²⁰ » ; nous avons une nature « christiforme ». Tout en restant hommes, nous sommes « libérés » de notre nature individuelle qui nous porte au péché et à la mort, et nous participons à la nature théandrique du Christ qui nous insère dans l'Église. Désormais, tout ce qui appartient au Christ est nôtre plus que tout ce qui nous appartenait dans notre nature antérieure. Et tout ceci ne provient pas tant d'un effort d'ascèse comme l'affirmaient les hésychastes de l'époque, que d'un

16. *Ibid.*, 616 C, et *op. cit.*, p. 337.

17. *Ibid.*, 600 BC, et *op. cit.*, pp. 301-303 : « Tel est l'effet de l'adoption filiale [...] : elle n'est pas fondée sur un mot, comme chez les hommes, et ne borne pas là l'honneur qu'elle donne. En effet, chez nous les fils adoptifs partagent seulement le nom avec les vrais enfants, et le père n'est commun entre eux que sur ce point, il ne s'y trouve ni naissance ni douleurs de l'enfantement. Tandis que là, il y a en vérité une naissance et un partage avec le Fils unique, non seulement du nom, mais de la réalité même, du sang, du corps, de la vie. Quoi de plus grand que lorsque le Père lui-même reconnaît en nous les membres du Fils unique, lorsqu'il retrouve sur nos visages la forme même de son enfant [...]. Mais pourquoi parler d'adoption, alors que l'adoption divine greffe et apparente plus intimement que la filiation naturelle, et que ceux qui sont ainsi engendrés sont fils de Dieu plus que de leurs propres parents, à la même mesure qu'ils sont fils de leurs parents plus que de ceux qui se les sont appropriés ? »

18. *Ibid.*, 497 D, et *op. cit.*, p. 85.

19. *Ibid.*, 529 D.

20. *Ibid.*, 601 C, et *op. cit.*, p. 307.

La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ

fait ontologique, « ceci procède de la nature » : « Ce qui est au Christ est davantage nôtre que ce qui est à nous-mêmes. Ce qui nous est propre, c'est d'être constitués membres et fils, et de partager avec lui la chair, le sang et l'Esprit ; or cela nous est plus proche non seulement que ce que nous obtenons par l'ascèse, mais même que ce qui nous appartient par nature, parce qu'il s'est montré plus proche de nous que nos propres parents.²¹ »

En tout premier lieu, « nous participons à la nature divine ». Dieu est celui qui, étant par nature *communio*, communique vraiment avec nous en Christ, nous donnant « la plénitude de la divinité, la richesse tout entière de sa nature ». C'est justement en cela que consiste la réalisation de son plan de salut, de son « économie » ou, si nous préférons, de la sanctification justificante.

La Vie en Christ est celle du Christ Ressuscité. Cette réalité évidente, Cabasilas la répète sur tous les tons : la Vie en Christ est déjà la vie du Ressuscité en nous.

À quoi servirait le salut, s'interroge Cabasilas, si le Christ, à travers sa résurrection, n'avait donné aux hommes une nouvelle vie capable de vaincre la mort et la destruction ? La « Vie en Christ » est la vie immortelle du Christ ressuscité²². Pour Cabasilas, restauration de la nature et de l'homme, et résurrection, sont une seule et même chose. C'est de fait en ces termes qu'il définit la résurrection : « La Résurrection est un redressement de la nature²³ ». Il y a chez lui une identification constante entre justification de l'homme, Vie en Christ, divinisation, filiation divine, participation à la vie ressuscitée du Christ, immortalité.

La « Vie en Christ » donnée à travers les sacrements

À l'époque de Cabasilas, les milieux monastiques et leur spiritualité étaient dominés par l'influence du platonisme : il était nécessaire de purifier l'homme de son élément « charnel » par un ascétisme rigoureux afin d'être en mesure de communiquer avec le *Logos* et avoir l'expérience *mystique* de Dieu. Celle-ci avait son point culminant non dans le sacrement de l'Église, mais dans l'illumination à travers la même lumière qui avait transfiguré le Christ sur le mont Thabor.

Or, dans la marche vers une unification harmonieuse des âmes avec le *Logos*, surgissent des éléments sensibles comme notamment

21. *Ibid.*, 613 C, et *op. cit.*, p. 333.

22. *Ibid.*, 540 CD, et *op. cit.*, p. 177.

23. *Ibid.*, 541 C, et *op. cit.*, p. 181.

la dimension corporelle, qui sont cause des passions dans le monde : l'Église a de ce fait la tâche fondamentale d'offrir à l'homme la possibilité de se purifier de tout ce qui entrave son union avec le Logos. En conséquence, l'identité de l'Église consiste à être comme un *hôpital des âmes*, tandis que le monachisme est, justement, cette méthode charismatique ecclésiale qui vise à purifier l'âme des passions et à la faire communier avec le Verbe de Dieu.

Cette seconde voie était celle qui part, pour toute réflexion théologique/pratique, du mystère du Christ considéré comme la « récapitulation de toutes les choses », réalisation du dessein éternel de Dieu le Père (*Éphésiens* 1,10). Ce mystère s'accomplit en plénitude dans la résurrection du Christ et dans la parousie finale, tandis que sa réalisation dans l'histoire s'appelle Église-Eucharistie. Le croyant « s'approprie » la Vie en Christ par les sacrements de l'Église.

C'est essentiellement sa doctrine sur les sacrements qui confère à Cabasilas une place exceptionnelle dans l'histoire de la théologie byzantine. Nul n'a consacré une telle place aux sacrements – *La Vie en Christ* pourrait constituer tout entière un traité sur les sacrements – mais il y a plus : il les a affrontés avec une originalité fascinante. Certes, les sacrements jouent un rôle important également dans la théologie de Palamas, mais ce qui prévaut chez Palamas (encore que les théologiens orthodoxes aujourd'hui le conçoivent différemment) ce n'est pas la vie sacramentelle, mais l'effort ascétique de la purification du cœur ; il s'agit de ce que l'on appelle la « théologie thérapeutique » propre aux milieux monastiques. Cabasilas, lui, privilégie une théologie sacramentelle dans laquelle se développent toute la réalité et l'expérience religieuse. La vie ascétique n'a pas comme but les sacrements, au contraire, elle en dérive. Après avoir acquis la vie et le salut par le moyen des sacrements, l'ascèse permet de les conserver. Pour Cabasilas, l'eucharistie est infiniment plus importante que toute la vie ascétique d'un moine.

Puissance sanctifiante des sacrements

La sanctification, ou justification, offerte par le Christ à l'humanité, resterait pour nous quelque chose de très éloigné si nous n'avions pas le moyen de nous l'« approprier », si chaque homme ne pouvait, personnellement, jouir de ce salut conquis une fois pour toutes et pour tous par le Christ²⁴. Cabasilas lui-même pose le

24. NERI, p. 96, note 6, présente ainsi le problème : « Comment chaque homme peut-il participer à la vie du Christ et entrer personnellement en possession du don

La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ

problème en ces termes : « Notre nature est affranchie de la honte, et ceint la couronne de la victoire, car le péché a été abattu. Mais chaque homme n'avait pas encore pour autant vaincu ni combattu, autrement dit n'avait pas encore été délivré de ses fers.²⁵ »

Il faut alors qu'il y ait quelque chose qui offre à l'homme la rédemption obtenue par le Christ, tout en lui donnant la possibilité de collaborer librement à son salut, de sorte qu'il puisse, en un certain sens, « conquérir » avec le Christ la couronne de la victoire contre le péché et jouir de tous les fruits de la rédemption. Pour Cabasilas, ce quelque chose, cette réalité-là, ce sont les sacrements, ou « mystères ». À travers les sacrements, nous nous unissons, chacun en particulier, à la chair divine et divinisante du Christ, en participant au processus constant de l'incarnation.

En somme, « il devenait possible aux hommes, par les saints mystères, de *connaître* [s'unir à] et de *mettre en pratique* [participer librement à] la vraie justice²⁶ ». Les sacrements sont les « fenêtres », les « portes » à travers lesquelles fait irruption, en ce monde obscurci par le péché, le soleil de la vraie justice, libérant les hommes de la mort et les introduisant dans la dimension infinie du ciel²⁷. De même que la rédemption, donc, les sacrements ont un double effet : l'un négatif [contre le mal] – la libération du péché –, l'autre positif, et ce dernier surpasse infiniment l'aspect négatif : nous mettre en communion avec Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. À travers les sacrements, c'est la Vie du Christ qui s'offre à nous comme grâce, et que nous acceptons librement : « Telle est la Vie en Christ : ce sont les mystères qui lui donnent l'existence, mais il apparaît que la ferveur de l'homme peut y contribuer²⁸ ». « Il y a en effet ce qui vient de Dieu

qu'Il a fait à l'humanité tout entière ? Comment chacun peut-il – chaque individu, dans sa situation particulière, en son propre temps – participer à l'œuvre du salut accomplie une fois pour toutes pour le genre humain ? Autrement dit, comment le salut objectif peut-il devenir mon salut ? ».

25. *Vie en Christ*, PG 150, 513 B ou *La Vie en Christ*, Éditions du Cerf, 1989, p. 119.

26. *Ibid.*, 508 D, et *op. cit.*, p. 107.

27. *Ibid.*, 504 C, et *op. cit.*, p. 97 : « Ainsi, par ces saints mystères, comme par des fenêtres, en ce monde obscur entre le soleil de justice ; il met à mort la vie qui correspond à ce monde et ressuscite celle qui est au-dessus de ce monde [...] ; de même, dans cette existence, l'éclat de la vie future [...] pénètre par les mystères et habite en nos âmes » 508 A, et *op. cit.*, p. 103 : « Pour cette raison, les saints mystères méritent d'être appelés *portes de la justice*, puisque la philanthropie et la bonté suprême de Dieu pour notre race, qui sont précisément la vertu et la justice divines, ont créé pour nous ces accès vers le ciel. »

28. *Ibid.*, 520 C, et *op. cit.*, p. 133.

[la grâce] et ce qui vient de notre ferveur personnelle [la liberté]; le premier est l'œuvre propre de Dieu, l'autre réclame aussi notre générosité²⁹. » En reliant ainsi étroitement grâce et libre collaboration pour s'approprier la justification à travers les mystères, Cabasilas élimine toute forme magique, toute tentation d'application automatique, pour faire de la vie sacramentelle le point culminant de la sanctification des fidèles, c'est-à-dire de l'obtention de la grâce divine.

La grâce divine, pour la théologie orientale, comme on le sait, est la vie incréée de Dieu qui nous est communiquée à travers Jésus Christ. Les mystères sont les instruments privilégiés à travers lesquels cette grâce nous est conférée. L'économie du salut est fondée sur deux piliers indispensables : le salut apporté par le Christ, et les mystères par lesquels cette grâce du salut nous est communiquée³⁰.

Comme la grâce n'est rien d'autre que la Vie en Christ, seul l'Esprit peut la conférer à travers les sacrements : « L'Esprit nous permet d'accueillir les mystères du Christ³¹ ». Mais l'Esprit « célèbre » les sacrements par la langue et avec les mains du prêtre³². Voilà pourquoi le prêtre, pour Cabasilas, est celui qui possède un pouvoir charismatique au service des mystères³³. De ce fait, seul le prêtre, et personne d'autre, peut être ministre des sacrements.

La grâce que confèrent les sacrements est une et toujours la même, toutefois elle se manifeste sous des formes différentes. Ainsi, en ce qui concerne son efficacité liturgique, elle se diversifie et se caractérise pour chaque mystère. La grâce est le même Christ qui nous est donné sous une forme différente dans les différents mystères : « Christ est dans chaque mystère, en lui nous sommes oints et lavés, c'est lui notre cène : il est présent chez ceux qui sont initiés, et distribue ses dons, mais pas de la même manière dans tous les mystères³⁴. »

La grâce sacramentelle est la grâce de l'incorporation au Christ : par les mystères divins, écrit Cabasilas, « nous sommes unis à celui qui pour nous s'est fait chair, a été déifié, est mort, et est ressuscité³⁵ ».

29. *Ibid.*, 501 B, et *op. cit.*, p. 91.

30. *Ibid.*, 577 B, et *op. cit.*, p. 255 : « Il n'est aucun bien, non, aucun, qui soit accordé aux hommes une fois réconciliés avec Dieu, et qui ne leur soit procuré par celui qui est établi pour nous médiateur entre Dieu et les hommes ; or rencontrer le médiateur, le saisir, recevoir ses bienfaits, rien d'autre absolument ne nous le donne que les mystères. »

31. *Ibid.*, 720 D.

32. Nicolas CABASILAS, *Explication de la divine liturgie*, PG 150, 428 A.

33. *Ibid.*, 469 A.

34. PG 150 B.

35. *Ibid.*, 521 B, et *op. cit.*, p. 137.

La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ

Chaque mystère donc, encore que de façon diversifiée, nous fait participer à toute l'économie du salut du Christ, à tous ses mystères et tout particulièrement au mystère pascal.

Dans tous les cas, les mystères nous communiquent la « vie » du Christ de manière telle que nous devenons, en dernière analyse, véritablement *une seule chose avec Christ*. Mais quand Cabasilas parle du Christ, il entend le « Christ total », l'Église.

Les sacrements, dans l'Esprit, constituent l'Église Corps du Christ

La théologie sacramentelle de Cabasilas, comme toute sa théologie basée sur la « Vie en Christ », présente un caractère fortement ontologique, quasi physique ; un caractère naturel, toutefois, doté d'un lien intime et indissoluble avec un caractère métaphysique, et surnaturel. Nous trouvons ce réalisme essentiel dans les mystères, qui s'identifient avec la chose qu'ils représentent. Car les mystères ne sont pas des symboles qui signifient simplement quelque chose, ils contiennent vraiment la réalité signifiée dans toute l'épaisseur de la célébration liturgique. Cette réalité n'est rien d'autre que le Christ, vrai homme et vrai Dieu. Dans les mystères, le Christ devient le compagnon de lutte des hommes : « Le Christ, agissant lui-même en chacun des mystères, devient tout pour nous : modèleur, soigneur, compagnon de lutte, baignant ici, chrismant là, nourrissant ailleurs³⁶. »

Dès le début de *La Vie en Christ*, Cabasilas soutient avec insistance, en un langage hautement réaliste en son lyrisme, que la vie nouvelle consiste dans l'union ineffable avec le Christ, avec la « chair » déifiée du Seigneur. Cette union – et le mariage n'en est qu'une pâle image – constitue proprement l'Église. Le vrai mariage, c'est le mariage entre le Christ et l'Église³⁷. Les mystères créent, constituent et manifestent précisément l'Église, le vrai « corps du Christ » : « Les mystères sacrés signifient l'Église, parce qu'elle est « le Corps du Christ » et les fidèles sont « les membres du Christ » [...]. L'Église est signifiée dans les saints mystères non comme si ceux-ci étaient des symboles, mais comme dans le cœur sont signifiés les membres, dans la racine de l'arbre les branches, et, selon l'expression du Seigneur lui-même, dans la vigne les sarments. Il ne s'agit

36. *PG* 150, 608 A, et *op. cit.*, p. 319.

37. *Ibid.*, 497 CD, et *op. cit.*, pp. 83-84.

pas ici en effet d'une simple communauté de noms ou de ressemblance, mais d'une identité réelle³⁸. »

Lorsqu'il parle d'« Église [...] signifiée dans les saints mystères », expression qu'il répète à plusieurs reprises, Cabasilas entend embrasser toute l'histoire du salut, une histoire qui a en son centre le Christ et son Corps. C'est dans les mystères que se réalise le drame historique de la divinisation de l'homme et, en lui, de toute la création³⁹. Ainsi les mystères ne sont que les manifestations des fonctions visibles du Corps du Christ. En conséquence ils contiennent et manifestent tout le Corps du Christ dans son expression historique et dans sa réalisation eschatologique, dans son union intime et indéfectible entre créé et Incréé, dans sa dimension cosmique⁴⁰, ils réalisent enfin et manifestent la *synaxe* de tout le peuple de Dieu dans son unité inséparable entre prêtres et laïcs. Les mystères sont ainsi cette réalité dans laquelle l'homme concret trouve l'unité entre nature et histoire, entre passé et présent, entre créé et Incréé ; et c'est justement dans cette unité que se réalise également sa sanctification. Tout cela, la tradition orientale l'appelle « incarnation ». Cabasilas peut ainsi définir la célébration des sacrements simplement comme « la mystagogie de l'incarnation du Seigneur⁴¹ ». L'Église donc est « la chair bienheureuse du Christ » à laquelle nous participons tous par

38. *Explication de la divine liturgie*, PG 150, 452 CD.

39. P. Nellas résume ainsi la pensée de Cabasilas sur l'Église : « L'Église est la création entée sur le Christ et vivifiée par l'Esprit [...]. Cabasilas enseigne qu'il y a une identité intrinsèque entre le corps historique du Christ et l'Église, entre les activités du corps concret du Seigneur et les sacrements. Ceux-ci projettent réellement les fonctions de ce corps et transmettent effectivement sa vie [...]. La transformation dont nous parlons se réalise par le moyen des *sacrements*, parce que, nous l'avons vu, ceux-ci constituent la projection de l'incarnation du Seigneur et de son œuvre de salut. Chez Cabasilas, les sacrements constituent la base de toute sa doctrine ecclésiologique, c'est-à-dire de l'enseignement de ce que nous pourrions appeler une *cosmologie christocentrique* : l'enseignement qui concerne la nouvelle création, le monde qui dans son ensemble se transforme, qui se recompose et existe comme Corps du Christ. L'enseignement de Cabasilas sur les sacrements est par conséquent très différent de celui de la théologie scolastique, selon laquelle les mystères sont des célébrations visibles à travers lesquelles la grâce divine invisible nous est donnée, et qui se limitent au nombre de sept ». P. NELLAS, « La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicolas Cabasilas », in *Id. Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma, 1993, 160-161.

40. Pour Cabasilas, le monde n'est pas seulement la demeure de l'homme, mais la demeure du Dieu vivant. Le monde, assumé par le Christ, n'est pas seulement demeure de Dieu, mais même *Corps du Christ*.

41. N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, PG 150, 392 D.

————— *La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ* —————

le moyen des mystères, réalisant ainsi notre sanctification⁴². En dernière analyse, la « Vie en Christ », thème central de la théologie cabasilienne, est réalisée précisément par les sacrements, ou, mieux encore, elle est *le sacrement, ou le mystère*.

Nous avons déjà fait allusion au fait que celui qui confère les sacrements, par les mains du prêtre, est l'Esprit Saint : en effet, « l'Esprit nous permet d'accueillir les mystères du Christ⁴³ ». Comme la pneumatologie occupe une place importante dans la théologie sacramentaire de Cabasilas, nous allons préciser sa pensée⁴⁴.

Les sacrements, « mystères du Christ », sont participation à sa vie, à son œuvre de salut. Mais, selon une tradition orientale constante, l'« historicisation » ou incarnation du Verbe, dans toutes ses phases, n'est possible qu'à travers la puissance de l'Esprit. Le Christ opère le salut *dans* l'Esprit, et ce salut atteint chacun de nous aujourd'hui *dans* le même Esprit ; et comme l'application du salut est d'ordre sacramentel, il ne peut y avoir de célébration des mystères sans une invocation préalable au Père afin qu'il envoie l'Esprit accomplir toute sanctification.

Cabasilas exprime tout cela dans son langage habituel, vivant et imagé. À travers les sacrements nous devenons « christiformes », c'est-à-dire que nous participons à l'« onction » du Christ, mais cette « onction » n'est rien d'autre que l'Esprit lui-même, qui fait de Jésus le « Christ », « l'oint » du Seigneur : « Le Maître lui-même est Christ [...] en raison de l'Esprit Saint⁴⁵ ».

42. Commentaire de P. Nellas : « Par conséquent la chair bienheureuse du Seigneur est précisément *l'Église*. Avec la venue de l'Esprit, en effet, le “Corps du Seigneur” a été révélé comme Église, et constitue depuis l'espace à l'intérieur duquel les fidèles ont vécu la nouvelle vie spirituelle et dans lequel se concrétise le salut. Dans cet organisme qu'est le Corps du Seigneur, la vie spirituelle de la tête atteint tous les membres et les vivifie. En ce sens, la formation de l'Église constitue le second présupposé de la vie spirituelle, et l'Église se manifeste comme la *seconde dimension* du salut. Christ n'est pas seulement un rédempteur qui, après avoir racheté les hommes, les abandonne à eux-mêmes, en leur confiant son enseignement savant : de façon beaucoup plus radicale, il crée pour les hommes un espace d'action nouveau. Et cet espace est Son corps ». *Voi siete Dei*, 136.

43. *Vie en Christ*, PG 150, 720D.

44. J.C.S. LÉCUYER, *L'Eucharistie et le don de l'Esprit, selon Nicolas Cabasilas*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXVII, Mélanges Théologiques, Hommage à Mgr Gérard Phillips, Gembloux (Belgique) 1970, 213-219 ; M. RUBINI, *L'Antropologia cristologica di Nicolas Cabasilas*, Molfetta, 1976, 7-12.

45. *Vie en Christ*, PG 150, 569 B ou Éditions du Cerf, *op. cit.*, p. 239.

L'Eucharistie, sommet de la Vie en Christ

Tout l'enseignement de Cabasilas sur les sacrements et la Vie en Christ converge sur l'Eucharistie : point culminant des sacrements et de toute la vie chrétienne. L'Eucharistie pour lui est le sommet de la divinisation du chrétien – à savoir son insertion dans le Christ, devenant ainsi Église, Corps du Christ.

Cabasilas traite de l'Eucharistie dans le livre IV de *La Vie en Christ* : celui-ci est une synthèse de toute sa théologie à partir du *mystère eucharistique*, parce que « la communion nous rend parfaits dans le véritable christianisme mieux que tout autre rite⁴⁶ », c'est-à-dire qu'elle est la synthèse de toute la vie chrétienne. Toute la théologie cabasilienne : christocentrisme, justification, enseignement sur les sacrements, eschatologie, se trouve concentrée dans cette section. Notre *être en Christ* se réalise de la manière la plus pleine et la plus réelle dans l'Eucharistie. Celle-ci représente le développement naturel des deux sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême et la confirmation, leur débouché, leur couronnement suprême. C'est là que notre « communion » avec le Christ devient parfaite⁴⁷. Avec l'Eucharistie, « on ne peut pas s'avancer plus loin, ni rien y ajouter⁴⁸ ».

Il est vrai que dans chaque *mystère* le Christ est présent parce qu'il agit directement lui-même pour notre salut. Mais dans l'Eucharistie, il assume une réalité si forte et si transfigurante qu'il « change entièrement celui qu'il initie et lui donne en échange sa propre disposition ; et l'argile n'est plus de l'argile, qui a reçu la forme du roi, mais elle-même est devenue corps du roi⁴⁹ ».

L'Eucharistie pour Cabasilas est le sacrement qui opère une véritable transfiguration progressive de tout l'être humain dans le Christ ressuscité, qui aura son aboutissement dans le Royaume définitif vers lequel toute la vie chrétienne tend. Il s'agit d'une synthèse grandiose entre grâce et collaboration humaine, entre vie sacramentelle et vie ascétique, entre liturgie et vie, entre présent et futur. Nous allons

46. *PG* 150, 604 B, et *op. cit.*, p. 311.

47. *PG* 150, 581 A, et *op. cit.*, p. 263 : « après le *myron*, le saint chrême, c'est à la Table que nous en venons ; là est la cime de la vie, plus rien ne manque au bonheur recherché quand on l'a atteinte. Car ce n'est plus une mort, une sépulture et le partage d'une vie meilleure que nous en retirons, mais le ressuscité lui-même ; et ce ne sont plus les dons de l'Esprit, si nombreux qu'il soit possible de les recevoir, mais le donateur lui-même, le temple même sur lequel est fondé tout le cycle des grâces ».

48. *Ibid.*, 581 B, et *op. cit.*, p. 265.

49. *Ibid.*, 581 A, et *op. cit.*, p. 265.

La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ

voir maintenant les étapes principales de ce processus christifiant et divinisant de l'Eucharistie.

L'Eucharistie « vivifie » les autres sacrements

Pour Cabasilas, les sacrements constituent une seule, unique réalité dynamique de l'unique mystère du Christ qui sauve l'homme et le conduit au Père. L'unité et le dynamisme des *mystères* sont donnés par l'Eucharistie, qui devient ainsi le sacrement de la *présence efficace et transfigurante du Christ*. Le salut devient véritablement « histoire du salut » en ce sens que, ayant le Christ comme Alpha et Omega, il conduit progressivement les hommes à la communion avec Dieu. Cette histoire du salut assume un aspect « visible » dans les sacrements, où le Christ, réellement présent dans l'Eucharistie, pénètre de sa présence tous les *mystères* et leur accorde une efficacité concrète salvifique. Chaque sacrement est une participation à la grâce de l'Eucharistie : « Voilà pourquoi l'Eucharistie est le seul rite qui donne leur achèvement même aux autres *mystères*. Elle les assiste au moment même où ils sont conférés car sans elle ils ne peuvent pas donner la perfection ; elle les assiste aussi après qu'ils ont été conférés⁵⁰. »

L'Eucharistie christifie véritablement le croyant

Il y a plus : avec l'Eucharistie, ce que le dogme de Chalcédoine affirme des deux natures du Christ se réalise en un certain sens également dans l'homme. Le concile de Chalcédoine affirme en effet que la nature humaine et la nature divine en Christ sont unies sans division et sans mélange ; le créé, sans cesser d'être créé, s'unit sans division à l'Incréé. Quand on reçoit le Christ dans l'Eucharistie, on participe à cette union transfigurante de l'humain dans le divin, la nature humaine se « divinise »⁵¹. « Le premier acte d'amour était que Dieu descendît sur la terre, le second qu'il nous en fît monter ; le premier était qu'il se fît homme, le second que l'homme fût fait Dieu⁵² ». Et ceci parce que, « quand nous avons part à une chair et à un sang humains, c'est Dieu lui-même que nous recevons dans nos âmes⁵³ » ; « il est donc évident que le Christ est répandu en nous et se mêle à nous, mais que d'autre part il nous change et nous transforme

50. *Ibid.*, 585 B, et *op. cit.*, p. 273.

51. *Ibid.*, 593 AB, et *op. cit.*, pp. 287-289.

52. *Ibid.*, 593 A, et *op. cit.*, pp. 287-288.

53. *Ibid.*, 593 B, et *op. cit.*, p. 289.

en lui-même, telle une petite goutte d'eau répandue dans un immense océan de (saint) chrême⁵⁴. » C'est justement dans ce sacrement que se réalise l'union sponsale de l'humanité avec le Christ, de sorte que l'Église et le Christ deviennent « une seule chair », et que l'Église est véritablement le « Corps du Christ⁵⁵ ».

Cette transfiguration divinisante intéresse toute l'épaisseur de la réalité humaine. Tout ce qui est nôtre devient du Christ : « l'âme et le corps et toutes les facultés deviennent aussitôt spirituelles ; car notre âme est mêlée à son âme, notre corps à son corps, notre sang à son sang⁵⁶ ». Ce processus que décrit saint Paul, par lequel l'homme charnel devient spirituel (*I Corinthiens* 15,44-49), trouve sa pleine réalisation dans l'Eucharistie⁵⁷.

L'Eucharistie sanctifie et justifie le croyant

La justice de l'homme face à Dieu ne vaut rien, elle est simplement justice humaine. Mais quand nous nous unissons au Christ dans l'Eucharistie, nous participons à la « justice » du Christ, c'est-à-dire à sa sainteté, de sorte que, par un effet immédiat, les péchés nous sont pardonnés. « La justice des hommes ne mène à rien par elle-même, mais la justice de ceux qui sont unis au Christ et qui ont communie à son corps et à son sang devient aussitôt capable des plus grands biens : la rémission des péchés et l'héritage du royaume, qui sont les fruits de la justice du Christ [...]. [Ainsi] notre justice, par l'effet de la communion, devient une justice christiforme⁵⁸. »

La justification-sanctification par le baptême n'est qu'un commencement. L'Eucharistie continue ce processus de justification amorcé avec le baptême. Voilà pourquoi c'est un sacrement qui, dans sa répétitivité, indique la continuité de cette action en nous du Christ qui guérit notre nature que le péché a rendue malade⁵⁹.

54. *Ibid.*, 593 C, et *op. cit.*, p. 291.

55. *Ibid.*, 593 D, et *op. cit.*, pp. 291-293.

56. *Ibid.*, 584 D, et *op. cit.*, p. 269.

57. *Ibid.*, 596 BC, et *op. cit.*, p. 293.

58. *Ibid.*, 592 CD, et *op. cit.*, pp. 285-287.

59. *Ibid.*, 592 BC, et *op. cit.*, pp. 283-285 : « Nous ne sommes baptisés qu'une seule fois, mais nous nous approchons souvent de la Cène : comme nous sommes des hommes, il nous arrive d'offenser Dieu chaque jour et, quand nous cherchons à effacer la faute, il nous est nécessaire de nous convertir, de faire des efforts, de triompher sur le péché, et pourtant tout cela ne pourra rien contre le péché si l'on n'y ajoute pas l'Eucharistie, seul remède aux maux des hommes ».

Le salut : la puissance de l'Eucharistie et la synergie de l'homme

Contrairement aux hésychastes ses contemporains, Cabasilas considère l'Eucharistie non comme un simple moyen pour purifier l'âme : c'est la vie chrétienne tout entière qui dépend de l'Eucharistie ; la vie ascétique elle-même – si importante pour les moines – devient une vie eucharistique. La transformation opérée par le sacrement pénètre en profondeur l'effort de l'homme, de sorte qu'il ne s'agit pas d'une amélioration simplement éthique, mais bien ontologique de l'homme. L'homme transfiguré en Christ *collabore* avec lui pour éliminer ce qui reste du « vêtement mauvais »⁶⁰ qui empêche l'homme de faire resplendir en lui la Vie en Christ. Il ne s'agit plus d'un effort solitaire d'amélioration : Le Christ, qui dans l'Eucharistie devient un avec nous, devient aussi notre purification et notre « compagnon de lutte »⁶¹. La récompense de cette lutte, n'est pas une simple pureté intérieure, mais bien davantage, c'est « le pain de vie lui-même qui devient notre récompense ». « Ainsi donc : en tant qu'il est purification, et qu'il a été dès l'origine disposé en vue de cela, le Christ nous affranchit de toute souillure ; en tant qu'il est celui qui partage nos combats, qu'il a inaugurés en éclaireur, lui qui s'est le premier dévêtu en vue de ces combats, il donne la force contre les ennemis ; et parce qu'il est aussi un prix, il ne s'obtient pas sans peines ; ce que possède le banquet en tant que récompense et suprême béatitude, quel sens y aurait-il à le prendre comme un signe qu'il est moins efficace ?⁶² »

En fin de compte, ce que nous appelons *sainteté* pour le chrétien, fruit précieux du salut, n'est pas le résultat d'un simple effort humain, mais c'est le Christ eucharistique qui prend progressivement possession de « l'initié » : « En effet, c'est principalement de cette façon que les saints obtiennent justement d'être bienheureux et saints, à cause du bienheureux qui leur est uni, [...] ; ils sont saints à cause du saint⁶³ ». Cette sainteté, de caractère ontologico-eucharistique, se transforme en sainteté existentielle : le chrétien qui devient un avec le Christ dans l'Eucharistie doit refléter dans la vie quotidienne la vie du Christ qui est devenue désormais la sienne. Dans l'Eucharistie, « ce qui est Christ est davantage nôtre que ce qui est à nous-mêmes.

60. *Ibid.*, 604 C, et *op. cit.*, p. 311.

61. *Ibid.*, 608 A, et *op. cit.*, p. 333.

62. *Ibid.*, 609 B, et *op. cit.*, p. 323.

63. *Ibid.*, 613 A, et *op. cit.*, p. 331.

THÈME _____ **Ioannis Spiteris**

Ce qui nous est propre, c'est d'être constitués membres et fils, et de partager avec lui la chair, le sang et l'Esprit; [...] Voilà pourquoi nous sommes tous tenus non d'apporter les fruits de la sagesse humaine, [...] mais de vivre cette vie nouvelle qu'est la vie en Christ: voilà la justice dont nous avons tous à faire preuve⁶⁴».

Pensée fondée sur l'expérience, la théologie de Cabasilas nous aide véritablement à « goûter » le sens du « Je crois en l'Église Sainte ». L'Église est sainte parce qu'en elle habite la Sainte Trinité, et qu'elle est de ce fait divinisée; elle est Corps du Christ parce qu'en elle circule la Vie du Christ, et elle est son Épouse parce qu'elle est purifiée par Lui, resplendissante, immaculée, sans rides; elle est le Temple de l'Esprit Saint parce qu'elle est assemblée des fidèles, peuple saint réuni et sanctifié par l'Esprit, parce que, par la force de l'eau vive qu'est l'Esprit Saint, la foi est célébrée dans le baptême, et l'amour-agapè dans l'Eucharistie.

Toute cette réalité sublime, ce n'est pas seulement au niveau mystique qu'elle est vécue: elle concerne l'expérience même de l'Église dans sa totalité, et tout fidèle en particulier au sein du contexte liturgique sacramentel. Ainsi la Sainteté de l'Église n'est pas une sainteté statique, un simple état: c'est une sainteté dynamique, qui monte et s'accroît toujours davantage jusqu'à la consommation finale dans l'éternelle *Communio Sanctorum*.

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli.

Titre original: La santità della chiesa come vita in Cristo e il suo aspetto sacramentale in N. Cabasilas)

Archevêque de Corfou, Zante et Céphalonie depuis 2003, Ioannis Spiteris a publié de nombreux travaux sur l'histoire et la théologie orthodoxes. Parmi ses publications: *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologne, 1992; *Cabasilas teologo e mistico bizantino*, Lipa, Rome, 1996; *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologne, 1999; *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, EDB, Bologne, 2003; *Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel cristianesimo orientale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004.

64. *Ibid.*, 613 C, et *op. cit.*, p. 333.

Dirk ANSORGE

« Pardonne-nous nos offenses ! »

Aveu des fautes et demande de pardon du pape Jean-Paul II pour l'Année Sainte 2000

Au vu des nombreux cas d'abus sexuels dans le diocèse de Boston, l'archevêque de Boston Seán Patrick O'Malley rappela, lors de son installation en 2003 que « pour les catholiques, le troisième millénaire a commencé par un long rite pénitentiel, et pour commencer cette célébration d'installation, je demande à nouveau pardon pour toute la souffrance que des jeunes ont subie par la faute de clercs, de ministres ordonnés et de collaborateurs de la hiérarchie ecclésiale. Toute la communauté catholique a honte et souffre de la douleur et des dommages infligés à tant de jeunes... C'est à ces victimes et à leurs familles que nous demandons pardon¹ ».

Le long « rite pénitentiel » auquel se réfère l'archevêque O'Malley, désigne la confession des fautes et la demande de pardon que le pape Jean-Paul II avait formulées à Rome lors du premier dimanche de Carême de l'année sainte 2000. Dans le cadre d'une célébration eucharistique dans la basilique Saint-Pierre, le pape avait reconnu de nombreuses fautes commises par des chrétiens, au cours de l'histoire de l'Église, contre des individus, des groupes et même des peuples entiers. Contrairement à l'archevêque O'Malley, le pape adressait sa demande de pardon, non pas aux victimes, mais à Dieu².

Rétrospectivement, la confession des fautes et la demande de pardon du pape lors du premier dimanche de Carême fut le point culminant d'une multitude d'aveux des fautes de l'Église, que

1. Seán Patrick O'MALLEY, dans *The Boston Globe*, 31 juillet 2003, p. A23.

2. Homélie du pape Jean-Paul II, messe pour la journée du pardon de l'Année Sainte 2000, dimanche 12 mars 2000.

Jean-Paul II, durant son long pontificat, avait formulés à différentes occasions³. Nul triomphalisme historique aveugle, mais un aveu, plein de compassion, des injustices commises, un aveu ferme de la faute et une demande de pardon de la part du pape à l'occasion de l'année sainte 2000. Dans l'histoire de l'Église catholique, des événements comparables ne sont arrivés que rarement⁴.

La confession de la faute et la demande de pardon n'énumèrent pas des manquements individuels. Elles parcourent plutôt de larges domaines dans lesquels des chrétiens, de différentes manières, se sont rendus coupables. D'après les paroles du pape, des chrétiens se sont montrés intolérants envers ceux qui professaient d'autres croyances ; ils ont porté atteinte à l'unité de l'Église et ont péché envers Israël. Des chrétiens ont « renié l'Évangile et ont cédé à la logique de la violence » ; ils ont exclu et discriminé des êtres humains à cause de leur couleur de peau, à cause de leur race ou de leur sexe. Et enfin, les chrétiens, face à des situations de détresse évidente ou à une criante injustice, n'ont pas réagi de manière appropriée.

La confession de la faute est un aveu que le pape, dans l'exercice de son magistère authentique, a exprimé devant Dieu au nom de l'Église. C'est pourquoi l'Église tout entière est liée par cet acte. Néanmoins, la confession de la faute et la demande de pardon ne sont pas et n'ont pas été épargnées par la controverse. Les uns craignaient que les deux démarches puissent être confondues par les « ennemis de l'Église » avec un aveu général de son échec et confirment les préjugés dominants à son égard, pour les autres la confession n'allait pas assez loin, elle semblait être formulée du bout des lèvres et surtout revenir à une tentative de blanchir l'Église-institution du poids du passé, aux dépens des individus rendus coupables. En fait, la confession de la faute et la demande de pardon ne parlent pas des manquements de l'Église dans son ensemble, mais seulement de ceux de ses « membres ». Ceux-ci – et non pas l'Église en tant qu'institution –, auraient « désobéi à Dieu » et « agi de manière contraire à la confession de foi et à l'Évangile », c'est ce qu'introduit cet « aveu général des fautes ». Ce n'est pas l'Église dans son ensemble, mais les « êtres humains de l'Église » qui auraient, « de temps à autre », recouru, au nom de la foi et de la morale, à des méthodes qui contredisent « l'Évangile de l'amour ».

3. Voir la compilation de Luigi ACCATTOLI, *Quand le pape demande pardon. Tous les « mea culpa » du pape Jean-Paul II*, 1997.

4. On cite fréquemment à ce sujet la confession des fautes du pape Hadrien VI à la diète de Nuremberg (1522). Voir n. 3.

« Pardonne-nous nos offenses ! »

Et pourtant : l'Église en tant qu'institution ne porte-t-elle pas aussi la responsabilité de nombreuses fautes, et même de crimes, qui ont été perpétrés en son nom ? Est-ce seulement, en fait, le chrétien en tant qu'individu qui s'est rendu coupable – ou bien ne faut-il pas aussi pointer des formes de piété, des théologies, des pratiques liturgiques et canoniques, qui, dans la perspective contemporaine, ont peut-être provoqué le comportement coupable des individus⁵ ? N'y a-t-il pas tout de même quelque chose comme un *péché structurel*, une peccabilité de l'Église dans son ensemble, en face de la faute personnelle des individus ? Peut-être une peccabilité de l'Église, qui fournit réellement fondement et nourriture à la faute individuelle ? Mais que signifierait l'existence de « structures de péché⁶ » dans l'Église pour le concept même d'Église, et d'*Église sainte* dans la foi exprimée dans le Credo ?

Peccabilité de l'Église ?

Que l'Église soit pécheresse dans le sens où, selon la formulation du concile Vatican II, elle « comprend en son sein des pécheurs », qu'elle soit « à la fois sainte et ayant constamment besoin de purification », que pour cette raison, elle « recherche sans cesse la pénitence et le renouvellement » (*Lumen gentium* 8 désormais *LG*)⁷, ces formules peuvent s'appuyer sur une longue tradition. « Les saints eux-mêmes ne sont pas exempts des péchés quotidiens » comme disait à peu près saint Augustin. « L'Église entière dit : pardonne-nous nos offenses ! Elle possède aussi des taches et des rides (*Éphésiens* 5,27). Mais par l'aveu, les rides sont aplanies, par l'aveu les taches sont enlevées.

5. Parmi la multitude d'exemples possibles, Georg KRAUS cite l'Inquisition et la papauté de la Renaissance : [*L'Église, communauté de salut. Ecclésiologie dans l'esprit du Concile Vatican II*], Ratisbonne, 2012, 393-410. Précédemment, voir Hans Urs von BALTHASAR, *Qui est chrétien ?*, Salvator, Paris, 2001.

6. Les « structures de péché » désignent des « structures, mentalités et comportements dans lesquels les actes peccamineux d'individus sont devenus structurels, ancrés dans les mentalités, et se sont renforcés », selon Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Fribourg, 2011, p. 249, [*L'Église catholique. Son être, son action, sa mission*]. Kasper mentionne à ce sujet que le discours sur la faute et le péché suppose l'existence de la liberté et donc de la responsabilité personnelle du comportement humain. C'est pourquoi il vaut mieux parler de « structure de péché » plutôt que de « structures pécheresses ».

7. Stephan ACKERMANN, « *Sancta simul et semper purificanda* » : *Remarques sur la sainteté et la peccabilité de l'Église*, dans *Una Sancta* 65 (2010), 234-241.

L'Église se tient debout dans la prière, pour être purifiée par l'aveu, et aussi longtemps que les hommes vivront sur terre, elle se tiendra ainsi⁸. » On cite abondamment saint Ambroise, qui a appelé l'Église la « chaste prostituée » (*casta meretrix*), formule par laquelle il ne voulait pas dire, bien sûr, que l'Église est effectivement une « sainte pécheresse », mais qu'elle est constituée d'êtres humains qui, comme autrefois la prostituée Rahab (*Josué* 2-6), sont venus à elle à partir du paganisme⁹.

Sans doute les baptisés sont-ils toujours en danger de succomber à la tentation du mal et de devenir infidèles à leur vocation originelle. Car ce sont fondamentalement des hommes faillibles qui poursuivent la mission du Christ dans le monde. Les « pierres vivantes » de l'Église (*1 Pierre* 2,5) sont des êtres humains dont l'action n'a jamais été préservée de la chute face à la tentation du mal. C'est ainsi qu'il peut arriver que la sainteté de l'Église soit obscurcie dans son apparence concrète, et devienne même méconnaissable – à tel point qu'elle ait pris, comme Jean-Paul II l'a exprimé de façon drastique en 1994 dans *Tertio Millenio Adveniente*, « les formes du contre-témoignage et du scandale » (n° 33). Car l'assistance du Saint-Esprit promise à l'Église suppose l'assentiment libre de l'homme à son action. L'homme peut refuser cet assentiment, et l'expérience de l'histoire montre qu'il n'est pas rare que les chrétiens se ferment à l'action de l'Esprit.

Dans l'Église coexistent sainteté et peccabilité. Ne peut-on pas aussi appeler « pécheresse » l'Église elle-même ? Car « l'Église » n'est certes pas simplement un idéal, une réalité spirituelle transcendante, mais une institution réelle dans le temps et dans l'histoire. C'est précisément dans sa réalité charnelle qu'elle correspond à la volonté de Dieu, qui veut savoir l'œuvre de son Fils incarné poursuivie en elle et par elle. Le concept introduit par saint Paul de l'Église comme « corps mystique du Christ » (*Romains* 12,5 ; *1 Corinthiens* 10,17),

8. Saint AUGUSTIN, *Sermon* 181, 7 (PL 38, 982). Voir aussi Hans Urs von BALTHASAR, *Casta meretrix*, in : *Sponsa Verbi [Esquisses d'une théologie II]*, Einsiedeln, 1960, 203-305, ici p. 300.

9. Franz MALI, « Die Kirche, eine « keusche Dirne » (*casta meretrix*). Anmerkungen zur Heiligkeit der Kirche beim hl. Ambrosius von Mailand », dans Theresia Hainthaler (éditeur), *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche (Pro Oriente 35 / Rencontres patristiques de Vienne V)*, Innsbruck, 2010, 343-357 [*L'Église, une « chaste prostituée » (casta meretrix). Remarques sur la sainteté de l'Église chez saint Ambroise de Milan*].

qui a abouti à la suite du concile Vatican II à celui de « Peuple de Dieu » intègre les deux aspects : la dimension spirituelle et religieuse de l'Église, et sa réalité sociale. Cette compréhension de l'Église trouve son expression la plus pertinente dans son concept de « sacrement fondamental » ou « sacrement originel¹⁰ ».

Dans sa Constitution sur l'Église, le Concile la compare à l'union hypostatique des natures divine et humaine unies dans le Christ : « De même, en effet, que la nature assumée par le Verbe divin lui sert d'instrument de salut, instrument vivant et indissolublement uni à lui-même, de même cet organisme ecclésial sert à l'Esprit du Christ qui le vivifie en vue de la croissance du corps » (LG 8). Le contenu spirituel et religieux et la forme sociale et institutionnelle sont liés mutuellement dans l'Église, tout comme les sacrements, selon la conception catholique, « sont les signes visibles d'une réalité invisible ». À partir de là, le Concile conçoit l'Église comme « un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain » (LG 1).

Une chose est certaine : l'analogie entre le Christ et l'Église rend difficile de considérer l'Église comme pécheresse. Mais précisément dans une conception sacramentelle de l'Église sa forme sociale n'est pas sans relation avec sa réalité religieuse et spirituelle. À plusieurs reprises, d'après LG 8, la structure visible (*compago visibilis*) de l'Église au sein de la communauté spirituelle (*communitas spiritalis*) forme une réalité, dont la complexité est unique (*unam realitatem complexam*), avec le Corps du Christ, de telle façon que la structure sociale de l'Église (*compago socialis*) sert à la croissance du Corps du Christ grâce à l'Esprit. Sans l'institution, l'Esprit de Dieu ne peut guère agir dans l'histoire, de même que l'institution ne peut guère représenter un témoignage de la volonté divine de salut sans être remplie de l'Esprit. Les institutions ecclésiales n'ont donc jamais une pure valeur « sociologique », mais toujours aussi une valeur théologique – pour le meilleur et pour le pire¹¹. Le mystère divin de l'Église « est administré par des hommes, et ces hommes qui n'ont pas encore atteint leur but, ce sont eux qui sont l'Église », écrivait Joseph Ratzinger en 1970. C'est pourquoi on ne peut pas séparer purement et simplement l'Église de ses membres, « comme

10. Otto SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort/Main, 1953, 1963³. Voir aussi André BIRMELÉ, *La peccabilité de l'Église comme enjeu œcuménique*, in : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 67 (1987), 399-419.

11. Thomas FREYER, « Sündige Kirche? », [Une Église pécheresse?], dans *Theologische Quartalschrift* 190 (2010), 347-349, ici p. 349.

si elle était quelque chose en propre, quelque chose de purement objectif derrière les êtres humains¹²».

Mais si maintenant l'Église n'est pas une idée abstraite, mais une réalité historique édifiée par ses membres, et si également les pécheurs ne cessent pas d'en être membres, alors, comme l'affirmait déjà Karl Rahner en 1947, «elle est, lorsque ses membres sont pécheurs et qu'ils en restent les membres, elle-même pécheresse¹³».

Mais Rahner d'ajouter immédiatement que ni la sainteté et la peccabilité *de* l'Église, ni la sainteté et le péché *dans* l'Église n'ont la même importance. Car pour elle, ce qui est tout simplement fondamental et constitutif est l'*initiative* prise par Dieu dans l'Incarnation de son Fils et l'envoi de son Esprit pour le bien de l'homme. À partir de cette initiative découle la sainteté de l'Église, qui précède et fonde toutes choses et qui ne peut être abolie par aucune faute. L'Église est de la même façon une organisation «pour» les hommes aussi bien qu'une organisation «constituée par» les hommes¹⁴. Comme don fait aux hommes, dans lequel la volonté universelle de salut de Dieu doit parvenir à une représentation effective, comme signe de la proximité de Dieu avec les hommes, l'Église est sainte. Comme réalité formée par les hommes, elle est livrée à toutes les possibilités d'échec peccamineux, qui menacent aussi d'autres institutions. Il lui a certes été dit, qu'elle ne peut jamais être *fondamentalement* infidèle à sa mission divine (*Matthieu* 16,18), mais pas que cette fidélité serait constamment préservée dans toutes ses décisions et toutes ses actions. Le théologien luthérien de l'œcuménisme Harding Meyer a fait remarquer à ce sujet que même dans l'ecclésiologie évangélique, la sainteté de l'Église reconnue dans le Credo n'a jamais été contestée. Bien que les Réformateurs aient appelé avec véhémence à une réforme de l'Église, ils ne remettent jamais en question son caractère indestructible, continu et permanent. En conséquence, Meyer considère que le *simul iustus et peccator*, par lequel Luther décrit l'existence des justifiés, ne peut, selon l'interprétation évangélique, s'appliquer à l'Église qu'avec des restrictions considérables¹⁵.

12. Joseph RATZINGER, *Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche*, (1962), [*Franchise et obéissance. Le comportement du chrétien envers son Église*] dans *Œuvres complètes*, vol. 8/1, Fribourg, 2010, 448-467, ici p. 456.

13. Karl RAHNER, *Kirche der Sünder*, [*Une Église de pécheurs*], dans *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln, 1965, 301-320, ici p.309.

14. Medard KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, [*L'Église. Une ecclésiologie catholique*], Würzburg, 1992, 402-408.

15. Harding MEYER, *Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische «Grunddifferenz»* [*Une Église*

« Pardonne-nous nos offenses ! »

C'est ainsi que de décisions et actions erronées, voire peccamineuses, de la part d'individus peuvent résulter des *durcissements institutionnels* et des *structures* qui, au minimum, compliquent le témoignage commun de l'Évangile, quand ils ne le rendent pas tout à fait impossible. Ces structures ne doivent pas être pensées comme indépendantes des fautes des membres individuels de l'Église. Mais elles ne peuvent pas non plus se réduire à ces manquements. Car les institutions peuvent à elles seules, du fait de mécanismes de gratifications et de sanctions déjà fortement ancrés en elles, faire pencher la pensée et le comportement de l'homme dans une direction définie, pour le bien comme pour le mal.

Parce que le discours sur le « péché » suppose la liberté et la responsabilité, le pape Jean-Paul II voulut, dans son encyclique *Reconciliatio et paenitentia* (1984) faire comprendre le concept de « péché social » seulement dans un sens analogique (n° 16). De même dans *Sollicitudo rei socialis* (1987), le pape confirmait que toutes les « structures de péché » s'enracinaient dans les péchés personnels. « Une institution, une structure, une société n'est pas en soi le sujet d'actes moraux [...]. La véritable responsabilité réside [...] dans les personnes ». Mais les structures peuvent devenir « sources d'autres péchés, et elles conditionnent négativement la conduite des hommes » (n° 36). Dans une perspective œcuménique, on trouve cependant dans l'encyclique *Ut unum sint* (1995) : « Ce ne sont pas seulement les péchés personnels qui doivent être remis et surmontés, mais aussi les péchés sociaux, pour ainsi dire les “structures” mêmes du péché, qui ont entraîné et peuvent entraîner la division et la confirmer » (n° 34)¹⁶. Pour la première fois dans un document magistériel sont employés, à propos de l'Église, les concepts de « péché social » et de « structures de péché ».

Dans la mesure où l'Église n'est pas une réalité purement supra-temporelle, mais se trouve au sein d'une réalité historique, on ne peut pas en principe exclure qu'il y ait aussi en elle quelque chose comme des « structures de péché », qui entravent durablement le témoignage rendu au Christ par l'Église en tant que tout, et par chacun de ses membres. Ces « structures de péché » dans l'Église ne peuvent être

pêcheresse ? Remarques sur l'aspect ecclésiologique du débat sur une « différence fondamentale » catholique/évangélique, dans *Ökumenische Rundschau* 38 (1989), 397-410, en particulier p. 404.

16. Voir à ce sujet Margaret PFEIL, *Doctrinal implications of Magisterial use of the Language of Social Sin*, [Implications doctrinales de l'usage magistériel du langage du péché social], dans *Louvain Studies* 27 (2002), 132-152.

vaincues uniquement par le repentir et la conversion d'individus, mais supposent au contraire un changement des structures.

« Purification de la mémoire »

Certes l'aveu de fautes commises dans le passé par une communauté, une institution ou un État ne va aucunement de soi. D'une part, cela impose moralement de reconnaître les fautes passées d'une communauté et d'en tirer les conséquences pour le présent. D'autre part, il n'est pas facile de justifier les fondements de cette obligation et ce qui découle de concret des fautes de leurs ancêtres pour ceux qui sont nés après les événements. Si l'on suppose que la faute résulte toujours de l'existence de la liberté, on exclut alors l'idée d'une faute collective. D'un autre côté, il semble que du comportement coupable des ancêtres résultent une obligation et une responsabilité pour leurs descendants, dont ceux-ci ne peuvent se débarrasser sans menacer leur propre identité¹⁷.

Un document de la Commission théologique internationale, qui, sous la direction du cardinal Joseph Ratzinger, a été élaboré et publié juste avant le premier dimanche de Carême 2000¹⁸ comme une « aide à l'interprétation » (G.L. Müller) pour la confession des fautes et la demande de pardon du pape, distingue ici entre responsabilité *subjective* et *objective* : « La responsabilité objective se rapporte à la valeur morale de l'acte bon ou mauvais en lui-même, donc à l'imputation de l'action à son auteur ». D'un autre côté, la responsabilité d'un point de vue subjectif « concerne la perception, de la part de la conscience individuelle, de la bonté ou de la malice

17. Ce n'est pas seulement l'histoire du peuple allemand qui offre un exemple impressionnant. Dans son célèbre cours sur *La question de la faute. À propos de la responsabilité politique de l'Allemagne (Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands)*, Munich, 1965, tr. fr., *La Culpabilité allemande*, Éditions de Minuit, 1948, 1990), Karl Jaspers en 1945-1946 a distingué la faute morale de la responsabilité politique. Néanmoins, il parvient à un concept différencié de "faute collective" : « Il s'agit de quelque chose comme une faute morale collective dans le mode de vie d'une population, à laquelle je participe en tant qu'individu et qui résulte de la réalité politique » (p. 51) et « l'atmosphère d'asservissement est, de même, une faute collective » (p. 53). Jaspers connaît les limites du discours dans ce domaine : « Il me semble qu'en tant que philosophe j'en ai maintenant complètement perdu la notion. En fait le discours s'arrête » (p. 54).

18. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, 2000.

« Pardonne-nous nos offenses ! »

de l'acte accompli ». Ceux qui sont nés après les faits ne peuvent pas, d'après la commission théologique, hériter de la responsabilité subjective, car elle se dissout avec la mort de l'être humain : « La seule responsabilité susceptible de se prolonger dans l'histoire ne peut être que de type objectif à laquelle on peut librement adhérer ou se dérober » (81).

Certes il peut arriver que des personnes, du fait des cadres conceptuels de leur époque, n'aient eu aucunement conscience du caractère blâmable de leur action, et l'aient même peut-être interprétée comme exigée par l'Évangile. Mais, d'après l'avis de la Commission théologique, on peut également identifier des comportements qui doivent être considérés comme « mauvais en soi » et dont les conséquences peuvent être examinées librement par les descendants. C'est pourquoi il n'est nullement absurde de s'excuser pour des actions qui n'étaient aucunement répréhensibles dans la conscience de ceux qui les ont commises, et qui étaient même, d'une certaine manière, méritoires.

D'après la Commission théologique, des injustices objectivement vérifiables ont été commises dans le passé de l'Église. Ces injustices objectives peuvent être l'objet de la confession des fautes par le pape, en revanche elles ne peuvent relever de la conscience subjective des acteurs de l'époque.

Dans sa fonction de chef de l'Église catholique, le pape, avec sa confession des fautes du passé dans l'Église, a reconnu les actions coupables de membres de l'Église comme objectives. Il ne s'est pas distancié d'eux en les renvoyant à la conscience des acteurs de l'époque ou en cherchant à excuser leurs actes par des éléments étrangers à l'Église¹⁹. Au contraire, il a reconnu l'injustice objective comme une action coupable, du point de vue actuel, de la part de chrétiens baptisés. Et bien souvent ces fautes ont eu encore une fois des effets

19. De même, la déclaration de la commission vaticane à propos des relations religieuses avec le judaïsme : *Nous nous souvenons. Réflexion sur la Shoah* (1998) a été critiquée, parce qu'elle décrivait la Shoah comme « l'œuvre d'un régime néo-païen », dont l'antisémitisme s'enracinerait « en dehors du christianisme » (n° IV). En fait, non seulement le silence du pape Pie XII imité par une grande partie du clergé catholique, mais avant tout un antijudaïsme multiséculaire dans l'enseignement et l'annonce de l'Église auraient préparé le terrain à l'idéologie raciale national-socialiste. Voir la présentation différenciée de Hans Hermann HENRICH, *Reinigung des Gedächtnisses – ein kirchlicher Prozess der Schuldbearbeitung angesichts der Last einer langen Geschichte*, [Purification de la mémoire – un processus ecclésial de travail sur la faute à partir du poids d'une longue histoire] in : *Ibid., Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer, 2004, 69-81.

objectifs, qui pèsent durablement sur la vie des générations suivantes et dont les souvenirs historiques les ont constamment troublées.

Par là devient clair ce que veut dire le pape avec le concept tout à fait équivoque de « purification de la mémoire²⁰ ». Il ne s'agit pas d'un désaveu de l'histoire, mais de se placer lucidement et honnêtement face à elle. « Purifier la mémoire est la tentative, explique la Commission, d'éliminer de la conscience personnelle et collective toutes les formes de ressentiment et de violence laissées par l'héritage du passé ». Le but de la purification doit, « sur la base d'un nouveau et rigoureux jugement théologique de l'histoire » ouvrir « le chemin d'un renouvellement du comportement moral ».

Ces efforts ne sont pas une démarche unilatérale de l'Église, mais invitent au dialogue avec les victimes et leurs descendants – dans la mesure où ils sont encore en vie. Dans la disposition au dialogue de leurs représentants, l'Église se livre à ces êtres humains qui souffrent encore aujourd'hui des conséquences des torts passés. Actuellement, il s'agit certainement aussi des victimes d'abus sexuels. Par là, l'Église prend le risque que le dialogue et le pardon lui soient refusés – peut-être à cause des conséquences des dommages subis. En suivant le Christ, l'Église accomplit sa figure « kénotique » (*Philippiens 2,7*); elle se dépouille de toutes ses pratiques de puissance et se livre à ceux qui autrefois lui ont été livrés.

La « Solidarité » comme catégorie ecclésiologique fondamentale

La tension entre la sainteté intrinsèque de l'Église et sa peccabilité manifeste trouve des analogies dans l'expérience humaine. Déjà, dans la coopération quotidienne, l'acceptation fondamentale de l'autre, même dans sa faute, est indispensable. Cette acceptation fondamentale permet d'exposer toute faute, de la supporter et de la pardonner. Une société humaine se distingue par le fait que les hommes ne sont pas tout d'abord respectés et considérés à la mesure de leurs actes, mais sur la base d'un principe de bienveillance²¹.

20. L'introduction du concept de « purification de la mémoire » par le pape Jean-Paul II le 14 octobre 1994 dans sa lettre apostolique *Tertio Millenio Adveniente* pour préparer l'Année Sainte, 2000 (n° 33) suggérait des « auto-excuses » de la part de l'Église. Ce concept se retrouve dans des communiqués du pape, parmi lesquels la bulle d'indiction de l'Année Sainte, 2000, *Incarnationis Mysterium* du 29 novembre 1998.

21. Cette acceptation de principe doit cependant être revendiquée par une Église qui ne craint pas de reconnaître ses fautes devant Dieu et devant les hommes.

« Pardonne-nous nos offenses ! »

Là où l'acceptation par principe de l'autre est mise en pratique, on parle, dans le domaine politique et social, de « solidarité ». On trouve ce concept à plusieurs reprises dans le document de la Commission théologique. Il représente une clé herméneutique importante pour la compréhension de la confession des fautes et de la demande de pardon du pape, et du concept d'Église qui la sous-tend. En lien avec la question de la peccabilité de l'Église, la Commission théologique insiste sur le fait que l'Église « n'est pas pécheresse en tant que sujet du péché, mais parce qu'elle assume avec une solidarité maternelle le poids des fautes de ses fils » (67).

Ne retrouve-t-on pas ici la séparation entre une Église sainte et sa figure faillible²²? Si l'on suit l'usage linguistique normal, alors la « solidarité » ne décrit pas autre chose que « les liens réciproques de nombreux êtres humains, de manière à ce qu'ils soient dépendants les uns des autres, et qu'ils ne puissent atteindre leurs buts que grâce à leur collaboration²³ ». Dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, Jean-Paul II définit la « solidarité » comme la « volonté ferme et constante de se soucier du bien commun, c'est-à-dire du bien de tous et de chacun » (n° 38). En un sens emphatique, la solidarité signifie « prendre la défense de quelqu'un », répondre de quelqu'un, pour le meilleur et pour le pire. Dans ses ultimes conséquences, être solidaire avec quelqu'un, c'est le représenter²⁴.

Dans un contexte extra-théologique, le concept de « solidarité » rappelle aussi que le comportement humain ne revêt jamais un aspect purement individuel. Il fait tendre au contraire son être et sa vocation vers l'autre, qui peut de la même façon se conduire de façon solidaire avec lui. Dans l'attitude solidaire qui consiste à se porter garant de l'autre, l'agir humain désire le bien d'autrui. Un comportement solidaire est essentiel à l'homme. La vie de l'homme

22. Pour le théologien moral Eberhard SCHOCKENHOFF (Fribourg), la « thèse de la subjectivité de l'Église comme concept théologique de l'unité de son histoire » est essentielle pour la compréhension de l'Église par elle-même, et permet de répondre aux aspects obscurs de son histoire (lettre au *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 21 octobre 1999).

23. Anton RAUSCHER, Article « *Solidarität* », dans *Staatslexikon*, vol. 4, Fribourg-Bâle-Vienne, 1191.

24. Pour le concept de « représentation » voir Norbert HOFFMANN, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* [Expiation. Sur la théologie de la représentation], Einsiedeln, 1981 ; Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, [Représentation. Un concept clé de la vie chrétienne et de la théologie fondamentale] (collection Horizonte, NF, 29), Einsiedeln, 1991.

ne mène à rien quand il se détourne de l'autre et ne veut plus vivre que pour soi²⁵.

Si les hommes s'accomplissent en s'engageant les uns pour les autres, alors ce que fait l'Église correspond aussi à sa vocation, lorsqu'elle se sait solidaire avec le destin non seulement de tous les baptisés, mais de tous les hommes, et particulièrement avec des pauvres et des pécheurs. L'Église passerait à côté de son être propre, là où elle se présenterait comme une collection d'individus qui ne penseraient qu'à leur propre salut. Au contraire, les chrétiens savent que tous les hommes sont liés, eux qui, comme les autres, sont à la recherche du sens de leur vie. Par là, les chrétiens n'excluent fondamentalement personne de leur solidarité. Par la conscience qu'ils ont de leur propre faillibilité, ils se savent reliés à ceux qui sont devenus les victimes du péché et de la faute, comme aussi avec ceux qui ne sont pas capables de résister à la tentation du mal, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. Dans sa confession des fautes et sa demande de pardon, le pape s'est solidarisé avec les victimes de l'injustice et avec les coupables dans le passé de l'Église ; avec les victimes, dont il a perçu les souffrances et qui ont motivé sa confession et sa prière ; avec les coupables, dont il a reconnu les actes et leurs conséquences. C'est ce lien de solidarité universelle devant Dieu qui a suggéré le lieu liturgique de la reconnaissance des fautes et de la demande de pardon, durant la célébration eucharistique dominicale, au moment de la prière universelle. Dans le sacrement de pénitence, l'Église revendique le pouvoir de remettre les péchés. Au pécheur repent elle accorde le pardon miséricordieux de Dieu. Mais l'Église ne peut faire cela en ce qui concerne sa propre faute. L'Église ne peut pas s'absoudre elle-même. Sur ce point, avec sa demande de pardon, l'Église est confiée à la miséricorde de Dieu. C'est dans la confiance en ce Dieu que le pape Jean-Paul II, durant le premier dimanche de Carême de l'année 2000, a rendu mutuellement solidaires tous les membres de l'Église par leur baptême, et tous les hommes, affirmant par là que l'Église, au seuil du troisième millénaire, n'est pas indifférente à ses fautes passées. En même temps, avec la confession des

25. Pour cette relation voir Thomas PRÖPPER, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozial ethischer Verpflichtung*, [*Autonomie et Solidarité. Problèmes fondamentaux de l'engagement éthique et social*], dans Edmund Arens (Éditeur), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, [*Reconnaître l'autre. Une dimension théologique fondamentale de la communication interculturelle*], (Fs Helmut PEUKERT ; *Quaestiones disputatae* 156), Fribourg, 1995, 95-112.

« *Pardonne-nous nos offenses!* »

fautes et la demande de pardon, on prend en compte la vérité selon laquelle l'Église demeure, de par la grâce permanente de Dieu, le « sacrement universel de salut », pour qu'au vu de la faillibilité de tous ses membres et des « structures de péché », elle puisse rester, au cours de l'histoire, fidèle à sa mission.

(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak.

Titre original: «Vergib uns unsere Schuld!»

Schuldbekentnis und Vergebungsbitten Johannes Pauls II
im Heiligen Jahr 2000)

Dirk Ansorge, né en 1960, études de théologie catholique, de philosophie et de physique, à Bochum, Jérusalem, Strasbourg et Tübingen. Maître de Conférences à l'académie catholique de l'évêché d'Essen. Depuis 2011, professeur de dogmatique à l'université de philosophie et de théologie Saint Georges à Francfort-sur-le-Main.

Herbert SCHLÖGEL

L'Église sainte et pécheresse

Points de vue de morale théologique

Dans le Symbole des Apôtres, l'Église prie ainsi : « Je crois à la sainte Église et catholique », et dans le Credo de Constantinople, nous exprimons notre foi dans l'Église « une, sainte, catholique et apostolique ». Que l'attribut « saint » fasse partie des quatre caractéristiques de l'Église (*nota ecclesiae*), montre bien qu'il est considéré comme essentiel pour la définir, tout comme le contraire, son état de pécheresse. Depuis le changement de millénaire, deux événements ont alimenté de manière particulière la discussion sur ce que peut signifier « saint » et « pécheur » : la demande de pardon du pape Jean-Paul II en 2000 et les cas de maltraitances sexuelles et de violence corporelle de la part de prêtres et de clercs, rendus récemment publics. De plus, nombre d'ouvrages de dogmatique et d'ecclésiologie catholiques sont apparus ces dernières années dans les pays de langue allemande pour mettre en rapport le caractère à la fois saint et pécheur de l'Église qu'ils décrivent. C'est bien sûr à propos du caractère pécheur de l'Église que la qualification éthique joue un rôle important. Il en va autrement pour sa sainteté, pour laquelle la considération éthique reste au second plan, si tant est qu'elle soit thématifiée. Ces deux notions, cependant, ont une composante éthique, et l'on doit se demander quelles conséquences on doit en tirer du point de vue éthique et pratique. Quelle que soit la signification accordée à la manière dogmatique de considérer le sujet, son aspect éthique ne doit pas en être effacé pour autant.

L'Église sainte

La sainteté de l'Église est tout d'abord liée à celle de Dieu. On insiste, dans bien des passages de la Bible, sur la sainteté de Dieu. Lui seul est saint. On ne peut le voir – tel Moïse – qu'en se voilant la face (*Exode* 3,6). De ce Dieu, on ne doit se faire aucune image. Son nom est saint. Chez Isaïe, Dieu apparaît comme le trois fois Saint et fait trembler d'effroi le prophète (*Isaïe* 6,5). Mais Dieu laisse voir aussi l'autre face de sa sainteté : son amour et sa miséricorde (voir *Osée* 11,8) : « dans son amour, Lui le Saint est proche de l'homme et lui donne de participer à sa vie (*2 Pierre* 1,4) et à sa sainteté (*Hébreux* 12,10)¹. À cette grâce est lié le don qui rend les chrétiens « appelés à être saints » (*Romains* 1,7), eux à qui est donnée l'espérance de participer à la gloire définitive auprès de Dieu (*Colossiens* 1,12). « Le Dieu très saint donne à l'Église en tant que communion de croyants une sainteté ontique, et lui demande une sainteté éthique. Pour Dieu, dans la sainteté de l'Église, l'indicatif de la sainteté effective et l'impératif de l'action sainte sont liés.² » Ce n'est pas parce qu'elle agit saintement que l'Église est devenue sainte, mais c'est parce que Dieu l'a choisie, par pure grâce, comme peuple élu. En même temps, ce peuple est appelé à servir Dieu seul, comme l'exprime le premier verset du Décalogue. Cette relation très particulière à Dieu a des répercussions sur les diverses relations de l'homme à lui-même et aux autres. La deuxième table du Décalogue évoque la sexualité, la protection de la vie, la propriété, ainsi que la vérité et l'honnêteté. La justice consiste en ces exigences.

Dans le Nouveau Testament, le Christ Jésus est décrit comme le Saint de Dieu (*Marc* 1,24), sur lequel est descendu l'Esprit saint lors de son baptême au bord du Jourdain (*Marc* 1,10). Comme l'Église est fondée sur le Christ, sa pierre angulaire, elle est « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis » (*1 Pierre* 2,9). Les chrétiens sont appelés saints, parce que l'Esprit de Dieu habite en eux. En tant que peuple saint de Dieu, l'Église est aussi le temple de l'Esprit (*1 Corinthiens* 3,16). Elle est comprise dans les Épîtres de saint Paul comme corps du Christ. Par le baptême, chacun devient membre du corps du Christ. Le baptême donne aux croyants la rémission des péchés (*1 Corinthiens* 6,11). La communion des chrétiens

1. Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen Wirklichkeit Sendung*, Fribourg, 2011, p. 239.

2. Georg KRAUS, *Die Kirche Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geiste des zweiten vatikanischen Konzils*, Ratisbonne, 2012, p. 387.

dans le corps du Christ est rendue visible dans la communion du repas eucharistique, qui est à la fois communion entre eux et communion avec le Christ (*1 Corinthiens* 12, 27). La participation à la communauté sanctifie la communauté en tant que corps du Christ. Avoir part aux dons sacrés, les «sancta», relie la communauté des croyants à celle des saints, la *communio sanctorum*.» Par l'effet sanctifiant des saintes espèces, toutes les personnes qui y prennent part sont sanctifiées. Ainsi fait-on l'expérience dans un sens personnel de la communion des saints, de la *communio sanctorum*³.

Cette sainteté de l'Église qui demeure, les «portes de l'enfer» (*Matthieu* 16,18) elles-mêmes ne prévaudront pas contre elle. C'est pourquoi Walter Kasper parle de la «sainteté structurelle» de l'Église. «Elle suppose en effet que le Christ élevé aux cieux est lui-même celui qui donne les sacrements, dans l'Esprit Saint. La sainteté structurelle de l'Église signifie en dernier ressort l'indissolubilité du lien entre le Christ et celle-ci.⁴»

Comme nous venons de le mentionner, de ce don de la sainteté découle pour nous l'obligation de correspondre à cette sainteté dans notre comportement. «Soyez parfaits, comme votre Père du ciel est parfait» (*Matthieu* 5,48). Les chrétiens sont appelés à vivre «saints et irréprochables devant Dieu» (*Éphésiens* 1,4). Il est dit de nombreuses manières dans la Bible que tous sont appelés à la sainteté, mais on constate déjà dans les textes bibliques que l'appel pour tous à obéir aux commandements était lié à l'appel, pour quelques-uns, à y obéir d'une manière particulière. La relation de tension qui en a résulté a subsisté tout au long de l'histoire de l'Église. Même si on s'est régulièrement efforcé de mettre en avant l'appel à la sainteté de tous les chrétiens, elle est restée longtemps généralement limitée aux consacrés (évêques, prêtres, diacres, et religieux). Et c'est de leurs rangs que sortait, en commençant par les papes, la troupe des saints. Le concile Vatican II, partant du point de vue du sacerdoce commun de tous les baptisés, a parlé de l'appel de tout chrétien à la sainteté. «Tous les fidèles sont donc invités et tenus à chercher à atteindre la sainteté et la perfection propres à leur état» (*Lumen gentium* 42, désormais *LG*).

La lettre apostolique post-synodale, *Christifideles laici* (1989), à propos de la vocation et de l'envoi des laïcs dans l'Église et dans le

3. KRAUS, *op. cit.*, p. 391.

4. KASPER, *op. cit.*, p. 243.

monde, reprend cette idée, quand elle mentionne la vocation de tous à la sainteté et insiste sur ce point : « En effet, la sainteté vécue, tout en provenant de la participation à la vie de sainteté de l'Église, représente aussi par elle-même une première et fondamentale contribution à l'édification de l'Église en tant que "Communion des Saints" » (n° 17).

Mais au regard du développement post-conciliaire, puis actuel, une certaine ambivalence est visible. D'un côté, une succession de mouvements spirituels, nés pour certains dès avant le Concile, se sont sentis confortés dans leurs préoccupations et leur engagement par les déclarations ecclésiologiques du Concile. De plus, dans beaucoup de lieux d'Église, on a encouragé les laïcs à s'engager et à prendre la parole. Sans leur coopération active dans tous les domaines, l'Église ne serait même plus pensable. Il ne s'agit pas ici de considérer l'équilibre toujours à redéfinir et à fonder théologiquement entre laïcs et clercs, mais de voir si la sainteté devient ce à quoi l'on doit aspirer, et si à partir du don de l'appel à la sainteté, la conscience de devoir aspirer à la sainteté prend de plus en plus d'importance dans notre propre vie. Même si cela doit être approuvé sans réserve par la théologie, en considérant aussi les déclarations du magistère, la pratique en matière de béatification et de canonisation, mais sûrement de manière involontaire, ne confirme pas cette largeur de vue.

Car les procès de canonisation doivent justement faire ressortir ce qui est extraordinaire dans la vie des personnes concernées (l'héroïcité des vertus), et souligner la puissance de leur action (témoignage d'un miracle). Cela « met à part », en quelque sorte, ceux qui sont concernés, dans le sens où le chrétien ordinaire se sent plutôt moins appelé à conformer sa vie et son comportement à ces personnes-là. Quelquefois, les saints se font plus proches : on peut les appeler à intercéder pour nous dans notre misère et nos soucis quotidiens. Il n'est donc pas étonnant qu'en premier lieu, des papes, puis surtout des prêtres et des religieux, soient élevés à l'« honneur des autels », car derrière eux se tiennent quantité de groupes appropriés – allant d'une multitude de catholiques pour les papes, jusqu'aux diocèses et communautés religieuses – qui soutiennent leur cause respective. Il est tout aussi normal que croisse le nombre des bienheureux et des saints, puisqu'ils reflètent dans leurs canonisations communes, la croissance de la dimension mondiale et universelle de l'Église.

Un autre point de vue aussi met en relief cette ambivalence. Un certain nombre de ceux qui ont été béatifiés ces dernières années ont dû se décider à lutter contre le régime nazi sans le soutien de

l'Église, voire contre elle. Lorsque Nikolaus Groß, journaliste, syndicaliste, et rédacteur en chef du « Ketteler-Wacht », le journal du KAB (syndicat des travailleurs catholiques) fut béatifié le 7 octobre 2001, le quotidien « Die Welt » écrivait en avant-première de cet événement : « C'est un grand jour pour la famille et les amis de Nikolaus Groß. Un grand moment pour l'Église locale. Mais aussi un jour où se pose à nouveau de manière aiguë la question de la culpabilité et de la lâcheté des évêques catholiques durant la période nazie. Concrètement : comment s'est comportée l'Église vis-à-vis de la résistance politique de chrétiens sous la terreur brune ?⁵ » Nikolaus Groß, époux d'Élisabeth Groß, père de sept enfants, ne cachait pas son refus du national-socialisme. Il participait entre autres au mouvement de résistance contre Hitler, et fut emprisonné après l'attentat du 20 juillet 1944. Le 15 janvier 1945, il fut condamné à mort par le tribunal du peuple dirigé par Roland Freisler, et pendu le 23 janvier à Berlin-Plötzensee⁶. L'article du journal cite son fils Alexander, qui fait remarquer que la conscience politique aiguë de son père s'est formée « sans l'aide des évêques, et finalement en dehors de l'Église hiérarchique ». « Le professeur Repgen (président de la commission pour l'histoire contemporaine) confirme aussi que l'engagement en conscience souvent difficile de certains catholiques pour la résistance a été pris contre les intérêts et les directives de l'épiscopat⁷. » Marianne Reichartz, fille d'Élisabeth et de Nikolaus Groß, a expliqué dans une conférence donnée le 14 mars 2010, que sa mère avait toujours soutenu son mari dans sa décision d'exprimer clairement son opposition au national-socialisme. Elle a tenté en vain d'obtenir du nonce apostolique de Berlin un recours en grâce pour son mari après sa condamnation à mort⁸.

On retrouve des aspects parallèles dans l'histoire de Franz Jägerstätter, exécuté le 9 août 1943. Originaire de Saint Radegund en Autriche du sud, marié à Franziska Jägerstätter et père de trois

5. Voir l'article de Gernot FACIUS paru dans « Die Welt », le 30.08.2001 à propos de la vie de Nikolaus Groß : *Allein gelassen, hingerichtet, seliggesprochen*.

6. *Idem*.

7. FACIUS : *allein gelassen, ... op. cit.*

8. Hans-Ulrich WIESE, *Nikolaus Groß und Saint Agnes in* <http://gemeinden.erzbistum-koeln>, trouvé le 13.08.2013. Le fait le plus honteux pour la République Fédérale Allemande est que Madame Groß, veuve et mère de 7 enfants dut lutter pendant des années pour faire valoir ses droits à une pension, tandis que la veuve de Roland Freisler recevait une pension correspondant aux fonctions exercées par son mari.

enfants, il refusa de faire son service militaire pour des raisons de conscience, parce qu'il considérait l'idéologie national-socialiste incompatible avec la foi chrétienne. Lui aussi a trouvé un soutien auprès de sa femme, mais pas auprès de son évêque. « En tant que père de famille, il n'est pas à même de juger du caractère juste ou injuste de cette guerre. C'est l'affaire des autorités séculières », aurait dit l'évêque de Linz Joseph Fliesser⁹. Celui-ci refusa juste après la guerre, quelle que soit la valeur de sa personne, de faire paraître quoi que ce soit sur l'action de Jägerstätter dans le journal diocésain de Linz. Après la guerre, la femme de Jägerstätter et ses trois filles eurent à souffrir des humiliations de toutes sortes, jusqu'à ce qu'un regard plus positif porté sur le comportement de Franz Jägerstätter finisse par s'imposer¹⁰. Il est important de mettre ce point en valeur, parce qu'il montre bien que la population en général, donc aussi les chrétiens dans les églises, ne comprenaient pas que l'on puisse refuser de faire son service militaire. Ce n'était pas seulement un sujet concernant le magistère. Au témoignage des objecteurs de conscience était liée la question de savoir comment évaluer du point de vue éthique le comportement de ceux qui avaient fait leur service militaire.

Pour ne pas passer sous silence dans ce contexte un point de vue qui montre quelle lutte ont menée les autorités ecclésiastiques pour trouver une réaction appropriée au national-socialisme, rappelons le comportement des évêques hollandais, qui a eu une incidence directe sur la vie d'Édith Stein, elle-même martyre sous la domination nazie. Convertie du judaïsme au catholicisme et devenue plus tard carmélite, elle avait fui le carmel de Cologne pour gagner Echt en Hollande. Les Allemands envahirent la Hollande en 1940. Le 26 juillet 1942, les évêques hollandais firent paraître une lettre pastorale dans laquelle ils protestaient contre la persécution des Juifs. Quelques jours plus tard, suite à cette déclaration, Édith Stein fut arrêtée avec sa sœur Rose par des officiers SS, et gazée le 9 août 1942. Le pape Jean-Paul II a canonisé sœur Bénédicte de la Croix (Édith Stein) le 11 octobre 1998 et lui a donné en 1999 le titre de patronne de l'Europe.

9. Cité d'après: 70. *Todestag Franz Jägerstätters: vom geächteten zum Seligen*, in: Kathweb.at – katholische Pressagentur Österreich du 9 août 2013.

10. Voir sur le sujet: Johann BERGSMANN, *Zwischen Ablehnung und Hochschätzung. Zur Rezeptiongeschichte Franz Jägerstätters*, in Alfons RIEDEL – Josef SCHWABENEDER, *Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen*, Thaur, 1997.

La question de la culpabilité — c'est ce que montre le comportement des autorités ecclésiastiques envers les martyrs du national-socialisme en Allemagne — est complexe et elle se rappelle à notre conscience à cause de ceux-là même qui, par le témoignage de leur vie, donnent à l'Église une valeur d'exemple.

L'Église pécheresse

Que le péché fasse partie de la vie de l'Église et que celle-ci ne soit pas constituée que de « purs » est une évidence. La conscience de ce péché est maintenue vivante au cours de l'Eucharistie. Elle prie avant le baiser de paix : « Ne regarde pas nos péchés, mais la foi de Ton Église ! » Depuis Vatican II au plus tard, qui dit que l'Église est « sainte, mais est toujours appelée à se purifier » (*sancta simul et semper purificanda*) (LG 8), le thème reste à l'ordre du jour en théologie. C'est cependant toujours une gageure d'exprimer le caractère pécheur de l'Église sans nier sa « sainteté structurelle » (Walter Kasper). Mais il ne faut pas mettre ici de côté cette tension fondamentale : la sainteté de l'Église est un don de Dieu, tandis que son caractère pécheur résulte du mauvais comportement des hommes vis-à-vis de ce don de Dieu, et possède donc d'abord une pertinence éthique. La relation de la sainteté et du péché dans l'Église n'est pas une relation symétrique, mais bien plutôt asymétrique. Les deux ne se situent pas sur le même plan. « Parler de l'Église à la fois sainte et pécheresse ne prétend pas exprimer l'intrication paradoxale d'un péché visible et d'une grâce invisible, mais faire le lien entre les déclarations descriptives et normatives à son sujet. Sainteté et péché ne sont pas des vérités de foi ou des qualités intrinsèques semblables pour l'Église. Le péché est quelque chose qui *arrive* à l'Église, qui atteint son être, mais qui lui est aussi contraire¹¹. » À partir de là, il est convenable de parler de « l'Église pécheresse ». Parler ainsi fait prendre conscience de ce que sa sainteté n'apparaît que dans ses membres pécheurs. Dans le même temps, ce discours montre bien que « la sainteté de l'Église ne consiste toujours que dans le pardon qu'elle reçoit¹². »

11. Johanna RAHNER, *Heiligkeit der Kirche*, in : Wolfgang BEINERT – Bertram STUBENRAUCH *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg in Brsgau, 2012, pp. 319-321.

12. Wolfgang Beinert parle de l'apparition d'une manière de sentir, « que l'on classe actuellement dans la catégorie de « l'état de péché culturel ».

Le dialogue œcuménique entre catholiques et protestants, à l'arrière-fond duquel se trouve aussi la question du *simul justus et peccator* (*juste et pécheresse à la fois*), a trouvé un accord sur de nombreux points, mais pas encore de véritable unanimité sur la manière de comprendre l'Église à la fois sainte et pécheresse. Les protestants restent réticents sur la question de l'indéfectibilité de l'Église, c'est-à-dire « l'indissolubilité de la relation entre le Christ et l'Église » (Walter Kasper). Ulrich Kühn, dogmaticien évangélique, remarque à ce sujet : « Bien sûr, la vérité a été promise à l'Église (*Jean 16,13*), mais celle-ci doit constamment s'efforcer de rester dans la vérité, de lui rester fidèle et de prier à cette intention. Et il n'existe aucune instance (en tous cas aucune instance fondée en droit) qui soit fondamentalement à l'abri de l'erreur (considérée comme une forme de péché)¹³. » Mais nous avons la commune conviction que reconnaître la sainteté de l'Église ne doit pas entrer en contradiction avec l'exigence d'un effort constant de renouvellement et de pénitence¹⁴.

Comme on l'a mentionné plus haut, la question du péché de l'Église a surtout été évoquée, à côté de la demande de pardon de Jean-Paul II, à cause des problèmes d'abus sexuels et de violences qui ont ébranlé l'Église. Ces scandales ont pour conséquence logique que la discussion autour du développement de la morale sexuelle au sein de la théologie morale s'en trouve renforcée. Parfois on traite aussi de la question de la faute et du pardon dans le scandale des abus et maltraitances¹⁵.

Il ne faudrait pas ignorer cependant qu'existe dans ce cas un certain parallélisme avec la compréhension de la sainteté et son ambivalence. Aussi déstabilisant que soit le scandale des abus et de la maltraitance, et critiquable d'un point de vue contemporain la façon dont on le traitait dans le passé, il ne représente cependant qu'une exception. De tous les prêtres et les consacrés, seul un très petit nombre est concerné – ce qui n'excuse en rien les choses. Il en est de même chez les laïcs actifs dans les structures ecclésiastiques. On peut même en conclure *a contrario* la chose suivante : si ces

13. Ulrich KÜHN, *Trakt IX: Ekklesiologie – volume II Evangelische Entfaltung*, in BEINERT, *op. cit.*

14. Dorothea SATTIER, *Kirche(n)*, Paderborn, 2013, p. 47.

15. Voir les contributions de Stephan GOERTZ et Walter SCHAUPP dans Konrad HILFERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg in Brisgau, 2011.

maltraitements et abus inacceptables sont le signe distinctif du caractère pécheur de l'Église, ceux qui en portent la responsabilité sont avant tout ceux qui les ont commises, et peut-être aussi ceux qui n'ont pas fait le nécessaire pour demander des comptes aux coupables et écouter les victimes ou leur rendre justice. Mais dans cette affaire, la plupart des chrétiens ne sont pas concernés. Ils se sentent tout aussi peu responsables du caractère pécheur de l'Église que partie prenante de l'expérience existentielle ou du défi de « la vocation à la sainteté ». Cela vaut aussi pour les péchés du passé que l'on ne cesse encore de reprocher à l'Église (comme l'Inquisition...) et qui ont été portés à leur connaissance par la demande de pardon de Jean-Paul II.

Il ne s'agit pas ici d'exprimer des reproches ou de regretter certaines situations, mais bien plutôt d'essayer de faire un état des lieux objectif de la situation, pour en tirer prudemment quelques conséquences. Du point de vue de la théologie morale, il faut envisager la compréhension de ce qu'est le péché et son corollaire la réconciliation et le pardon. En ce qui concerne les péchés, tels qu'on les nomme dans le contexte du péché de l'Église, leur caractère objectif occupe le premier plan, d'autant plus qu'il s'agit ici de méfaits particulièrement graves et constatables en toute objectivité. On perçoit moins l'autre aspect du péché comme événement personnel, aspect qui exprime celui-ci dans toutes les relations qu'il a avec Dieu, le prochain et soi-même.

Pour accepter la réalité du péché, il est important de se savoir soutenu par un Dieu toujours prêt à nous pardonner. Sa sainteté se montre dans sa miséricorde, et « la sainteté de l'Église ne consiste que dans le pardon donné » (Otto Hermann Pesch). Sans cet *a priori* positif, il serait impossible de reconnaître notre péché comme réalité existentielle.

« Seule la conviction conçue dans la foi que l'on trouvera le pardon auprès de Dieu permet au pécheur l'aveu de sa faute ; sans la perspective d'être pardonné, la perception de sa faute dans toute sa gravité lui resterait fermée¹⁶. » Le péché consiste justement dans le fait que l'homme s'empêche de vivre dans toute sa richesse sa relation à Dieu et aux autres hommes. Le péché ne consiste donc pas d'abord dans la transgression d'une norme ou d'un commandement, mais dans une forme de refus plus ou moins affirmé d'entrer

16. Par exemple chez Martin LINTNER : *Wenn die Kirche um Vergebung bittet. Theologisch-ethische Fokussierungen im Umgang mit dem Missbrauchsskandal*, in : *Heilige Kirche – Sündige Kirche*, Brixener Theologisches Jahrbuch 1 (2010), 81-91.

vraiment en relation avec Dieu et le prochain. Dans cette perspective, on peut parler du péché comme « résistance à une relation personnelle à Dieu ou à son prochain, ou refus de l'amour dû à Dieu et au prochain (correspondant au degré d'égoïsme de la personne) ».

Depuis les années 1980, le concept de « structures de péché », provenant de la théologie de la libération, s'est établi dans le vocabulaire des enseignants en théologie. Parmi ces « structures de péché », ayant toujours pour origine un péché individuel, Jean-Paul II énumère dans l'encyclique *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), l'égoïsme, la vue à court terme, liée à de fausses appréciations politiques, une décision économique non réfléchie, la soif du profit et le désir de puissance (*SRS*, 36 / 37)¹⁷. On peut facilement constater que cette encyclique vise tout d'abord la sphère politique, et ne dévoile pas une quelconque structure de péché de l'Église. Mais on s'aperçoit cependant que les « structures de péché » ne se limitent pas seulement à la sphère mondaine et à ses effets sur les comportements des individus. On se demande de plus en plus quelle influence peuvent avoir certaines structures de l'Église elle-même sur le comportement, et le mauvais comportement, le péché de ses membres. Le péché est aussi conditionné par des circonstances, un cadre social et ecclésial. Si « la sainteté de l'Église ne consiste que dans le fait d'être pardonnée », alors la relation à son péché est thématifiée de la même manière. « Sur le chemin du pardon divin des péchés, l'animosité entre Dieu et les hommes est surmontée et la réconciliation est créée. Mais l'homme ne reste pas passif dans ce processus, même si Dieu n'agit envers lui que par seule grâce, et pas en raison d'un quelconque service rendu¹⁸. »

En plus des multiples formes de pardon donné, à commencer par l'aveu des fautes et la demande de pardon dans la célébration eucharistique, la forme sacramentelle de la libération des péchés reste comme toujours centrale dans le sacrement de réconciliation. C'est justement dans l'administration de ce sacrement, que l'Église n'a pas tiré de soi, mais a reçu dans sa forme originelle comme don de Dieu, que s'exprime sa sainteté. C'est ce sacrement qui l'aide à surmonter son caractère pécheur. Les raisons qui rendent difficile à plus d'un catholique de réaliser le sens de ce sacrement pour eux-mêmes, ne peuvent être toutes expliquées dans ce texte.

17. Eberhard SCHOKKENHOFF, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Fribourg-en-Brigau, 2012, p. 102.

18. Michael SIEVERNICH, *Sünde / soziale Sünde. Individualethik*, in : Peter EICHER, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 4, Munich, 2005, p. 205.

Mais on doit évoquer ici un problème qui concerne un nombre toujours croissant de personnes, je veux dire l'impossibilité de fait pour les divorcés remariés de recevoir le sacrement du pardon et, par voie de conséquence, de pouvoir communier. La lutte pour savoir comment, d'un côté, considérer le mariage comme indissoluble et, de l'autre, permettre l'accès aux sacrements à ceux qui vivent une nouvelle relation pour des raisons très diverses, est perceptible depuis plus de quarante ans dans notre sphère linguistique. Le synode général des diocèses de la République fédérale allemande (1971-1975), dont les documents ont été réédités en 2012, a donné les arguments pour et contre un accès des divorcés remariés aux sacrements dans sa « résolution sur le mariage et la famille ». Il a prié le pape « de proposer une solution satisfaisante du point de vue de la pastorale¹⁹. »

La discussion n'a pas cessé depuis, même au niveau international²⁰, et a été encore ravivée ces dernières années²¹. Le témoignage sur la sainteté de l'Église, qui vit du pardon de Dieu, souffre, lorsque la possibilité du pardon n'est pas, ou « ne peut pas être » accordée à un groupe de chrétiens²², comme l'expriment ceux qui soutiennent cette manière de voir. Tous ceux qui s'expriment ici savent qu'il ne peut y avoir de solution simple pour toutes les situations. Dans son livre « *Miséricorde* », Walter Kasper, au chapitre « *Miséricorde dans le droit canonique ?* », a énuméré un certain nombre de points qui – sans qu'il l'expose de manière explicite à cet endroit – pourraient être examinés pour la question des divorcés remariés. Cela vaut pour le principe d'*oikonomia*, issu de la tradition orthodoxe, qui dit que le cas particulier doit être examiné à l'intérieur du plan de salut voulu par Dieu. Du côté catholique, cela vaut pour l'*epikeia* (équité), qui part du principe qu'aucune règle juridique ne peut envisager toutes les situations de manière satisfaisante. Thomas d'Aquin a caractérisé la *misericordia* (miséricorde), et à partir de là l'application de principes généraux à des cas particuliers, comme la tâche de la vertu

19. D'autres formes concrètes de péché sont nommées aussi aujourd'hui : la discrimination vis-à-vis de certains groupes de populations, des systèmes de rémunération indignes, des relations commerciales asymétriques, la corruption, le trafic des armes... Konrad HILPERT, *op. cit.*

20. *Vergebung und Versöhnung im Licht des christlichen Glaubens- (un entretien avec le cardinal Karl Lehmann)*, in « *Ohne Vergebung gibt es keinen Frieden* » Journées mondiales de la paix, Bonn, 2002, pp. 10-18.

21. *Beschluß: Ehe und Familie*, in « *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland* ».

22. *Gemeinsames Hirten Schreiben der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz zur Pastoral mit geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen* (1993).

L'Église sainte et pécheresse

de « prudence »²³. Il est sûr que la conscience joue ici aussi un rôle central.

La sainteté de l'Église, qui lui est donnée par Dieu, est intimement liée à son péché. Dans le sens donné à l'œuvre de salut opérée par Dieu en Jésus Christ, les deux sont inséparablement liés, comme le chante l'« *Exultet* » de la nuit de Pâques : la bienheureuse faute a trouvé son sauveur. « Le discours liturgique paradoxal de la *felix culpa* dans l'*Exultet* est une preuve de l'inébranlable foi chrétienne dans le pardon et la justice, surpassant tout ce qu'on peut imaginer²⁴. »

*(Traduit de l'allemand par Françoise Brague.
Titre original : Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche.
Moraltheologische Perspektiven)*

Herbert Schlögel, né en 1949, professeur de théologie morale à l'Université de Ratisbonne est membre du comité de rédaction de l'édition germanophone de *Communio*.

23. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Fribourg-en-Brisgau, 2011.

24. Gerhard Ludwig MÜLLER (archevêque), *Zeugnis für die Macht der Gnade. Barmherzigkeit dispensiert nicht von den Geboten: Zur Unauflöslichkeit der Ehe und der Debatte um die zivil Wiederverheirateten und die Sakramente*, in : « Die Tagespost » vom 15, Juni 2013, 6-8.

Notre ami Jean Bastaire est décédé le samedi 24 août 2013.

Il a été inhumé au cimetière de Chateauneuf-en-Thymerais,
en Eure-et-Loir, où repose sa femme Hélène,
décédée en 1992.

Né en 1927 à Chamalières, Jean Bastaire connut
une grande activité d'écrivain et de journaliste.
De 1952 à 1981 il collabora à la revue *Esprit* et consacra
des travaux critiques à la poésie chrétienne de l'âge baroque
et surtout à l'œuvre de Charles Péguy,
à laquelle il consacra une dizaine d'ouvrages.

On trouvera sur le site de la Procure un bel hommage
de Patrick Kechichian :

<http://www.blog-laprocurer.com/tag/jean-bastaire/>

Ami du P. Henri de Lubac, Jean Bastaire a donné
plusieurs articles à *Communio*, à partir de 1988
et rejoint sa rédaction en 1995.

Emmanuel BOHLER

Les titres christologiques dans les 7 antiennes « O » de l'avent

« Qui est Jésus ? »

C'est cette question fondamentale qu'a posée le pape émérite Benoît XVI, lorsque le 21 novembre 2012, il signa son dernier ouvrage consacré à Jésus de Nazareth, selon les Évangiles de l'enfance des évangélistes Luc et Mathieu.

La christologie, par sa réflexion, s'efforce à travers l'histoire de répondre à cette question, et le dernier ouvrage d'Alberto Espezal¹ en propose une fascinante synthèse. Lorsqu'il conclut son chapitre sur le Royaume, l'auteur argentin propose un excursus intitulé: «*Préexistence et titres de Jésus-Christ*²». À la suite de la pensée juive de la période hellénistique, et avec la personnification progressive de la Sagesse, il montre comment les titres christologiques que l'on retrouve ensuite dans les écrits pauliniens, y ont leur racine et leur préexistence. Derrière la personnification de la Sagesse se «*cache*» Jésus-Christ lui-même, et cette anticipation fonde les titres que l'on pourra conférer à Jésus.

À cette remarque d'ordre scripturaire, il convient d'ajouter une remarque liturgique provenant du monde juif. Mgr Sarnelli évoque l'existence de 18 antiennes³ qui furent introduites lors du retour de l'exil à Babylone, et que les juifs pieux récitaient chaque jour. Ces 18 antiennes primitives sont en rapport direct avec l'Histoire Sainte. Elles commençaient par l'exclamation

1. Alberto ESPEZAL, *Le Christ et sa mission*, collection «Communio», Parole et silence, 2012.

2. Alberto ESPEZAL, *op. cit.*, pp. 71-78.

3. SARNELLI, *Correspondance de Rome, les Antiennes de Noël*, vol. 1, Rome, 1848, p. 50.

«O» et conféraient un titre permettant de faire mémoire de l'action de Dieu en faveur de son peuple.

Il se trouve que la liturgie chrétienne semble avoir conservé ce procédé judaïque, mais également l'héritage de la pensée juive helléniste, consistant à faire «préexister» les titres avant l'énonciation même du Nom de Jésus. C'est ce que nous trouvons dans la liturgie de la «*Semaine Préparatoire à Noël*», et en particulier les sept antiennes que l'on chante au moment du Magnificat, à Vêpres. En s'enracinant sur des citations assez précises, issues soit des grandes prophéties vétérotestamentaires, soit des livres sapientiaux, on y dévoile les «*titres*» de Jésus-Christ, sans nommer une seule fois son nom. Il faudra attendre le jour de Noël pour le voir apparaître.

Ces titres ont un double intérêt : donner sens à la naissance historique de Jésus de Nazareth, mais aussi donner sens à la mission eschatologique de Jésus le Christ. Les antiennes semblent nous aider à reconnaître, à travers l'humanité de celui qui va naître, le Fils de Dieu et sa mission selon la volonté du Père. L'étude que nous allons entreprendre, à partir d'une double analyse littéraire et musicale, tentera de montrer que ces antiennes semblent avoir pour objectif la présentation synthétique des mystères du salut, dévoilant par anticipation une perspective eschatologique de la naissance de Jésus-Christ.

Attardons-nous à une brève approche historique de ces antiennes

Il est assez évident que ce corpus unifié de sept antiennes fait partie des traditions musicales et liturgiques les plus vénérables, de par les traces que nous pouvons en avoir.

Il est fait mention explicite d'un cycle d'antiennes lors du cinquième concile de Tolède en 636. Ce dernier a été jusqu'à exiger le chant de ces antiennes pendant l'octave de l'Annonciation, qui à cette époque était célébrée huit jours avant Noël⁴. C'est de ce rythme hebdomadaire que proviendrait le septénaire d'antiennes. Ce cycle d'invocations semblerait donc dater du VI-VII^e siècle et on les attribue volontiers au pape saint Grégoire le Grand (540-604). Si l'attribution à saint Grégoire le Grand est contestable, on est sûr qu'elles ont trouvé naissance dans la proximité de la tradition romaine. Vers le VIII^e siècle, elles auraient été introduites à Milan, puis vers la Gaule, suivant ainsi les évolutions de l'histoire du chant grégorien. Vers 830, on en trouve une description dans un chapitre de l'ouvrage *De Ordine Antiphonari* d'Amalaire de Metz. C'est à partir du XI^e siècle qu'on les mentionne comme devant se chanter au moment du Magnificat, au détriment d'une pratique qui les faisait chanter au moment de laudes, lors

4. Eugène DECORDE, *Dictionnaire du culte catholique*, Neufchâtel, 1859.

— Les titres christologiques dans les 7 antiennes «O» de l'avent

du Benedictus⁵. Ce cycle ne semble complètement répandu qu'à partir des XII^e et XIII^e siècles. Après cela, le nombre d'antiennes n'est pas très stable, il peut varier de quelques antiennes en plus des sept. De ses recherches, le théologien Jean Grancolas (1660-1732) évoque comment, à partir d'un manuscrit de Monza, des écrits de Guillaume Durand et d'Honoré d'Autun, il y aurait des légères variantes quant au nombre, et aux dates d'exécutions suivant les lieux⁶. C'est la réforme liturgique du concile de Trente, qui fixa définitivement le nombre, le texte, les dates et le moment d'exécution des antiennes.

Nous pouvons tirer quelques conclusions de cette brève évocation historique. D'une part que la tradition d'un «cycle d'antiennes» est attestée comme authentique dès l'origine de sa création. Qui dit «cycle» suggère par conséquent une volonté rédactionnelle d'ensemble, cohérente, progressive. Peut-on aller jusqu'à dire logique? En effet, il ne s'agit pas d'une compilation d'antiennes disparates, provenant de sources différentes. D'autre part, ce cycle est également attesté dans une visée hebdomadaire conduisant à la fête de Noël. Malgré les légères variantes, le nombre de sept antiennes semble être le plus probable, et celles retenues par le concile de Trente témoignent de la souche la plus ancienne. Enfin, si chaque antienne va présenter un titre christologique, la logique de la cohérence rédactionnelle de ce cycle culmine par «l'acrostiche en miroir» que forment les premières lettres de chaque titre.

Acrostiche en miroir, et organisation liturgique

Les sept antiennes se chantent donc au moment de l'office des vêpres, encadrant le cantique évangélique du Magnificat. Elles commencent le 17 décembre et vont jusqu'au 23 décembre. Le 24 décembre étant un jour transitoire puisque dès le soir commence la solennité de la Nativité.

Elles proposent l'**acrostiche latin** «**ERO CRAS**» qui peut se traduire par «*Je serai demain*». L'exercice de la traduction suggère un mystère quant à l'utilisation ou non de l'adverbe «*là*». Ce mystère donne alors une double signification possible. Soit on évoque la venue de la présence humaine et physique de Jésus de Nazareth, soit l'idée de l'engendrement éternel du Fils dans sa relation au Père. Il se trouve que cette double thématique sera entendue dans la liturgie du 24 décembre lors de l'office des Laudes (Antienne invitatoire pour commencer l'office: «*Aujourd'hui le Seigneur va venir, demain vous verrez sa gloire*»), mais également lors de l'introït de la messe de la Nuit (Citation légèrement réécrite du psaume 2, verset 7

5. Jacques-Marie GUILMARD osb, *Nécessité et limites du recours aux mélodies pour établir l'histoire de la création du chant grégorien*, In *Ecclesia orans* 94/95.

6. Jean GRANCOLAS, *Traité de la messe et de l'office divin*, Paris, 1713; *Commentaire historique sur le bréviaire romain*, Paris, 1700.

«*Le seigneur m'a dit tu es mon fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré*», interprété comme l'engendrement éternel du Fils).

L'acrostiche est en miroir, car les titres apparaissent en sens inverse de celui de la lecture. Voici les 7 titres christologiques dans l'ordre du 17 au 23 décembre : Sapiaientia, Adonai, Radix, Clavis, Oriens, Rex, Emmanuel.

Intertextualité scripturaire dans la composition littéraire des antiennes

La logique rédactionnelle du ou des auteurs inconnus, composant cet acrostiche en miroir, va jusqu'à nous proposer une fascinante synthèse des grands récits bibliques, permettant de donner du relief à la compréhension des sept titres que l'on confère à Jésus

Il convient d'abord de comprendre sommairement la structure narrative, en synergie avec la structure musicale des antiennes. Ce cycle est structuré par une forme tripartite récurrente. Tout d'abord une partie commençant par le vocable «O» suivi du titre christologique. Une deuxième partie va déployer, commenter le titre conféré. Enfin la troisième partie est toujours un appel qui commence par le verbe «*veni*» (viens). L'appel est systématiquement en lien avec la deuxième partie.

D'après les catégories d'analyse de l'édition critique de l'antiphonaire par l'abbaye de Solesmes⁷, on peut se rendre compte que la structure musicale est complètement calquée sur la structure narrative. La mélodie de chaque antienne forme une «*période*» que l'on peut nettement diviser en trois «*incises*». Chaque «*incise*» correspondant à chacune des trois parties narratives. Les deux premières incises formant un «*membre*» de la période, correspondant au «*protasus*». La dernière incise formant le deuxième «*membre*» correspondant à «*l'apodosis*». Le «*protasus*» permet de souligner la structure narrative de l'annonce du titre christologique et de son déploiement littéraire. «*L'apodosis*» permettant alors de souligner l'appel.

La grammaire musicale épousant parfaitement la grammaire littéraire, nous sommes en présence d'un chef-d'œuvre du genre.

En nous appuyant sur un article⁸ du père jésuite Maurice Gilbert nous allons approfondir chacune des antiennes. (Les traductions seront libres par rapport au texte latin⁹).

7. Abbaye de Solesmes, *Antiphonale monasticum*, Desclée, Tournai 1934, rééd. La Froidfontaine, 1995, p. 19.

8. Maurice GILBERT s.j., *Les antiennes majeures de l'avent*, Quaderno n° 3802 du 15 novembre 2008, Civ. Catt. IV, 319-424.

9. Abbaye de Solesmes, *Antiphonale monasticum*, Desclée, Tournai 1934, rééd. La Froidfontaine, 1995, pp. 208-211.

– *Les titres christologiques dans les 7 antiennes « O » de l'aveug*

Pour le 17 décembre : « *Ô Sagesse, sortie de la bouche du Très-Haut, qui enveloppez toutes choses d'un pôle à l'autre et les disposez avec force et douceur, venez nous enseigner le chemin de la prudence*¹⁰ ». C'est un mixte de trois citations provenant du Livre de l'Ecclésiastique (*Ecclésiastique* 24,3), de la Sagesse (*Sagesse* 8,1), des Proverbes (*Proverbes* 9,6). L'allusion métaphorique de la Sagesse nous place dans l'enracinement du judaïsme helléniste et présente la figure de Jésus-Christ sous trois aspects. Celui qui est présenté comme la *Sagesse*, est « créateur » avec le Père (on se prépare à confesser qu'il est Fils de Dieu). Ensuite il est celui qui va « enseigner », et va révéler ce qui était caché. Enfin, dans son enseignement pendant la tentation, il rappelle que la Parole qui sort de la bouche de Dieu est « nourriture ». Si Jésus est la *Sagesse* sortie de la bouche du Très-Haut, alors on se place dans une perspective eucharistique. Celui qui va naître sera le « Verbe fait chair », nourriture pour le croyant.

Pour le 18 décembre : « *Ô Adonaï, guide du peuple d'Israël, qui êtes apparu à Moïse dans le feu du buisson ardent, et lui avez donné vos commandements sur le mont Sinaï, armez votre bras, et venez nous sauver*¹¹ ». Il s'agit d'une compilation de quatre extraits de Livre de l'Exode : *Exode* 6,2 ; *Exode* 3,2 ; *Exode* 20 ; *Exode* 15,12-13. Chez les Pères de l'Église, il est fréquent de voir cet épisode interprété comme une manifestation trinitaire. Dans le Feu (anticipation de la Pentecôte et du don de l'Esprit) Moïse entend la voix de Dieu. Mais cette Voix est comprise comme celle du Père et du Fils. Cette antienne prépare la reconnaissance à travers l'humanité de Jésus-Christ, de la voix éternelle du Père qui donne le Salut.

Pour le 19 décembre : « *Ô Racine de Jessé, signe dressé devant les peuples, vous devant qui les souverains resteront silencieux, vous que les peuples appelleront au secours, venez nous délivrer, venez, ne tardez plus !*¹² ». C'est une compilation de trois extraits : deux du livre d'Isaïe (*Isaïe* 11,10 et *Isaïe* 52,15) et du livre d'Habacuc (*Habacuc* 2,3). Ce titre corrobore la position lucanienne et mathéenne de proposer une généalogie de Jésus-Christ. Cette dernière permettant de montrer que Jésus assume toute l'histoire, qu'il est le Sauveur de toute l'humanité.

Pour le 20 décembre : « *Ô Clef de David, et sceptre de la Maison d'Israël, vous ouvrez, et personne alors ne peut fermer ; vous fermez, et personne ne peut ouvrir ; venez, et faites sortir du cachot le prisonnier établi dans les ténèbres et l'ombre de la mort*¹³ ». C'est une synthèse de

10. « *O Sapientia, quæ ex ore Altissimi prodisti, attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviter disponensque omnia : veni ad docendum nos viam prudentiæ.* »

11. « *O Adonaï, et Dux domus Israel, qui Moysi in igne flammæ rubi apparuisti, et ei in Sina legem dedisti : veni ad redimendum nos in brachio extento.* »

12. « *O Radix Jesse, qui stas in signum populorum, super quem continebunt reges os suum, quem gentes deprecabuntur : veni ad liberandum nos, iam noli tardare.* »

13. « *O Clavis David, et sceptrum domus Israel ; qui aperis, et nemo claudit ; claudis, et nemo aperit : veni, et educ vincitum de domo carceris, sedentem in tenebris et umbra mortis.* »

trois citations : du livre d'Isaïe (*Isaïe* 22,22), une évocation du livre de la Genèse (*Genèse* 49,10), et une réécriture du Psaume 107 (*Psaume* 107,10-14). Il est intéressant de noter que la réécriture du Psaume 107 provoque un glissement sémantique faisant du cachot des prisonniers une allusion directe aux Enfers. Ainsi la « clef de David » semble être comprise comme une métaphore du mystère de la Résurrection, lorsque Jésus va libérer Adam et l'humanité captive de la mort. Mais il y a aussi une allusion poétique à la « *Tour de David* », comparaison de la Bien-Aimée au sein du 4^e Chant du *Cantique des cantiques*. Jésus-Christ est ce « Bien-Aimé » qui va venir à la rencontre de l'Église sa « Bien-Aimée ».

Ces quatre antiennes, formant le mot « **CRAS** » de notre acrostiche (c'est-à-dire « demain »), opèrent une synthèse donnant sens à l'Incarnation. Le père Maurice Gilbert a constaté un fait remarquable d'un point de vue rédactionnel, car autant les quatre premières ne sont formées que de citations de l'Ancien Testament, autant les compilations scripturaires des trois antiennes pour le mot « **ERO** » (je serai) ne peuvent se comprendre vraiment qu'à la lumière du Nouveau Testament. Elles proposent une herméneutique exclusivement christo-centrée, à partir d'incursions du Nouveau Testament aux références vétérotestamentaires dans une visée sotériologique.

Pour le 21 décembre : « *Ô Orient, splendeur de la Lumière éternelle, Soleil de justice, venez, illuminez ceux qui sont assis dans les ténèbres et la nuit de la mort*¹⁴ ». La compilation se fait à partir de 6 citations extraites des livres de Zacharie (*Zacharie* 3,8), de Jérémie (*Jérémie* 32,5), de la Sagesse (*Sagesse* 7,26), de Malachie (*Malachie* 3,20), d'Isaïe (*Isaïe* 9,1). Mais également à partir de l'évangile selon saint Luc (*Luc* 1,79). La composition intertextuelle propose une interprétation du Cantique de Zacharie, présentant Jésus-Christ comme la lumière qui va venir visiter et dissiper les ténèbres de l'ignorance par l'annonce de Royaume, et de la mort par la Résurrection, dans une visée eschatologique de l'attente du Jugement Dernier.

Pour le 22 décembre : « *Ô Roi des nations, et de leur désir, pierre angulaire, qui en fait un seul, viens, et sauve l'homme que tu as formé du limon*¹⁵ ». Il s'agit d'un mixte du livre de Jérémie (*Jérémie* 10,7), du livre d'Aggée (*Aggée* 2,7), du livre d'Isaïe (*Isaïe* 28,16), mais également de la Lettre de saint Paul aux Éphésiens (*Éphésiens* 2,14). Cette antienne présente la fondation du Peuple des sauvés, où le Salut sera universel, et non réservé à quelques-uns. Jésus-Christ y est présenté comme « pierre angulaire », à la fois Créateur et Sauveur. Le salut est alors œuvre de « création nouvelle ».

Le cycle se termine par l'antienne du 23 décembre qui pour la première fois donne un prénom en disant : « *Ô Emmanuel, notre roi et législateur,*

14. « *O Oriens, splendor lucis æternæ, et sol iustitiæ: veni, et illumina sedentes in tenebris et umbra mortis.* »

15. « *O Rex gentium, et desideratus earum, lapisque angularis, qui facis utraque unum: veni, et salva hominem, quem de limo formasti.* »

– Les titres christologiques dans les 7 antiennes « O » de l’Avent

*attente des nations, et leur Sauveur, viens pour nous sauver, Seigneur notre Dieu !*¹⁶». La synthèse rédactionnelle est faite à partir du Livre d’Isaïe (Isaïe 7,14 ; 33,22 ; 37,20), du Livre de la Genèse (Genèse 49,10), ainsi que de l’incursion de l’Évangile selon saint Jean (Jean 4,42). On y voit résumées toutes les attentes prophétiques et messianiques de l’Ancien Testament afin de tout récapituler en Jésus-Christ. À l’image de la confession de foi de saint Thomas : « Mon seigneur et mon Dieu » (Jean 20,19-31).

Antiennes de l’Avent et eschatologie lucanienne

Dom Prosper Guéranger (1805-1875) développera dans « *l’Année Liturgique*¹⁷ » une interprétation spirituelle de l’ensemble de ces antiennes. Il justifiera le chant de ces mélodies au moment du Magnificat, non seulement parce que Jésus va nous venir par Marie, mais avant tout parce que selon l’Évangile de Luc, Jésus serait venu « *le soir du monde* ».

Le théologien Jean Granelas et à sa suite François-Louis Gauthier (1696-1780) analysent dans ces sept antiennes, et en particulier avec la formule litanique du « *veni* », un appel aux sept dons de l’Esprit Saint¹⁸. Se préparer à la venue du Seigneur s’accompagne d’une préparation à la venue de l’Esprit. Il faut reconnaître à ces deux théologiens français une intuition que nous pouvons approfondir, non pas tant au niveau d’une pneumatologie à caractère spirituel, que d’un lien avec un procédé narratif issu de l’école lucanienne. Si nous partons des Actes des Apôtres, les récits de l’Ascension et de la Pentecôte placent les disciples dans une double attente : celle de l’Esprit Saint et du retour du Christ. Pneumatologie et eschatologie vont de pair.

Il faut bien reconnaître que la liturgie est la perpétuation de cette double attente au sein de son caractère anamnétique. Car dans l’Esprit, en faisant mémoire d’un mystère passé qui s’actualise dans le présent, on attend sa pleine réalisation dans les temps à venir. Le cycle d’antiennes par sa richesse biblique, offre résolument une visée eschatologique à l’avènement de Jésus-Christ parmi-nous. Par le « *veni* », nous appelons et nous attendons la venue du Christ eschatologique, Glorieux, à travers l’enfant qui va naître à Bethléem. Et à travers le « *veni* » c’est aussi la vie renouvelée dans l’Esprit Saint.

Cependant, le génie de l’école lucanienne a été de fonder une sorte de matrice rédactionnelle que l’on retrouve de manière quasi systématique

16. « *O Emmanuel, Rex et legifer noster, expectatio gentium, et Salvator earum : veni ad salvandum nos, Domine, Deus noster.* »

17. Dom GUÉRANGER, *L’année liturgique, l’Avent*, Oudin, 1900, chap. XVII, pp.534-558.

18. François GAUTHIER, *Réflexions sur les O de l’Avent, en forme d’homélies*, Éditeur Lottin, 1780.

et dans les Actes et dans l'Évangile. Avant chaque avènement de Jésus-Christ, il y a « *attente des disciples* », « *effusion de l'Esprit* », « *ouverture de l'intelligence* », « *ouverture de lèvres pour rendre grâce et annoncer* ». Cela fonctionne en premier lieu pour le mystère de la Pentecôte. Mais également pour la quasi-totalité des grandes figures dans l'Évangile de l'Enfance. Que ce soit pour Zacharie, Marie, Élisabeth, les bergers, Syméon : ils vivent tous une première Pentecôte lors de l'avènement de Jésus de Nazareth dans l'histoire.

C'est pourquoi il nous est permis de mettre ces antiennes « *en harmonie* » avec cette matrice rédactionnelle lucanienne. Car c'est dans l'Esprit que nous attendons l'avènement de Jésus-Christ, que nous pouvons comprendre le sens des titres que l'on confère à celui qui va venir, que nous pouvons chanter et invoquer ce « *veni* ». C'est par l'Esprit que s'accompliront pour nous, toutes les promesses eschatologiques contenues dans les titres de ces antiennes. Par le contenu herméneutique de leurs titres elles synthétisent l'avènement de Jésus de Nazareth dans l'histoire tout autant que l'avènement du Christ Glorieux à la fin du Temps.

Emmanuel BOHLER, prêtre du diocèse de Metz, ordonné le 25 juin 2006, titulaire d'une licence en musicologie (2002) et d'un master en théologie et spiritualité (2006) est membre de la Commission diocésaine de musique liturgique de Metz. Il partage son temps entre une responsabilité paroissiale et diverses responsabilités de formateur, chroniqueur et collaborateur de revues. Publications : « Élisabeth de la Trinité et les Pères de l'Église », Actes du colloque « La Trinité chez les Pères », 18-19 novembre 2009, Université Paul Verlaine de Metz. « Le concert spirituel », Revue « Célébrer », n° 390, novembre 2011. « Commentaire continu des Évangiles du dimanche », Revue « Célébrer », n° 396, mars 2013, et n° 397, mai 2013.

Miguel DELGADO GALINDO

Associations catholiques, mouvements ecclésiaux, communautés nouvelles – Une approche du continent africain¹

Dans le numéro 131 de l'exhortation apostolique post-synodale *Africae munus* (19 novembre 2011), le Saint-Père Benoît XVI s'adresse aux fidèles laïcs africains avec ces mots : « Il peut être utile de vous organiser en associations pour continuer à former votre conscience chrétienne et vous soutenir mutuellement dans la lutte pour la justice et la paix. Les *Communautés Ecclésiales Vivantes* (CEV) ou les *Small Christian Communities* (SCC), et les "Communautés nouvelles" sont des cadres porteurs pour entretenir la flamme vivante de votre Baptême ». Ce document pontifical doit être lu en continuité avec l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* (14 septembre 1995), du Bienheureux Jean-Paul II, qui écrivait : « L'union fraternelle pour un témoignage vivant de l'Évangile sera aussi la finalité des mouvements apostoliques et des associations à caractère religieux. Les fidèles laïcs y trouvent, en effet, une occasion privilégiée d'être le levain dans la pâte (*Matthieu 13,33*), notamment en ce qui concerne la gestion du temporel selon Dieu et le combat pour la promotion de la dignité humaine, la justice et la paix » (n. 101).

Il est particulièrement significatif que dans ces exhortations apostoliques les deux Papes ont fait clairement référence aux associations de fidèles, aux mouvements ecclésiaux et aux communautés nouvelles. En effet, déjà au XIX^e siècle, lors de la "troisième rencontre" de l'Afrique avec l'Évangile de Jésus-Christ², de nombreux fidèles laïcs des églises particulières

1. Conférence tenue à l'Université catholique d'Afrique Centrale (Yaoundé), le 7 septembre 2012, au cours du Congrès panafricain des laïcs catholiques, organisé par le Conseil pontifical pour les laïcs.

2. Pour une analyse des différentes étapes de l'évangélisation du continent africain, voir J. BAUR, *200 ans de christianisme en Afrique : une histoire de l'Église africaine*, Kinshasa, 2001, 13-276.

du continent africain se sont regroupés afin de cultiver leur vie spirituelle, de promouvoir le culte public ou la diffusion de la doctrine chrétienne, de vivre un charisme particulier, de mener des activités d'évangélisation, ou bien pour des œuvres charitables au profit des plus défavorisés de la société. Car les Africains ont une prédisposition naturelle à se regrouper pour des raisons diverses : travail, voisinage, études, etc. Ce penchant associatif fut reconnu, comme une valeur positive de la culture africaine, par Jean-Paul II dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* avec ces mots : « Les cultures africaines ont un sens aigu de la solidarité et de la vie communautaire. On ne conçoit pas en Afrique une fête sans partage avec tout le village. De fait, la vie communautaire dans les sociétés africaines est une expression de la famille élargie. C'est avec un ardent désir que je prie et demande des prières pour que l'Afrique préserve toujours ce précieux héritage culturel et pour qu'elle ne succombe jamais à la tentation de l'individualisme, si étranger à ses meilleures traditions » (n. 43).

L'histoire de l'Église contemporaine du continent africain montre la contribution essentielle des associations de fidèles. Les Églises locales animent de nombreuses confraternités pour promouvoir le culte public (du Saint Sacrement, des saints) et organiser des œuvres de piété ou de charité. De leur côté, les instituts religieux missionnaires installés en Afrique (savériens, comboniens, consolata, PIME, etc.) ont développé aussi des formes d'associations avec des fidèles laïcs. Ceux-ci vivent dans le monde la spiritualité de leur famille religieuse d'appartenance, tout en participant aux activités d'évangélisation de l'institut religieux.

Sous le pontificat de Pie XI (1922-1939), l'Action Catholique, avec ses mouvements laïcs spécialisés, a commencé à se diffuser amplement en Afrique : elle a contribué à former des fidèles laïcs activement engagés dans la vie paroissiale et diocésaine³. D'autres associations de fidèles, comme par exemple la Légion de Marie, née en Irlande en 1921, et l'Association Internationale des Charités, fondée en France par saint Vincent de Paul en 1617, au fil des ans se sont implantées dans divers pays africains⁴. D'autres mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles nées au XX^e siècle, avant et après le concile Vatican II, comme la Communauté de Sant'Egidio, le mouvement des Focolari, Communion et Libération, des communautés liées au Renouveau charismatique catholique, le Chemin néocatéchuménal, etc., sont aussi très présents et actifs sur le continent africain.

3. Du 10 au 14 mars 2010 a eu lieu à Kigali (Rwanda) la IV^e Rencontre continentale africaine des mouvements d'Action Catholique, avec la participation de représentants de neuf pays africains et de trois pays de l'Union Européenne. La rencontre a été promue par le secrétariat du Forum international de l'Action Catholique (FIAC), en collaboration avec la Commission épiscopale pour l'apostolat des laïcs du Rwanda, sur le thème : « Les mouvements d'Action Catholique, au service de la réconciliation, de la justice et de la paix ».

4. J. BAUR, 200 ans de christianisme en Afrique, *op. cit.*, 440.

Associations catholiques, mouvements ecclésiaux

Il existe aussi des réalités associatives ecclésiales nées en Afrique, il faut le rappeler : les mouvements Kizito-Anuarite⁵, Bilenge ya Mwindi (« Jeunes de lumière »), tous deux nés en République Démocratique du Congo avec la bénédiction du Cardinal Joseph-Albert Malula, archevêque de Kinshasa ; ainsi que les mouvements Ibalita, Kemkogui, *Amizade e Simpatia*, et la liste est encore longue.

Le droit d'association dans l'Église

À part quelques allusions sur le thème⁶, jusqu'au concile Vatican II, aucun document ne proclame de façon explicite le droit fondamental d'association des fidèles dans l'Église. En effet, ces derniers avaient seulement la possibilité de s'inscrire dans les associations instituées par l'autorité ecclésiastique, qui était considérée comme le seul sujet à avoir la capacité de constituer et de gouverner des associations de fidèles. Dans cette perspective, le principe de socialité se réalisait sous le profil de la relation hiérarchique et, en conséquence, le phénomène associatif n'était qu'une des formes d'organisation des structures de l'Église⁷.

Depuis le concile Vatican II, à plusieurs reprises, les Souverains pontifes ont invité les fidèles à s'associer pour l'apostolat : pour l'ecclésiologie du Concile, le principe de socialité dans l'Église se trouve exactement dans la *communio fidelium*, c'est-à-dire, dans l'union de tous les baptisés afin de parvenir à l'unique finalité de l'Église. Le regroupement des fidèles est donc reconnu dans l'Église comme un véritable droit fondamental, qui découle du sacrement du baptême – et non pas d'une concession de l'autorité ecclésiastique –, et qui est finalisé à la mission surnaturelle de l'Église (CIC, can. 298 § 1).

Le droit canon fait la distinction entre les associations publiques et les associations privées, selon leur nature ecclésiale et juridique. Dans certaines associations de fidèles on peut rencontrer, comme caractéristique, un charisme original reçu par un fondateur (il s'agit des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles). Un tel charisme est à la base du phénomène associatif et il l'encourage.

5. M. MULOMBE, *K.A. 10 ans. La petite histoire des Kizito-Anuarite. Hommage au Cardinal Malula*, Kinshasa 1989. Le mouvement Kizito-Anuarite propose aux plus petits l'exemple du saint martyr ougandais Kizito et de la bienheureuse vierge et martyre congolaise Sœur Marie-Clémentine Anuarite Nengapeta.

6. SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE, *Resolutio Corrientensis*, 13 novembre 1920 : AAS 13 (1921), 135-144, à propos des Conférences de Saint Vincent de Paul.

7. A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1999², 106-107.

Que sont les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles ?

Il n'est pas facile de définir les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles. La grande majorité d'entre eux (je fais référence ici à toutes les réalités ecclésiales qui sont aujourd'hui regroupées sous ces appellatifs) sont apparus au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle et ont reçu un grand élan du concile Vatican II. Beaucoup d'entre eux ont vu le jour durant le pontificat du bienheureux Jean-Paul II, qui définit la floraison de ces réalités comme la "nouvelle saison d'association des fidèles laïcs"⁸. Même si la naissance de ces réalités associatives remonte à une époque plutôt récente, nous sommes toutefois en mesure de distinguer les principaux traits qui les caractérisent.

Dans son message adressé aux participants au Congrès mondial des mouvements ecclésiaux, qui s'est déroulé à Rome du 27 au 29 mai 1998, Jean-Paul II écrivait : "Qu'entend-on aujourd'hui par *Mouvement*" ? Le terme est souvent appliqué à des réalités diverses entre elles, parfois même dans leur configuration canonique. Si, d'un côté, il ne peut certainement pas être exhaustif, ni fixer la richesse des formes suscitées par la créativité vivifiante de l'Esprit du Christ, de l'autre, il indique cependant une *réalité ecclésiale concrète à participation majoritairement laïque, un itinéraire de foi et de témoignage chrétien qui fonde sa propre méthode pédagogique sur un charisme précis donné à la personne du fondateur en des circonstances et des modes déterminés*⁹.

Dans ces paroles de Jean-Paul II se trouvent les éléments principaux de la définition d'un mouvement ecclésial et d'une communauté nouvelle. En premier lieu, il s'agit d'une réalité concrète dans l'Église à laquelle appartiennent principalement des fidèles laïcs. La plupart des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles ont été configurés canoniquement comme des associations internationales de fidèles et donc, au niveau de la Curie Romaine, ils rentrent sous la compétence du Conseil Pontifical pour les Laïcs¹⁰. Par ailleurs, les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles sont porteurs d'une pédagogie de la foi qui leur est propre et qui conduit les membres à une rencontre personnelle avec le Christ et les encourage à l'apostolat. Un mouvement ecclésial, de même qu'une communauté nouvelle, se fonde sur un charisme original reçu par un fondateur dans des circonstances historiques et des modes déterminés. Il s'agit en fait, d'un

8. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, n. 29.

9. *Id.*, « Message aux participants au Congrès mondial des Mouvements ecclésiaux et Communautés nouvelles, *La documentation catholique* 2185, 5 juillet 1998, 620.

10. Pour une information plus détaillée sur les mouvements ecclésiaux reconnus par le Conseil Pontifical pour les Laïcs consulter le *Répertoire des Associations internationales de fidèles*, publié en 2006 par ce Dicastère.

charisme vocationnel, qui invite le chrétien à assumer un engagement de vie qui englobe toute son existence et qui comprend aussi une donation personnelle à Dieu.

Institution et charismes : l'Église, les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles

Dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* on peut lire : «Extraordinaires ou simples et humbles, les charismes sont des grâces de l'Esprit-Saint qui ont, directement ou indirectement, une utilité ecclésiale, ordonnés qu'ils sont à l'édification de l'Église, au bien des hommes et aux besoins du monde» (n. 799). Un charisme est donc une grâce spéciale (*gratia gratis data*), différente de la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*), que l'Esprit-Saint distribue non seulement pour la sanctification d'une communauté de fidèles, mais aussi pour le bien de la communauté ecclésiale tout entière¹¹.

Le concile Vatican II a dédié une attention particulière aux charismes et, de manière générale, à la dimension pneumatologique de l'Église : le renouveau ecclésiologique accompli par le concile Vatican II a apporté une forte contribution à la naissance et au développement des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles.

En reprenant les enseignements conciliaires, Jean-Paul II écrivait dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici* : «Les charismes sont à accueillir avec reconnaissance par celui qui les reçoit, mais aussi par tous les membres de l'Église. Ils sont, en effet, une merveilleuse richesse de grâce pour la vitalité apostolique et pour la sainteté de tout le Corps du Christ ; pourvu cependant qu'il s'agisse de dons qui proviennent véritablement de l'Esprit-Saint et qu'ils soient exercés de façon pleinement conforme aux impulsions authentiques de ce même Esprit» (n. 24).

Il rentre certainement dans les compétences de l'autorité ecclésiastique d'examiner l'authenticité des charismes et de garantir leur application de façon ordonnée dans l'Église. Cette tâche, dénommée *discernement*, est confiée aux Pasteurs de l'Église qui, dans tous les cas, ont toujours le grave devoir de ne pas éteindre l'Esprit, mais de vérifier toute chose et de retenir ce qui est bon (*1 Thessaloniens 5,19-21*)¹².

11. Pour une étude sur les charismes, voir R. PELLITERO, *Los carismas en la reflexión contemporánea y su papel en la estructuración de la Iglesia*, in AA. VV., *Communio et Sacramentum*, pour le soixante-dixième anniversaire du Prof. Pedro Rodríguez, Pamplona, 2003, 535-551 ; J. R. VILLAR, *Las posiciones personales en la estructura de la Iglesia*, en R. PELLITERO (dir.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Pamplona, 2006, 16-17.

12. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, n. 12.

Immédiatement après le concile Vatican II, et même déjà un peu avant, beaucoup a été écrit sur le rapport qui existe entre l'institution – c'est-à-dire la hiérarchie – et les charismes dans l'Église. Certains auteurs ont préconisé une théorie de la prétendue incompatibilité entre la dimension institutionnelle et la dimension charismatique de l'Église, en alléguant que la spontanéité du Peuple de Dieu prévalait sur l'institution, laquelle au contraire tend à opprimer l'action de l'Esprit dans l'Église. L'expérience a démontré que l'exposition dialectique du rapport institution-charisme conduit vers une impasse dont il est difficile de sortir, parce que tous les deux sont constitutifs du mystère ecclésiologique. L'institution et le charisme configurent la structure et la vie de l'Église. Fondée par le Christ, l'Église possède une configuration institutionnelle (sacerdoce commun et sacerdoce ministériel, hiérarchie et fidèles, etc.) qui dérive de la volonté fondatrice du Seigneur. L'Esprit-Saint, envoyé par le Christ, agit de façon pérenne dans l'Église, et rappelle les enseignements du Christ en développant, selon les nécessités et les époques, la vie ecclésiale.

Plus récemment, la réflexion ecclésiologique a mis en évidence que «l'Église ne peut pas être conçue comme une communauté sans structure permanente (purement charismatique) sous l'action imprévisible de l'Esprit¹³».

Une compréhension adéquate de l'Église, dans son essence, permet de constater la complémentarité réciproque entre ces deux dimensions, dans la mesure où celles-ci sont coessentielles à la constitution même de l'Église et «concourent, bien que de façons diverses, à sa vie, à son renouveau et à la sanctification du peuple de Dieu¹⁴». Dans l'Église sont d'institution divine les services hiérarchiques parmi lesquels le plus important est celui du ministère pétrinien de l'Évêque de Rome qui, comme l'a écrit Benoît XVI dans sa première encyclique *Deus caritas est*, en citant la célèbre expression de saint Ignace d'Antioche, «préside à la charité» (n. 22). De même, l'Esprit-Saint distribue à l'Église des dons charismatiques, qui doivent être accueillis avec reconnaissance et gratitude¹⁵.

En 1998, le cardinal Joseph Ratzinger tint à souligner que la contradiction dualistique entre la dimension institutionnelle et la dimension charismatique à l'intérieur de l'Église décrit la réalité de celle-ci de manière insuffisante. En traitant du thème du sacrement de l'Ordre, il affirmait que le ministère sacré doit être compris et vécu de façon charismatique. Le prêtre doit être un *homo spiritualis*, qui se laisse guider par l'Esprit-Saint¹⁶, et il

13. R. Pellitero, «Los carismas en la reflexión contemporánea y su papel en la estructuración de la Iglesia», *op. cit.*, 551 (notre traduction).

14. JEAN-PAUL II, «Rencontre de Pentecôte Place Saint-Pierre», 30-V-1998, *La documentation catholique*, *op. cit.*, 624.

15. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, n. 12.

16. J. RATZINGER, «Les mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique», in *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes*, *op. cit.*, 19, repris dans J. RATZINGER, *La Communion de Foi I, Croire et Célébrer*, coll. «Communio», Parole et Silence, 2008.

ajoutait : « là où le ministère sacré est vécu d'une manière pneumatique et charismatique, il n'y a pas de rigidité institutionnelle : mais une ouverture intérieure au charisme, l'art de ressentir intérieurement l'Esprit Saint et son action. Le charisme peut alors aussi reconnaître dans l'homme du ministère sa propre origine ; on peut ainsi trouver les chemins d'une collaboration fructueuse dans le discernement des esprits¹⁷ ».

À la lumière de ces paroles, il me semble que le devoir des Églises locales, dans l'itinéraire d'insertion des charismes, consiste justement à *aider les fidèles à vivre leur propre vocation chrétienne de façon pneumatique*, c'est-à-dire ouverts à l'Esprit. Ceci restera toujours le défi pour tous les charismes. Il reste à préciser que les dons de l'Esprit, dont sont porteurs les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles, sont destinés au bien commun (*1 Corinthiens 12,7*) du Peuple de Dieu tout entier, et non pas seulement en faveur de la région du monde dont ils proviennent, ou d'un certain groupe de fidèles qui vivent un charisme avec une intensité particulière.

L'insertion des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles dans les Églises particulières

Les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles ne peuvent pas être considérés comme une réalité *étrangère* à l'intérieur des Églises locales, car leurs membres sont aussi des fidèles des Églises particulières, au sein desquelles ils vivent et ils agissent. En tant qu'expressions canoniques des charismes, les associations de fidèles actualisent le mystère de l'Église au sein des Églises locales et constituent les « éléments au service de la communion entre les différentes Églises particulières¹⁸ ».

La communion dans l'Église comporte toujours l'unité affective et effective autour de l'Évêque diocésain ; c'est à lui que revient le discernement et l'accompagnement des charismes, ainsi que la coordination des diverses formes d'apostolat dans l'Église particulière¹⁹. Les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles doivent collaborer, selon leurs propres charismes et leurs possibilités, aux projets pastoraux mis en œuvre dans l'Église locale. Cela ne veut pas dire que tous les membres de l'Église particulière doivent travailler dans le même secteur, en même temps et de la même manière. Les fidèles, en effet, peuvent édifier l'Église en vivant un charisme déterminé. Et donc, la pluralité des ministères, des charismes et des formes de vie ne nuit en rien à l'unité de l'Église locale, au contraire, ils l'enrichissent.

17. *Ibid.*, 30.

18. Congrégation Pour La Doctrine De La Foi, Lettre *Communio in notio*, n. 16.

19. CONCILE VATICAN II, Décret *Christus Dominus*, n. 17.

Par conséquent, comme nous l'enseigne Jean-Paul II²⁰, l'insertion d'une réalité charismatique dans une Église particulière consiste en fait dans la diffusion de ce charisme avec un esprit d'humilité. Les manifestations de cet esprit d'humilité sont l'union avec l'Évêque diocésain ; l'appréciation des autres réalités présentes dans l'Église locale en évitant toute forme d'autoréférentialité ; l'esprit de service et de collaboration avec les autres fidèles qui vivent la vie chrétienne selon d'autres charismes ou d'autres formes d'engagement ecclésial, etc.²¹.

Peu de temps avant la conclusion de son premier voyage apostolique en Allemagne, à l'occasion de la XX^e Journée Mondiale de la Jeunesse en août 2005, Benoît XVI disait aux évêques allemands : « Dans le monde des jeunes, – nous l'avons constaté une fois de plus – les associations et les mouvements représentent indubitablement une richesse. L'Église doit mettre à profit ces réalités et les guider en même temps avec une sagesse pastorale pour que, avec leurs dons variés et très différents, elles contribuent de la meilleure manière à l'édification des communautés, qu'elles ne se mettent pas en concurrence les unes avec les autres, chacune construisant pour ainsi dire sa propre petite église, mais qu'elles collaborent dans le respect mutuel à l'unique Église, à l'unique paroisse comme Église du lieu, de façon à éveiller chez les jeunes la joie de la foi, l'amour de l'Église et la passion pour le règne de Dieu. Je pense que c'est justement là aussi un point important : ce vivre-ensemble dans l'unité des différents mouvements, dont il faut rompre les exclusivismes, ce vivre-ensemble de l'Église locale avec ces mouvements, l'Église locale ayant à reconnaître leur caractère particulier et souvent étranger aux yeux de beaucoup, à l'accueillir comme une richesse et à voir qu'il existe de nombreuses voies dans l'unique Église et qu'elles constituent alors ensemble une symphonie de la foi : que les Églises locales et les mouvements ne se tiennent pas les unes contre les autres, mais constituent ensemble la texture vivante de l'Église²². »

20. « Je rappelle, comme une nouveauté que nombre d'Églises ont vu naître ces derniers temps, le grand développement des "Mouvements ecclésiaux", doués de dynamisme missionnaire. Lorsqu'ils s'insèrent avec humilité dans la vie des Églises locales et qu'ils sont accueillis cordialement par les évêques et les prêtres dans les structures diocésaines et paroissiales, les Mouvements représentent un véritable don de Dieu pour la nouvelle évangélisation et pour l'activité missionnaire proprement dite. Je recommande donc qu'on les développe et que l'on recoure à eux pour redonner de la vigueur, surtout chez les jeunes, à la vie chrétienne et à l'évangélisation, dans une vision pluraliste des formes d'association et d'expression » (Jean-Paul II, Encyclique *Redemptoris Missio*, n. 72).

21. Voir JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post synodale *Christifideles laici*, n. 30 ; A. CATTANEO, « I movimenti ecclesiali », *op. cit.*, 421-427.

22. BENOÎT XVI, « Discours aux Évêques d'Allemagne », 21-VIII-2005, *La documentation catholique* 2343, 2 octobre 2005, 918.

La position des chrétiens d'autres Églises et Communautés ecclésiales et des croyants d'autres religions dans les associations catholiques, les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles

Dans un contexte social caractérisé par la multi-culturalité comme les sociétés africaines²³, il est nécessaire de réfléchir sur la participation des chrétiens non catholiques et des non chrétiens, à la vie des associations de fidèles sous toutes leurs formes. Il s'agit d'une question encore ouverte, étant donné la complexité et les implications ecclésiales qui en dérivent, et qui a besoin d'approfondissements ultérieurs, ainsi que d'interventions précises du Siège Apostolique. Toutefois, il est possible de tracer quelques lignes générales, en faisant référence à la pratique suivie jusqu'ici par le Saint-Siège dans la reconnaissance de l'activité de certaines réalités associatives engagées dans l'œcuménisme et le dialogue interreligieux.

En premier lieu, il est nécessaire de distinguer entre les associations fondées par des catholiques et composées de catholiques avec des finalités également œcuméniques, auxquelles participent des chrétiens appartenant à d'autres Églises et Communautés ecclésiales, et les associations qui accueillent comme membres des catholiques aussi bien que des chrétiens non catholiques. Ces dernières sont dénommées « associations œcuméniques », ou « associations interconfessionnelles ». À leur propos l'Exhortation apostolique *Christifideles laici* affirme : « Le Conseil Pontifical des Laïcs est chargé [...] de définir, avec le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens [aujourd'hui Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens], les conditions auxquelles peut être approuvée une association œcuménique où il y aurait une majorité catholique et une minorité non catholique ; il doit aussi déterminer les cas où il est impossible de porter un jugement positif » (n. 31). Le « Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme » (1993), traitant le thème des différentes possibilités pour œuvrer au service de la promotion de l'unité et de la collaboration œcuménique, établit qu'en plus des Églises, également des organisations et des groupes chrétiens peuvent prendre part aux « Conseils chrétiens », et que la décision de s'associer à un Conseil appartient aux évêques de la région où le Conseil opère ; ceux-ci ont la responsabilité de veiller sur la participation catholique à ces Conseils (n. 166 et 168).

En ce qui concerne les associations catholiques, rien n'empêche les chrétiens non catholiques d'en faire partie, à des conditions bien précises, comme le Conseil Pontifical pour les Laïcs a pu le constater durant ces

23. Les statistiques de l'Église relatives à l'année 2010 révèlent que les catholiques du continent africain sont 185 millions, c'est-à-dire 18,3% du total de la population totale de l'Afrique (voir Secrétairerie d'État, *Annuaire Statistique de l'Église*, 2010, 18).

dernières années. Toutefois, la position des chrétiens non catholiques au sein de ces associations ne peut pas être identique à celle des catholiques, étant donné que ceux-ci ne sont pas dans la pleine communion avec l'Église. En ce sens, ils ne peuvent pas jouir des mêmes droits dont jouissent les catholiques, comme par exemple, le droit d'occuper une charge de direction dans l'association, le droit de vote dans les assemblées sociales, etc.

Il est à noter que aussi bien les catholiques que les chrétiens non catholiques peuvent appartenir à des « organisations d'inspiration chrétienne ». Les membres de ces organisations, agissant en leur propre nom en raison du droit civil de s'associer, opèrent dans le domaine temporel et contribuent au développement d'œuvres de bienfaisance, de défense de la vie et de la famille, etc., en promouvant ainsi ce que le Pape Jean-Paul II a défini « l'œcuménisme des œuvres que le Concile Vatican II a encouragé avec autorité » (*UR*, 12; *GS*, 90) 24.

Ceux qui appartiennent à d'autres religions, n'étant pas membres de l'Église fondée par Jésus-Christ, peuvent participer à la vie d'une association de fidèles seulement s'ils ont la faculté d'en assumer en quelque sorte l'esprit et d'en partager les finalités. Les modalités de leur participation peuvent être identifiées par le statut de « collaborateurs » ou « coopérateurs ».

Je me dirige vers la conclusion. En octobre 2012, l'Église a fêté le 50^e anniversaire de l'ouverture du concile Vatican II. Pour marquer cet événement spécial, Benoît XVI a institué une « Année de la foi » (11 octobre 2012-24 novembre 2013) qu'il a décrite dans la Lettre apostolique *Porta fidei* (11 octobre 2011) : « Celui qui regarde l'histoire de l'époque post-conciliaire, peut reconnaître la dynamique du vrai renouvellement, qui a souvent pris des formes inattendues dans des mouvements pleins de vie et qui rend presque tangibles la vivacité inépuisable de la sainte Église, la présence et l'action efficace du Saint-Esprit. Et si nous regardons les personnes, dont sont nés et naissent ces fleuves frais de vie, nous voyons aussi que pour une nouvelle fécondité il est nécessaire d'être remplis de la joie de la foi ; sont aussi nécessaires la radicalité de l'obéissance, la dynamique de l'espérance et la force de l'amour²⁵. »

Je termine par un double souhait : le premier est que toutes les communautés ecclésiales du continent africain puissent toujours disposer de tous les ministères et des charismes nécessaires pour l'édification du règne de Dieu ; le deuxième est que les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles nés en Afrique, que Benoît XVI décrit comme un continent où « existe une réserve de vie et de vitalité pour l'avenir, sur laquelle nous pouvons compter, sur laquelle l'Église peut compter²⁶ », puissent dépasser

24. JEAN-PAUL II, Encyclique *Evangelium vitae*, n. 91.

25. BENOÎT XVI, « Homélie lors de la Messe Chrismale du Jeudi saint », 5-IV-2012, *La documentation catholique* 2489, 5 mai 2012, 416.

26. *Id.*, « Audience générale », 23-XI-2011, *La documentation catholique* 2480, 18 décembre 2011, 1108.

————— *Associations catholiques, mouvements ecclésiaux*

les frontières de leurs propres pays et même du continent africain, pour arriver aux autres Églises locales du monde, afin de les vivifier avec la force de leurs charismes.

Mgr Miguel Delgado Galindo, né à Barcelone en 1963, membre de la prélatrice de l'Opus Dei, a exercé comme avocat avant des études ecclésiastiques de droit canonique. Il travaille depuis 1999 au Conseil pontifical pour les Laïcs, dont il est devenu sous-secrétaire en 2011. On peut compléter cet article par les études publiées par Mgr Delgado Galindo sur le site du Conseil pour les Laïcs : <http://www.laici.va/content/laici/fr/profilo/organico/superiori/sotto-segretario.html>

Prochain numéro
janvier-avril 2014
L'Apologétique

Peter HENRICI

Hans Urs von Balthasar

Un portrait¹

L'Œuvre

Les fondations

De tout ce que nous venons de voir, pour Balthasar lui-même, les plus importantes de ses œuvres n'étaient pas ses écrits, mais ses fondations. Encore moins que ses écrits, il n'avait programmé ces fondations et il n'en avait même pas pris l'initiative. Elles étaient toujours le résultat d'une collaboration avec d'autres. Nous avons déjà mentionné ses premières fondations, tout d'abord la *Studentische Schulungsgemeinschaft*², dont l'idée lui est venue d'un de ses étudiants et amis les plus brillants, Robert Rast, qui plus tard se fit jésuite et mourut dès 1946 de tuberculose. La fondation de la *Johannes Verlag*³ ne fut possible qu'avec l'aide de quelques amis laïcs qui en prenaient la responsabilité publique. Mais c'est sans doute la troisième de ces fondations, la communauté Saint-Jean, qui fut pour Balthasar le centre et le sommet de son œuvre. Mais, à vrai dire, la véritable fondatrice et première supérieure de la Communauté était Adrienne, tandis que Balthasar n'en était que le conseiller spirituel et responsable pour la formation des membres.

Toutes ces fondations ont connu des vicissitudes et des développements non prévus et parfois contrariants. Quand, en 1947, les premiers membres de la *Schulungsgemeinschaft* eurent terminé leurs études, ils fondèrent

1. Seconde et dernière partie de ce portrait, dont le début a été publié dans le cahier précédent.

2. Association d'étudiants.

3. Nom de la maison d'édition fondée par H.-U. von Balthasar.

une *Akademische Arbeitsgemeinschaft*, dont Balthasar resta jusqu'en 1979 le conseiller spirituel et pour qui il donna une journée de retraite chaque premier dimanche de l'Avent, jusqu'à sa mort. Puisque ces deux communautés, comme toutes les autres fondations de Balthasar, reposaient sur des liens d'amitié plutôt que sur une organisation structurée, elles pouvaient entrer facilement en crise. Ce fut le cas en 1968, qui vit la mort de la *Schulungsgemeinschaft*, tandis que quelques-uns des membres les plus en vue de l'*Arbeitsgemeinschaft* se firent promoteurs du mouvement révolutionnaire. C'est pourquoi Balthasar crut devoir adresser à ses amis révolutionnaires pour Noël 1970 une mise en garde très sévère, dont nous citons seulement le passage central :

« Il est inutile de vouloir opposer, dans le christianisme, passé, présent et avenir, parce que l'événement christique est eschatologique, et qu'il transcende par le fait même toutes les dimensions temporelles. Le christianisme primitif était à sa manière extrêmement tendu vers l'avenir, précisément parce qu'il se souvenait continuellement du passé de la Croix et de la Résurrection, d'où résultaient les indicatifs et les impératifs pour le présent. Tous les grands mouvements de rénovation dans l'histoire de l'Église ont vécu dans les mêmes dimensions temporelles. Seul un chrétien qui se rapporte à ses sources (contemplation) pourra prévoir correctement l'avenir et se compromettre de la juste manière (action). Nous sommes tous conscients que les *Exercices spirituels* sont orientés par leur structure et leur finalité vers la préparation et l'entraînement pour une action apostolique qui devra créer un monde nouveau. »

La destinée de la Communauté Saint-Jean elle-même n'était pas aussi heureuse que Balthasar l'avait prévue. Ce fut peut-être la déception la plus profonde de sa vie que la fondation d'une branche masculine de la communauté s'avérait être une espèce de rameau de Tantale qui se retirait au moment même où il semblait prêt à être saisi. Ce n'est qu'après la mort de Balthasar, en 1994 que cette branche put être fondée. Toute autre fut l'histoire de la troisième branche, la branche sacerdotale. Tandis que Balthasar n'admettait pas d'étudiants en théologie dans la *Schulungsgemeinschaft*, il proposa dès 1944 à un théologien de ses amis « de convoquer, en parallèle avec la *Schulungsgemeinschaft* pour les laïcs, un groupe d'étudiants en théologie et de jeunes prêtres qui y seraient intéressés⁴. » Ce qui se fit dès l'année suivante. Depuis lors, il s'intéressa dans sa pastorale toujours aussi, et même de préférence, aux prêtres et aux étudiants en théologie, surtout en leur donnant des retraites, mais aussi en des conversations privées et en répondant inlassablement aux questions des thésards et d'autres curieux. Il répondait promptement à toute correspondance et invitait volontiers à Bâle pour une conversation. Quand en 1968 il put acquérir avec l'aide de

4. Correspondance privée, comme toutes les citations qui ne comportent pas d'indications de source.

quelques amis un chalet à Rigi Kaltbad (qu'Adrienne, paraît-il, lui avait prêté dès 1952), il se forma un groupe de jeunes confrères qui passaient régulièrement les vacances avec lui. Mais ce n'est qu'en 1983 que la branche sacerdotale de la communauté Saint-Jean put être fondée. Balthasar consacra les dernières années de sa vie à la consolider.

La maison d'édition, *Johannes Verlag*, eut meilleure fortune. Fondée pour publier les œuvres d'Adrienne et de Balthasar, elle accueillit bientôt une dizaine d'autres séries d'œuvres spirituelles et théologiques – destinées surtout à redécouvrir les grands ouvrages de la tradition patristique et spirituelle –, mais parfois aussi des écrits occasionnels, voire de véritables pamphlets. Ici aussi, on voit la manière de travailler de Balthasar, avec très peu de structures et d'organisation. Souvent c'était lui-même qui traduisait un volume, le commentait et le publiait; et les auteurs des autres œuvres étaient pour la plupart du cercle de ses amis. Aujourd'hui la *Johannes Verlag* s'est attribué surtout la tâche de tenir toujours disponibles toutes les œuvres de Balthasar.

Le même style de travail balthasarien se remarque aussi dans la *Revue catholique internationale Communio*, fondée par Balthasar avec un groupe de ses amis peu après le concile Vatican II. Mais écoutons-le lui-même :

« En 1945 il m'a été demandé plusieurs fois, par l'intermédiaire d'Adrienne, de fonder une revue. Je n'avais aucune idée comment moi, aumônier d'étudiants, je pourrais faire une telle chose; je n'en voyais aucune possibilité. Réponse: "Pas maintenant. Mais il convient de faire déjà des projets, d'envisager les personnes avec lesquelles on l'écrira". Un an plus tard, de nouveau: "Ne pas oublier la revue"! Je n'y pensais plus sérieusement et même, quand un soir dans un café de Rome près de la Via Aurelia, en compagnie de quelques membres de la Commission théologique internationale, nous décidâmes de fonder la Revue catholique internationale *Communio*, et que celle-ci devait être d'abord lancée à Paris – cela échoua, et elle commença à paraître en Allemagne, en 1972 –, il ne me serait pas venu à l'esprit d'établir un rapport entre cette revue, qui paraît aujourd'hui en douze éditions nationales, et ce qui avait été demandé près de quarante ans auparavant. Ce n'est que lorsque le groupe des fondateurs se dispersa, que je restai seul et qu'on me refila contre mon gré une sorte de rôle de coordination, que je commençai à comprendre qu'il pouvait y avoir là un rapport avec cet ancien souhait du ciel. La bénédiction tout à fait singulière qui couvre ce fragile réseau à travers pays et continents me confirma dans cette supposition qui devint insensiblement une certitude⁵. »

Ici encore il faut noter que la quantité de travail obscur en correspondances, traductions et révisions que Balthasar investissait mois par mois dans

5. H.-U. VON BALTHASAR, *L'Institut Saint-Jean, genèses et principes*, Lethielleux, Paris, 1986, pp. 63-64.

cette revue n'était connue, si elle le fut jamais, que de son ami, le rédacteur de l'édition allemande, Franz Greiner, qui mourut un an avant Balthasar.

Les écrits

Balthasar fut sans doute un des écrivains les plus productifs de notre temps. Sa bibliographie comprend 85 volumes, plus de 500 articles et contributions à des œuvres collectives, environ 100 traductions, sans compter plusieurs écrits mineurs et les 60 volumes d'Adrienne von Speyr. Quelques remarques d'ordre biographique pourraient aider à mieux situer les pièces de cette œuvre immense.

Même si Balthasar aimait répéter que son œuvre ne se laissait séparer en aucune manière de celle d'Adrienne, ses premiers écrits sont pourtant nés avant cette rencontre. C'est grâce à ces écrits que l'on peut mesurer quelle fut la part essentielle que Balthasar apporta à l'œuvre commune, et se rendre compte à quel point cette œuvre reste tout de même fidèle à l'inspiration originelle de Balthasar, même si, par la rencontre avec Adrienne il en a approfondi ou modifié quelques aspects. Pourtant, personne ne parlerait de Balthasar I et Balthasar II, bien que lui-même ait noté une fois que « tout en visant un but unique, (il s'est) cru obligé, à un certain moment, d'effectuer un virage (*Wende*) sans équivoque⁶ ».

De ses premiers écrits font partie, outre sa thèse de doctorat et l'*Apocalypse*, les monographies sur Origène, Grégoire de Nysse et Maxime, en plus de quelques études patristiques mineures plus spécialisées. De même ses deux ouvrages les plus traditionnellement académiques sur la *Phénoménologie de la vérité*⁷ (1947) et sur *Karl Barth*⁸ (1951) portent encore le sceau de ses études et de sa propre pensée, bien que dans sa conception de la vérité comme révélation et dans la doctrine sur la prédestination l'influence d'Adrienne se fasse déjà sentir. On pourrait dire la même chose de la collection d'aphorismes *Grains de blé*⁹ (1944) qui remonte probablement, pour une grande part, au temps de ses études.

C'est ce petit volume qui, avec *Le cœur du Monde*¹⁰ (1944) écrit sous l'impression des premières visions d'Adrienne en un seul été au bord du lac de Lucerne, firent connaître Balthasar comme auteur. Tous les deux trouvèrent de nombreux lecteurs, d'abord surtout en Suisse, et connurent

6. « Ce que je dois à Goethe », dans ELIO GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, nouvelle édition revue et augmentée, collection « Communio », Parole et Silence, 2013, pp. 365-369, et in *Communio* 2000, XXV, 4, pp. 97-102. Pour une bibliographie plus précise, se reporter à ELIO GUERRIERO, *op. cit.*, pp. 377-390.

7. *Wahrheit*. Ein Versuch, 1947 ; tr. fr. chez Beauchesne, 1952.

8. *Karl Barth*, 1951 ; tr. fr., *Karl Barth*, Éditions du Cerf, 2008.

9. *Das Weizenkorn*, 1944 ; tr. fr., en deux volumes parus chez Orbey en 2003 et 2004.

10. *Das Herz der Welt*, 1944 ; tr. fr., chez DDB en 1956 ; éd. Saint Paul, 1997⁵.

plusieurs éditions, tandis que l'*Apocalypse* était décriée comme illisible. Le langage rythmé du *Cœur du Monde* qui sent parfois l'art pour l'art, fait apparaître encore l'origine de ces méditations. Adrienne n'était pas tendre dans son jugement :

« Vous savez qu'au début il y a quelques pages que je trouve un peu moches ; je veux dire que le plaisir de jouer sur un mot, sur sa résonance, sa décomposition, son « affinité », paraît ici et là presque éclipser le contenu spirituel. Je veux bien [...] faire certaines remarques si cela peut être de quelque utilité¹¹. »

Suivent ensuite les écrits qui se concentrent sur la mission d'Adrienne, les trois que nous avons déjà nommés, *Laïcat et plein apostolat*, *Théologie et sainteté*¹² (les deux en 1948), et *Raser les bastions*¹³ (1952) auxquels il faut ajouter les monographies sur Thérèse de Lisieux (1950) et Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle¹⁴ (1952) qui explorent une théologie expérimentale de la mission. *Le chrétien et l'angoisse*¹⁵ (1951) et le *Commentaire de la Somme Théologique II-II*, 171-182 sur les charismes¹⁶ (1954) présentent une justification théologique de deux aspects de la mystique d'Adrienne. Ensuite Balthasar va au cœur même de sa mission avec le volume sur *La prière contemplative*¹⁷ (1955) et la collection *Adoratio* de sa maison d'édition. Enfin deux monographies littéraires parues en 1953 et en 1954 ont servi à orchestrer de manière aussi bien ecclésiale que profane la mission d'Adrienne. Le premier est consacré à *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, « ce cher ami qui, seul en Allemagne (à part quelques jésuites), sait qui est Ignace de Loyola et quels sont ses présupposés. Par lui je jette un pont entre *L'Apocalypse* et *Laïcat et plein apostolat*. »

L'autre volume est consacré à *Bernanos*¹⁸, qui fascine Balthasar parce que « pour lui, ce n'est pas la vision de Dieu qui se trouve au centre, mais la

11. *L'Institut Saint-Jean, op. cit.*, p. 75.

12. *Der Laie und der Ordensstand et Theologie und Heiligkeit* (les deux de 1948) ; tr. fr., *Laïcat et plein apostolat*, Office général du Livre, Paris, 1949 et *Théologie et sainteté*, (abrégé) in *Dieu Vivant*, n° 12, pp. 17-31 et repris dans PHILIPPE BARBARIN, *Théologie et sainteté. Introduction à Hans Urs von Balthasar*. Préface du cardinal Lustiger, Parole et Silence, Paris, 1999, pp. 93-123.

13. *Schleifung der Bastionen*, 1952 ; en fr., *Raser les bastions*, (abrégé) in *Dieu Vivant*, Paris, 1953, n° 25, pp. 17-32.

14. *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, 1950 et *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, 1952 ; tr. fr., en 1973 et en 1959.

15. *Der Christ und die Angst*, 1951 ; tr. fr., DDB, Paris, 1954, 1994².

16. *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, 1954.

17. *Das betrachtende Gebet*, 1955 ; tr. fr., DDB, Paris, 1959, Fayard, 1972², 1981³, Parole et Silence, 2002⁴.

18. *Bernanos*, 1954 ; tr. fr., *Le chrétien Bernanos*, Paris, 1956.

cardiognose : le regard de Dieu sur l'homme pécheur auquel le ministère de l'Église (le jugement dans la confession) peut et doit participer. Bernanos prend au sérieux le *descensus*, comme voie vers Dieu dans la suite du Dieu qui descend.»

Comme un petit dernier de ce groupe d'œuvres, on peut considérer *Pâques, le mystère*¹⁹ (1969). Bien que ce fût un écrit de circonstance (Balthasar devait remplacer un auteur qui avait fait défaut, pour ce volume de *Mysterium salutis*), il y présenta une interprétation théologique des expériences d'Adrienne du Vendredi et du Samedi Saints. *La Théologie de l'Histoire*²⁰, plusieurs fois retravaillée et republiée, et finalement intégrée dans *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*²¹ et transposée dans *La Dramatique divine*, représente une première synthèse de la théologie balthasarienne, en laquelle les souvenirs augustiniens du temps de ses études confluent avec les suggestions reçues d'Adrienne. Autour du même centre tournent aussi les *Theologische Skizzen, Verbum caro et Sponsa verbi*, rassemblées en 1960-1961 afin de donner des suggestions théologiques pour le concile Vatican II. Ces recueils concluent une première période de travail de Balthasar. Mais ils sont loin de recueillir toute la pensée théologique et pastorale de l'aumônier des étudiants à Bâle. Si l'on avait demandé à ses étudiants quels étaient les sujets de prédilection de leur aumônier, ils auraient dit: la mission, l'obéissance, et la contemplation en y ajoutant des considérations sur le mariage au Paradis, et l'Enfer vide, que l'on rangeait plutôt parmi des excentricités théologiques. Puisqu'un volume, *Christlicher Stand*, rédigé dès 1945, ne fut publié qu'en 1977, les thèmes de l'obéissance et du mariage au Paradis restaient dans l'anonymat, et la discussion sur l'Enfer ne se déchaîna que dans les toutes dernières années de la vie de Balthasar. Personne ne pouvait soupçonner alors la part que ces sujets devaient aux suggestions d'Adrienne.

La deuxième période de travail de Balthasar, après la césure de sa grande maladie, se laisse plus facilement englober d'un seul regard. C'est la grande *Trilogie*²² en quinze volumes (1961-1987) qui en représente pour ainsi dire la colonne vertébrale, accompagnée de beaucoup d'écrits de circonstance, tels que la situation de l'Église les exigeait. Nous avons déjà mentionné que l'*Esthétique*²³ était apparue dès 1958; il faut préciser ici que ses racines étaient encore beaucoup plus profondes. *In nuce* les idées se trouvent déjà

19. *Theologie der drei Tage*, 1969; en fr., «Le mystère Pascal», in *Mysterium Salutis*, vol. 12, Éditions du Cerf, 1972, pp. 9-275; réédité en *Pâques, le mystère* (Foi Vivante 357), 1996³.

20. *Theologie der Geschichte*, 1950; tr. fr., Plon, Paris, 1955.

21. *Das Ganze in Fragment*, 1963; tr. fr., DDB, Paris, 1970, 1983².

22. Seize volumes en traduction française: *La Gloire et la Croix* (8 vol., 1965-1983), *La Dramatique divine* (5 vol., 1984-1993), et *La Théologique* (3 vol., 1994-1996).

23. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, (1961-1969); *La Gloire et la Croix*, (1965-1983); 1993³.

dans un article de 1943 sur *Das Abschiedsterzett* de La Flûte enchantée de Mozart²⁴, et plus explicitement encore dans la *Phénoménologie de la vérité*, où Balthasar attribue à la beauté la préséance sur la vérité. L'origine de toute cette problématique remonte selon toute probabilité aux leçons de Guardini sur Kierkegaard à Berlin ; Balthasar ne pouvait pardonner au philosophe danois d'avoir condamné le *Don Giovanni* mozartien, et avec lui tout ce qui est esthétique, comme opposé à l'éthique et à la religion. Mais pour pouvoir proposer une véritable esthétique théologique de la Gloire de Dieu se manifestant dans le monde, Balthasar devait reconnaître le « id quo maius cogitari nequit économique », c'est-à-dire le *descensus* du Christ, comme la forme ou figure (*Gestalt*) dans laquelle Dieu se révèle dans ce monde. C'est autour de cette vision centrale que tous les volumes de *La Gloire et la Croix* se groupent. Les chapitres où cette vision a trouvé son expression la plus impressionnante sont, à notre avis, ceux sur les saints extravagants et sur l'escalier en descente de l'obéissance des prophètes²⁵.

*La Dramatique divine*²⁶ a germé encore plus tôt que *La Gloire et la Croix*, et ses racines sont peut-être encore plus profondes. De toute façon, elle tenait encore plus à cœur à Balthasar. Abstraction faite de sa thèse de doctorat et de l'*Apocalypse* (où se trouvent préfigurés les *Prolégomènes* et *Le dénouement*), les premières esquisses se trouvent dans des conférences sur la dramatique de l'existence chrétienne que Balthasar depuis 1946-1947 aimait à multiplier. En 1950 il dit : « Je me suis occupé depuis longtemps déjà d'une philosophie et théologie du dramatique (de l'*actio*, de l'événement. Ce qui, en fin de compte, revient à l'ancien problème de l'action et de la contemplation.) »

Deux années plus tard il peut annoncer : « Ensuite (c'est-à-dire après le commentaire de la *Somme Théologique*) je mettrai la main à mon sujet de prédilection, attendu depuis longtemps avec impatience : *Theatrum Dei* (Théologie du théâtre). »

Le point de départ pour ce nouveau travail, comme celui pour l'*Esthétique*, fut marqué par une maladie. De janvier à mars 1973 il était « malade à demi ou en entier, avec de grandes fièvres, qui nous laissent (par) après tout exténués. J'étais incapable de faire autre chose que de lire dans mon lit une quantité de drames pour les *Prolégomènes* à la Dramatique ; si possible je voudrais les publier en automne, parce qu'il est urgent que je revienne enfin à la théologie ».

En effet, il pourra publier dans le volume II sa théologie de la mission et dans les volumes III et IV un autre sujet de prédilection qui l'avait

24. Reproduit dans *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 18 (1989, 577-583).

25. *La Gloire et la Croix*, IV/2, Le domaine de la métaphysique, les constructions, « Folie et Gloire », Aubier-Montaigne, 1982, pp. 201-258 et *La Gloire et la Croix*, III/1, L'Ancienne Alliance, Aubier, 1974, pp. 187-255.

26. *Theodramatik* (1973-1983) ; *La Dramatique divine* (5 vol., 1984-1993).

accompagné pendant toute sa vie : l'eschatologie. À l'époque, on lui avait demandé de rédiger, pour le manuel de Herder sur l'histoire des dogmes, le fascicule sur l'eschatologie ; mais en fait il n'avait pu jusque-là publier que des esquisses de ce traité qui le fascinait. « Tout se trouve ici rassemblé comme dans un nœud, mais c'est tellement noué ensemble, qu'on ne réussit presque pas à le dénouer » remarque-t-il en 1954.

Le troisième volet du triptyque, *La Théologique*²⁷, l'intéressait moins et il pensait même d'abord ne pas l'écrire. Et pourtant, il l'avait déjà préparé par sa *Phénoménologie de la Vérité*, à laquelle déjà en 1947, au premier volume, *La Vérité du Monde* aurait dû succéder un deuxième volume, *La Vérité de Dieu* qui maintenant suivait en deux volumes la reproduction anastatique de la *Phénoménologie de la Vérité*. Ainsi s'acheva ce que Balthasar lui-même n'avait jamais espéré pouvoir achever, sa *Trilogie* théologique qui comprenait maintenant plus de volumes que ceux qu'il avait originairement prévus. Un seul volume manquait et manquera toujours : le dernier volume de l'*Esthétique : Dans l'espace œcuménique*. Balthasar l'avait abandonné pour hâter la rédaction de la *Dramatique*, qu'il considérait plus importante. Cédant à l'insistance de quelques amis, il fit suivre la *Trilogie* par un *Épilogue*²⁸ (1987) qui en résumait les idées principales. Après cela il pouvait disposer dans son testament que l'on détruise tous ses autres manuscrits, puisqu'il avait publié tout ce qu'il voulait publier – disposition prudente si l'on songe à certains abus auxquels des inédits ont donné lieu.

Et pourtant, l'œuvre de Balthasar reste incomplète. Des volumes auxquels il avait songé et parfois travaillé pendant des années n'ont pas été écrits. *Le livre sur l'obéissance* dont il parle souvent depuis les années quarante n'a jamais vu le jour, et il faut en recueillir les fragments de la *Théologie de l'Histoire* (l'obéissance du Fils de Dieu), du volume « L'Ancienne Alliance » de *La Gloire et la Croix* (L'escalier descendant de l'obéissance des prophètes) et de *Christlicher Stand* (l'obéissance du chrétien), tout en les orchestrant par de nombreuses allusions à l'obéissance dans d'autres écrits. Il est plus difficile de saisir le plan d'un volume *Rencontre avec l'Asie* qui réapparaît à maintes reprises depuis 1957 et qui se trouve esquissé dans la traduction du volume de Jacques Cottat *La Rencontre des Religions* (1956). Balthasar, qui jadis avait fait des études de philologie indoeuropéenne et de sanscrit, était mieux informé de la pensée indienne que ne le soupçonnaient ceux qui lui reprochèrent sa critique des techniques de méditation orientales. Que le dernier cahier de la revue *Communio* qu'il avait encore préparé et accompagné ait été consacré au thème *Bouddhisme et christianisme*²⁹

27. *Theologik* (1985-1987) : en fr., *La Théologique* (3 vol.), Namur et Bruxelles, 1994-1998.

28. *Épilogue*, 1987 ; tr. fr., *Épilogue*, Bruxelles, 1997.

29. Ce cahier est paru sous le titre : *Les religions orientales* (XIII, 1988,4), pour l'édition francophone de *Communio*.

n'était pas un pur hasard ; depuis des années il avait insisté pour que l'on traite enfin ce sujet.

Parmi ses projets d'éditeur, beaucoup, la plupart peut-être, n'ont pas été réalisés. Ceci vaut aussi pour beaucoup de volumes des deux collections « *Lectio spiritualis* » et « *Christliche Meister* » qui lui tenaient particulièrement à cœur, surtout en ce qui concernait les traditions spirituelles des Père de l'Église, de même que « le souci d'une spiritualité *germanique* (continue), un souci qui occupait déjà un Görres, un Schlegel et les romantiques, mais sans en avoir une connaissance suffisante. À vrai dire, le rôle qu'a joué la Compagnie de Jésus de 1570 à 1770 fut de promouvoir un régime étranger et une rupture de la tradition. Il n'en est resté pratiquement *rien*, contrairement à Luther que l'on a mis au centre, tandis que la mystique rhénane était dépréciée et privée de force. Quel terrain de ruines, quelle tâche irréalisable ! Si jamais Richard Wagner eût été chrétien !³⁰ »

Les années après Adrienne

Reconnaisances honorifiques

Dans les deux dernières décennies de sa vie, Balthasar est devenu celui qu'il est selon la renommée. Après la mort d'Adrienne, parvenu au seuil de l'âge de la retraite, il ne songeait nullement à un *otium cum dignitate*. L'édition lui prenait de plus en plus de temps et, sur son bureau, gisait, inachevé, le dernier volume de *La Gloire et la Croix*. Traduit en français, en italien, en anglais et en espagnol, cet ouvrage est décisif pour le blason théologique de Balthasar. Ce blason comporte en outre un second aspect : jusqu'à sa mort, il fut membre – et l'un des plus actifs – de la Commission pontificale internationale de théologie, dès son institution en 1969, bien qu'il n'ait cessé de demander d'en être exonéré. En 1971, au deuxième synode des évêques qui concerne le ministère presbytéral, il est un des secrétaires théologiques et conçoit le document sur la spiritualité sacerdotale. Désormais, les distinctions s'accumulent. La même année, il reçoit le prix Romano Guardini de l'Académie catholique de Bavière, deux années plus tard, il est nommé membre correspondant de l'Académie britannique et, pour son soixante-dixième anniversaire, l'Académie française le nomme membre associé étranger ; il reçoit le prix de la traduction de la Fondation Hautviller à Paris et le prix Martin Keller de la Fondation Martin Bodmer à Zurich. À l'automne 1977 a lieu un premier congrès Balthasar à l'Université catholique d'Amérique à Washington et, à partir de là, il est à plusieurs reprises invité aux États-Unis, en 1980 pour la réception du doctorat

30. Correspondance privée.

honoris causa de cette même université. Sa plus haute distinction, le Prix international Paul VI, il la reçoit en 1984 de la main du pape Jean-Paul II et, une année plus tard, en l'honneur de son quatre-vingtième anniversaire, est organisé à Rome un congrès sur «Adrienne von Speyr et sa mission dans l'Église». Malheureusement, la célébration de son anniversaire, organisée par le cardinal Ratzinger sur les terrasses du château Saint-Ange, fut assombrie par l'annonce de la mort de son plus jeune neveu.

En 1987, il reçoit à Innsbruck sa dernière distinction : le prix Wolfgang Amadeus Mozart, clôture du cercle d'une vie dont la passion secrète a été la musique. Dans son discours de remerciement, il se souvient :

«Ma jeunesse fut marquée par la musique. J'eus comme professeur de piano une vieille dame, qui avait été l'élève de Clara Vick Schumann et qui m'introduisit au romantisme dont je goûtais les derniers représentants pendant mes études à Vienne : Wagner, Strauss et Mahler. Tout cela prit fin lorsque j'entendis Mozart que je n'ai plus jamais quitté depuis. Malgré l'estime que je conçus dans mes années de maturité pour Bach et Schubert, Mozart est demeuré l'immuable étoile polaire autour de laquelle tournent les deux autres (la Grande et la Petite Ourse).³¹»

Le théologien polémiste

Mais sa vie publique était animée par une autre passion. Celle-ci resplendissait dans la *Trilogie*, qui avançait pas à pas – il ne peut pas et il ne doit pas y avoir de théologie sans passion –, et elle se manifeste presque crûment dans les petits écrits de ces dernières années. Constamment réédités et traduits jusqu'en sept langues, ces opuscules ont fait connaître la théologie de Balthasar dans le monde entier – bien davantage que la *Trilogie*, devant laquelle plus d'un s'arrêta, respectueusement émerveillé. Les premiers de ces opuscules appartiennent encore à l'époque d'Adrienne. En 1963 parut *Glaubhaft ist nur Liebe*³², premier jaillissement des idées fondamentales de la *Trilogie* et du souci constant de Balthasar, versant positif de *Raser les bastions*. Après le Concile, cette passion se révéla avec moins de retenue. Depuis vingt ans, Balthasar s'était engagé à chercher le centre de l'Église là où la plupart voyaient sa périphérie : dans son engagement dans le monde. Maintenant il devait constater que cette ouverture au monde était mal comprise, comme une conformation au monde, une recherche de la modernisation. Le centre, le véritable centre chrétien, est oublié, voire perdu.

«L'Église, dit-on, pour être crédible, doit être moderne, adaptée aux temps qui courent. Si l'on prenait cela au sérieux, ça voudrait dire que le Christ était moderne, adapté aux exigences de son temps, quand il accomplit

31. ELIO GUERRIERO, *op. cit.*, p. 366.

32. *L'amour seul est digne de foi* (Foi vivante 32), Aubier-Montaigne, Paris, 1966 ; Parole et Silence, 1999³.

sa mission – qui était un scandale pour les juifs et une folie pour les païens, – et qu’il mourut sur la croix. Assurément, ce scandale était adapté aux temps, au *kairos* du Père, et même à la plénitude des temps, exactement au moment où le peuple d’Israël était mûr pour éclater comme un fruit et où les peuples étaient mûrs pour recevoir ce fruit dans leurs sillons. Mais moderne, le Christ ne le sera jamais, et, Dieu merci, il ne le deviendra pas non plus.³³»

L’opuscule *Qui est chrétien ?*³⁴ dont ce texte est extrait est dédié par l’ancien aumônier d’étudiants à ses amis de l’*Akademischen Verbindung Renaissance*. C’est encore rédigé de manière conciliante et compréhensive :

« Comme au nettoyage de printemps l’opération va rarement sans un certain enthousiasme dionysiaque des femmes de ménage et des maîtresses de maison, on excusera la présente exaltation collective des chrétiens³⁵. »

Néanmoins, les exigences restent les mêmes, sans atténuation :

« Les échecs, les revers, les discrédits, les calomnies, le mépris et finalement une grande faillite comme bilan de toute sa vie, tout cela a été le pain quotidien du Christ, et cela restera le destin de l’Église tant qu’elle vit dans ce monde. Qui veut appartenir à l’Église devra s’attendre à des infortunes de ce genre, car elles ne seront jamais dépassées par aucune évolution³⁶. »

C’est pourquoi tout engagement dans le monde doit aboutir à la prière, chez les laïcs aussi bien que dans les instituts séculiers :

« Ce qui est le plus essentiel dans leur engagement – la prière, la souffrance, l’obéissance dans la foi, la disponibilité (terrain laissé en friche, peut-être) l’humilité – n’entre dans aucune statistique. Voilà sur quoi comptent avec raison les instituts séculiers qui renoncent à l’apostolat direct, (mesurable), en faveur de la simple présence au monde déchristianisé. D’autres communautés, qui cherchent à atteindre coûte que coûte des positions importantes dans la société ou dans la vie culturelle, afin de soutenir et d’aider par là l’Église, disent-elles, non seulement lui font du mal, mais en réalité elles ne font qu’augmenter l’aversion contre elles-mêmes et contre l’Église³⁷. »

Ces quelques extraits permettent de saisir le ton général des écrits polémiques de Balthasar. Ils ne furent que rarement compris ; celui qui pensait de manière un peu simpliste, dans des catégories de droite et de gauche, de

33. *Qui est chrétien ?*, Mulhouse, 1967, p. 31.

34. *Wer ist ein Christ ?*, Benziger, Einsiedeln, 1965.

35. *Qui est chrétien ?*, *op. cit.*, p. 29.

36. *Ibidem*, p. 106.

37. *Ibidem*, p. 124.

conservateur et de progressiste, n'y percevait qu'un revirement qu'il dénonçait ou dont il se réjouissait selon sa propre position. Ceux qui en étaient troublés attribuèrent ce ton nouveau soit à une amertume soit à un défaut d'information d'un solitaire oublié. Cependant, on ne trouve pas trace d'amertume dans ces textes, uniquement un humour parfois féroce qui peut aller jusqu'au sarcasme. Qu'ils aient été écrits d'une plume alerte et que leur auteur ait pris visiblement plaisir à rédiger ces pamphlets, les rendaient peut-être plus blessants que nécessaire. En arrière-plan on découvre pourtant une bonne connaissance des mouvements d'idées et de leurs raisons cachées, un regard peut-être trop négatif, blessé, sur la situation de l'Église postconciliaire, qui lui fut suggéré par son ami Lubac, combiné avec un manque d'information sur les initiatives positives. À lire sans préjugés ces écrits polémiques on les trouvera sans doute plus équilibrés qu'à les juger selon ce qui en passait par le crible des médias.

Après le coup de clairon des *Bastions* suivit en 1966 le roulement de tambour de *Cordula*³⁸. Aux essais spéculatifs de la théologie cet écrit oppose « l'épreuve décisive » de l'amour qui va jusqu'au martyre. De même que l'*Aut-aut* de Kierkegaard est devenu célèbre par le *Journal d'un séducteur*, de même on connaît de *Cordula* surtout le dialogue d'un chrétien avec un commissaire bien intentionné – une satire postconciliaire mordante. L'on considéra tout l'opuscule comme une polémique contre Karl Rahner ; cependant, les « chrétiens anonymes » de Rahner (qui n'a d'ailleurs pas inventé cette expression) ne servent que d'arrière-fond pour une critique globale d'un comportement largement répandu. Ici, un mot sur le rapport entre Balthasar et Karl Rahner est de mise. Ils ne se sont jamais rencontrés pendant leurs études, mais durant l'été 1939 ils ont esquissé ensemble le plan d'une dogmatique que Rahner a ensuite publiée dans le premier volume de ses *Écrits*. Par la suite ils se sont querellés plusieurs fois à travers leurs écrits, en se reprochant mutuellement un manque d'humour – en dépit de leur estime mutuelle. À l'occasion de leur soixantième anniversaire, célébré non loin l'un de l'autre, ils ont exprimé dans des articles leur admiration l'un pour l'autre, qui dépasse de loin les habituelles formules de politesse. Déjà à la parution du premier volume des *Écrits* de Rahner, Balthasar avait écrit :

« C'est probablement le seul écrit qui nous promet quelque espérance en ce domaine. Rarement la flamme de l'*eros* théologique n'est montée en flèche aussi haut et de manière aussi fulgurante. Il faut le prendre d'autant plus au sérieux et l'écouter d'autant plus attentivement qu'il trouve de plus en plus sa propre identité. J'attends avec impatience déjà les volumes qui vont suivre. Et j'espère seulement que les Romains, qui aiment tant scalper, ne vont pas l'abattre. »

38. *Cordula oder der Ernstfall*, 1966 ; tr. fr., *Cordula ou l'épreuve décisive*. Postface augmentée pour l'édition française, Beauchesne, Paris, 1968, 1969².

En 1969, trois ans après *Cordula*, il écrit de nouveau. «La mort de Rouquette me touche de près. J'espère que Rahner pourra encore tenir. Sans lui, que resterait-il?» Quelques mois plus tard commence leur collaboration, parsemée de controverses, dans la Commission théologique internationale. Rahner et Balthasar, l'un venant de Kant et de la scolastique, l'autre de Goethe et des Pères de l'Église, ne se sont probablement jamais vraiment compris l'un l'autre. Ils restent un témoignage contemporain du pluralisme en théologie.

Après *Cordula* suivit, cinq années plus tard, l'opuscule *Points de repères*³⁹ (1971), avec le sous-titre éloquent *Pour le discernement des esprits* – publié chez Herder afin d'atteindre un plus grand public. C'est de même chez Herder que paraît en 1974 *Le complexe anti-romain*⁴⁰, «un enfant de deux mois» «effectivement rédigé (y compris les lectures) entre le 15 octobre et le 25 décembre, et on le voit.» Et pourtant, cet opuscule de Balthasar comporte une ecclésiologie *in nuce*. Que celle-ci ne doive pas être lue de façon simpliste est signalé dès son sous-titre ironique : «Comment intégrer la papauté dans l'Église?» Puis viennent des opuscules aux tons plus doux, plutôt des aide-mémoire amicaux que des pamphlets : *Nouveaux points de repère*⁴¹ (1979) et *Aux croyants incertains*⁴² (1980).

Parallèlement à ces opuscules de controverse théologique, Balthasar publie une série d'autres écrits, destinés à faire découvrir positivement le centre. Tout en ayant tonné dans les écrits de controverse contre «les terribles simplificateurs», ici, il veut conduire à la simplicité de la foi – dans et malgré toute la légitime diversité théologique. Ici aussi, tout commence par une controverse, à nouveau surtout avec Rahner, engagée de manière pacifique au sein de la Commission de théologie. Il s'agissait du pluralisme en théologie – si l'on devait tendre vers un consensus à partir de la diversité des théologies, telle qu'elle se dessine déjà dans le Nouveau Testament, ou si l'unité n'était pas plutôt donnée dès le début dans le Christ et que de là, elle s'étendait vers la diversité. *Retour au centre*⁴³ (1969) et *La vérité est symphonique*⁴⁴ (1972) montrent, par des exemples, comment du centre chrétien s'ouvre un immense espace de liberté :

«Tout est à vous [...]. La pluralité de toutes les formes du monde et de l'histoire, y compris la mort et l'avenir, se tient à la disposition de la

39. *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, 1971 ; tr. fr., Fayard, Paris, 1973.

40. *Der antirömische Affekt*, 1974 ; tr. fr., Apostolat des Éditions, Éditions Paulinas, Paris, Montréal, 1976.

41. *Neue Klarstellungen*, 1979 : le volume français paru sous le titre *Nouveaux points de repère*, (coll. «Communio», Fayard, Paris, 1980) n'est pas identique au volume allemand. Il rassemble des articles parus dans la revue francophone de *Communio*.

42. *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, 1980 ; tr. fr., Lethielleux, Paris /Culture et Vérité, Namur, 1980.

43. *Einfaltungen. AufWegen christlicher Einigung*, 1969 ; tr. fr., DDB, Paris, 1971, 1998².

44. *Die Wahrheit ist symphonisch*, 1972 ; tr. fr., Paris, 1984 ; Parole et Silence, 2000².

pensée et de l'agir du chrétien, pourvu qu'il se remette lui-même avec le Christ à Dieu⁴⁵».

L'opuscule suivant, *Catholique*⁴⁶ (1975), supplée en quelque sorte à l'absence du volume œcuménique de l'*Esthétique*, dans la mesure où il montre en quoi les doctrines proprement catholiques sont au cœur du christianisme. Ici également, comme avec *Simplicité chrétienne*⁴⁷ (1983), tout mène en fin de compte à une simple candeur de foi qui n'exclut pas l'abondance.

La série s'achève sur une dernière controverse, vers la gauche et avant tout vers la droite, qui tourne enfin autour de la véritable fin dernière : l'espérance au-delà du jugement et de la possible damnation. C'est ici que se clôt le cercle de la pensée de Balthasar. *Espérer pour tous*⁴⁸ (1986) et *L'enfer. Une question*⁴⁹ (1987) ne reviennent pas seulement à l'apocatastase d'Origène et à la doctrine de la prédestination de Barth en leur donnant une signification défendable du point de vue catholique. Ils reprennent aussi ce qui était le souci de l'*Apocalypse* : de faire entrer autant que possible, toute réalité séculaire dans la Rédemption par le Christ :

« Quel travail ardu les anges auront à fournir au Dernier Jour, lorsqu'ils auront à récolter la vérité de Dieu aussi loin à l'extérieur, et devront l'extraire de cœurs où elle n'a jamais vécu autrement qu'avec les ténèbres !⁵⁰ », avait écrit Balthasar au milieu de sa vie en jetant un regard sur son premier-né.

Les dernières années

Malgré une activité créatrice en apparence à peine diminuée, les dernières années devinrent de plus en plus difficiles. Déjà en 1962, il m'avait écrit :

« Je suis souvent tenté de devenir fatigué, car le but reste si éloigné, mais l'on reprend alors courage et on se remet à nouveau en chemin. »

Dans les années soixante-dix, les plaintes se font plus concrètes :

« Une assistance dans l'édition faciliterait tout, sans elle, beaucoup de ce qui devait être réglé, reste en friche. Mais c'est maintenant ma

45. *La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien*, Parole et Silence, 2000², p. 62.

46. *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, 1975 ; tr. fr., dans coll. « Communio », Fayard, Paris, 1976.

47. *Christen sind einfältig*, 1983 ; tr. fr., dans coll. Essai, Desclée, Tournai et Bégédès, Paris, 1992.

48. *Was dürfen wir hoffen ?*, 1986 ; tr. fr. chez DDB, Paris, 1987, 1988².

49. *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 1987 ; tr. fr., chez DDB, Paris, 1988, 1991².

50. *Petit guide de lecture de mes œuvres*, in *À propos de mon œuvre, op. cit.*, pp. 33-34.

situation, comment y changerais-je quoi que ce soit?» (1971). «À cause de travaux secondaires (radio, conférences, correspondance sans fin), je trouve à peine le temps de lire et de travailler, alors que j'aimerais avancer cette «inéluçtable» dramatique» (1974). «Dans le travail, je n'avance plus. Trop de train-train quotidien de tous côtés. La revue en plus de la maison d'édition, fait déborder le vase» (1976). «Quoique libre en principe, je suis pourtant de moins en moins à moi-même car de tous côtés on me sollicite – et tout refuser, cela ne se peut» (1976).

Puis s'ensuit une assez longue maladie en 1977 et on lit à nouveau en 1978 :

«Ici, le travail devient de plus en plus difficile, la correspondance croît jusqu'à devenir incommensurable, les visites, etc. et la fuite est de peu d'utilité, car les livres me manquent. C'est pourquoi je n'avance que très lentement dans la dramatique.» Et à nouveau en 1979 : «Ici, rien de nouveau, simplement un écheveau presque impossible à démêler, fait de divers conférences et articles, qui m'interdisent d'avancer en ligne droite et de faire progresser ma dramatique. *Tant pis et tant mieux*⁵¹ – elle ne vaudra probablement plus grand-chose.»

En 1980-1981 suit une opération de la cataracte aux deux yeux, après laquelle il doit «apprendre la vision rénovée⁵²», et en 1983, on lit à nouveau :

«Le nombre d'exercices spirituels et de conférences (fatigants pour mon âge) ne cesse d'augmenter et les montagnes de courrier peuvent désormais à peine être déblayées.»

Le courrier et les visites montrent à quel point le cercle des relations de Balthasar s'est élargi dans ces dernières années. Trois nouveaux cercles d'amis s'étaient édifiés. Tout d'abord, l'amitié avec Don Luigi Giussani et son mouvement *Communione e Liberazione*, dans lequel Balthasar voyait se réaliser quelque chose de semblable à ce qu'il avait cherché avec ses communautés. Dès 1971, il leur dédia l'opuscule *Dans l'engagement de Dieu*⁵³, qui devait être en même temps un avertissement, dans le même sens que ce qu'il avait déjà exposé dans *Qui est chrétien ?* :

«Mais il existe aussi, après l'élimination du triomphalisme hiérarchique, un triomphalisme spirituel, plus subtil, de l'idéologie de communauté ou de groupe [...]. L'humilité des petits groupes est aujourd'hui ce qui est le plus nécessaire à l'Église, mais aussi ce qui est le plus menacé, d'une part par la tentation de s'assimiler au monde, d'autre part par la

51. En français dans le texte (N.d.T.).

52. «Das neue Schauen», allusion littéraire (N.d.T.).

53. *In Gottes Einsatz leben*, 1971 ; tr. fr., Paris, 1973 ; *L'engagement de Dieu*, coll. Essais, Desclée, Paris, 1990².

tentation de l'autonomie close. L'issue ne peut être que l'ouverture à la catholicité la plus large de la révélation divine...⁵⁴»

En ce sens il se prêtait volontiers à des interviews avec des membres de ce mouvement et il leur offrait sa collaboration. Mais par la suite, il constata avec un souci croissant leur tendance à l'exclusivisme et à une position de monopole à l'intérieur de l'Église.

Un second cercle d'amis était formé par les thésards et autres jeunes prêtres qui, à partir des années soixante, commencèrent à travailler sur les œuvres de Balthasar. Les deux premières thèses de doctorat (qui dépassent maintenant largement la quarantaine) furent soutenues en 1970 à Rome et à Milan. Balthasar s'étonnait de voir sortir tant de travaux académiques de son œuvre tout autre qu'académique (et il s'attristait que personne n'ait osé développer les points de repère qu'il avait indiqués). C'est pourquoi il jugeait avec peut-être un peu trop de bienveillance les travaux achevés et s'efforçait d'aider à leur publication. Beaucoup de ces jeunes docteurs restèrent ses fidèles amis.

Le troisième cercle d'amis, celui qui s'élargit le plus, se forma à partir des responsables et des collaborateurs des revues *Communio*. Année après année, il organisait la petite réunion des rédactions à Bâle; année après année, il était le centre et le point de référence indiscuté des grandes réunions internationales des rédactions. Pour chaque thème proposé, il savait donner des impulsions, il signalait des difficultés et pouvait nommer des auteurs – vivants ou historiques. De ses efforts pour former et maintenir cette «communauté» (*communio*!) de douze équipes de rédaction venues des sphères culturelles les plus diverses, de ses innombrables conversations en marge des rencontres, de son service infatigable de traducteur, seuls les amis savent quelque chose.

C'est à son retour de la dernière conférence internationale des rédactions à Madrid, qui avait été précédée d'un symposium sur la théologie de Balthasar, que lui parvint la nouvelle de sa nomination comme cardinal. Il pria le Saint-Père (pour la troisième fois) de lui faire grâce de cet hommage. Le Pape lui fit répondre que ce n'était pas pour honorer sa personne mais son œuvre qu'il lui offrait le cardinalat. Quoique très fatigué et à nouveau malade, par obéissance au pape, il accepta cette fois-ci cette charge qui lui était désagréable et il se soumit à un voyage à Rome pour faire préparer sa garde-robe cardinalice (qu'il aurait laissée à Rome comme jadis sa soutane de théologien). Il le fit tout en sachant secrètement que le Ciel en avait décidé autrement. «Ceux de là-haut semblent avoir un autre projet», écrivit-il à un ami.

La mort lui fut facile. Lui, qui avait dû assister plus d'une fois aux mois d'agonie de ses plus proches – «une mort au compte-gouttes» – pouvait

54. *L'engagement de Dieu*, Desclée, *op. cit.*, p. 130.

trépasser d'un moment à l'autre, au cours d'une pleine activité – lui aussi seul et sans témoin, comme son père Ignace. Ce fut le 26 juin 1988, deux jours avant son élévation à la dignité de cardinal. Sur sa table attendait, achevé, le manuscrit du cadeau de Noël annuel à ses amis : *Si vous ne devenez comme cet enfant*. C'est là son véritable testament.

Saint Jean

Comment résumer en quelques mots une vie si riche et une œuvre si abondante ? Balthasar a donné à ses deux fondations les plus importantes, « la quintessence de son œuvre », le nom de Jean : Communauté Saint-Jean, et *Johannes Verlag*. Ce n'est pas le nom de son saint patron : celui-ci était saint Jean-Baptiste, « l'ami de l'époux » (*Jean* 3,29), associé au soldat martyr batailleur Urs (l'ours !). Mais pour l'œuvre de Balthasar, saint Jean l'évangéliste, le disciple bien-aimé, était plus important. En conclusion de ses exercices spirituels donnés aux étudiants dans les années quarante, il commentait toujours le dernier chapitre de l'évangile selon saint Jean – avec une telle insistance qu'on ne pouvait plus l'oublier : « Si je veux que celui-là reste, que t'importe ? » Vingt ans plus tard il a mis ce commentaire par écrit :

« Que les deux disciples courent “ensemble” (*homou*), est une constatation première et durable, qui n'est pas dépassée par cette autre constatation que l'amour, qui n'est pas encombré de lourds soucis, “court en avant”, et que le ministère hiérarchique, qui doit tenir compte de tant de choses, atteint le but plus tard. L'amour voit ce que l'on peut voir (du dehors), mais il laisse l'autorité passer devant. Celle-ci considère tout (même ce qui n'est pas visible du dehors) et, voyant le suaire de la tête plié en ordre, parvient à une sorte de *nihil obstat*, qui laisse l'amour entrer librement, de telle sorte qu'il parvient (par la vue des signes ? par participation à ce que Pierre a découvert ?) à la foi. [...] Pierre a la mission d'être serviteur, et le reste ne le regarde pas, c'est-à-dire la définition exacte en ce monde des limites entre l'Église officielle et l'Église de l'amour. Celle-ci “restera” jusqu'à ce que le Seigneur revienne ; mais comment et où, seul le sait le Seigneur. [...] La dernière parole adressée au serviteur qu'est Pierre, la dernière parole du Seigneur dans l'évangile est l'avertissement (pour l'Église et la théologie de tous les temps) : “Que t'importe ?”⁵⁵ ».

Être l'Église johannique qui tout à la fois court plus vite que l'Église de Pierre et lui cède le pas, c'est ainsi que Balthasar concevait sa mission. Que ce soit une fois l'avance dans la course et une autre fois le pas cédé qui se perçoit plus clairement montre seulement l'unité de la mission. Mais l'un

55. « Le mystère pascal » in *Mysterium Salutis* 12, *op. cit.*, pp. 257-259.

Hans Urs von Balthasar

et l'autre ne sont possibles que tant qu'on se maintient dans la position du disciple bien-aimé. Il est inutile de faire de grands discours sur l'amour, bien que Balthasar en ait fait le titre de son opuscule probablement le plus connu. À vue humaine, l'amour se montre dans le fait que la communauté (*communio*), voire l'amitié, a la priorité sur les structures et l'organisation. Il se déclare dans l'éros théologique, dans l'étonnement devant le «*id quo majus cogitari nequit*», mais aussi dans le fait de garantir jalousement les prérogatives de Dieu. Et il se nourrit constamment, sans que cela soit aperçu du monde et même des amis, du «silence de la Parole⁵⁶».

*(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix.
Titre original : Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar)*

Peter Henrici, SJ, né en 1928, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il a assuré la coordination internationale des revues COMMUNIO de 1988 à 2012. Dernière publication : *Philosophie aus Glaubenserfahrung : Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg i. Br., K. Alber, 2012.

56. *Die Stille des Wortes. Dürers Weg mit Hieronymus* (impression privée), Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979.

Tables du tome XXXVIII (2013)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (AU : Autriche ; CA : Canada ; CH : Suisse ; CN : Chine ; DE : Allemagne ; F : France ; GB : Grande-Bretagne ; GR : Grèce ; HR : Croatie ; IT : Italie ; IL : Israël ; PT : Portugal. Un astérisque [*] (colonne centrale) indique qu'il s'agit d'une traduction. Les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Signet », « Thème » et « 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
ANSORGE	Dirke	Aveu des fautes et demande de pardon du Pape Jean-Paul II...*	T	6	55-68
ARMOGATHE	Jean-Robert	Newman revisité	T	1	17-26
ARMOGATHE	Jean-Robert	« Dignum et iustum est » – le droit de la liturgie	T	2	51-60
BATUT	Jean-Pierre	La « paix de Babylone » – unifier le monde ou le sauver ?	S	2	81-87
BOHLER	Emmanuel	Les titres christologiques dans les 7 antiennes « O » de l'Avent	S	6	85-92
BONIFACE	Xavier	Les aumôniers militaires de la Grande Guerre – éclairages européens	T	3-4	71-80
BOULNOIS	Olivier	Image et blasphème	D	1	101-111
BOURGEAIS	Christophe	Le rite à l'épreuve d'Abraham	T	2	68-80
BRUGÈS	Jean-Louis	Une Université catholique	I	1	67-79
BUFFON	Giuseppe	La Custodie franciscaine de Terre sainte dans la tourmente*	T	3-4	103-117
CAHNE	Pierre-Alain	L'inquiétude d'être au monde	S	2	109-115
CAHNE	Pierre	La génération sacrifiée – les écrivains tués en 14...	T	3-4	177-184
CASSINGENA-TRÉVEDY	François	La ritualité liturgique	T	2	6-29
CHALINE	Nadine-Josette	Le clergé et la nation en guerre	T	3-4	35-46
CHALINE	Olivier	14-18, défense ou autodestruction de la civilisation ?	E	3-4	5-16
CHALINE	Olivier	Mesure de la démesure – la Première Guerre mondiale	T	3-4	17-33
CHALINE	Olivier	Charles d'Autriche, les raisons d'une béatification	T	3-4	161-175
CHENAUX	Philippe	Benoît XV et la Grande Guerre	T	3-4	131-140
CHRISTOPHE	Paul	Des missionnaires d'Asie dans la Grande Guerre	T	3-4	119-130
COMMUNIO	Marie-Jeanne	L'avenir de l'Université	E	1	5-6
COUTAGNE	Ante	Maurice Blondel et l'Université – La vocation d'un laïc	T	1	42-52
CRNCEVIC	Philippe	La forme rituelle de la foi*	T	2	30-39
CURBELIÉ	Miguel	La spécificité des Facultés de théologie	I	1	80-89
DELGADO GALINDO	Magali	Associations catholiques... Une approche du continent africain	S	6	93-103
DELLA SUDDA	Magali	Les femmes catholiques dans la Grande Guerre	T	3-4	51-70

DOS SANTOS VAZ	Armando	PT	Soyez saints... La sainteté à la lumière de la Bible*	T	6	12-24
DUPONT-FAUVILLE	Denis	F	Une sainteté sans mesure	E	6	5-11
FERME	Brian E.	GB	Des écoles cathédrales aux studia generalia*	I	1	55-66
ERNADEZ	Irène	F	De l'amitié	E	5	5-12
GEISSLER	Hermann	AU	Le témoignage des fidèles en matière de doctrine selon John Henry Newman*	S	2	93-108
HENRICI	Peter	CH	L'ambivalence du rite selon Maurice Blondel*	T	2	40-50
HENRICI	Peter	CH	Hans Urs von Balthasar: un portrait*	S	6	103-125
HENRICI	Peter	CH	Hans Urs von Balthasar: un portrait (deuxième partie)*	S	5	104-121
HILAIRE	Yves-Marie	F	Les conséquences religieuses de la guerre	T	3-4	141-159
ICARD	Simon	F	Rite et progrès spirituel dans la Règle de saint Benoît	T	2	61-67
LAFFORGUE	Laurent	F	La recherche fondamentale a-t-elle un sens ?	T	1	27-41
LEFROUX	Alexis	F	C'est la Sagesse que j'ai aimée	T	5	13-23
LUIRARD	Monique	F	La Grande Guerre des religieuses	T	3-4	81-101
MARION	Jean-Luc	F	L'Universalité de l'Université	T	1	7-16
MOULINS-BEAUFORT	Eric de	F	La loi du rite dans l'acte de foi chrétien	E	2	5-15
OUELLET	Marc	CA	La confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne	S	2	116-125
PELLETIER	Gérard	F	Une loi sur le sacrilège ? Le débat français de 1825	D	1	91-100
PORTIER	Philippe	F	La controverse sur le « droit au blasphème » en France	D	1	112-123
RAGUZ	Ivica	HR	Ecce ego et tu... Aelred de Rievaulx: De l'amitié*	T	5	65-75
RONG	Hengying	CN	Le traité de l'amitié de Matteo Ricci	T	5	77-88
SCHLÖGEL	Herbert	DE	L'Église sainte et pécheresse*	T	6	72-83
SCHOKENHOFF	Eberhard	DE	L'Amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu*	T	5	37-52
SÖDING	Thomas	DE	L'Amitié avec Jésus – Un motif néotestamentaire*	T	5	25-35
SOLARI	Grégory	F	John Henry Newman et Ambrose St John	T	5	89-101
SPTERIS	Ioannis	GR	La sainteté de l'Église comme vie dans le Christ chez Nicolas Cabasilas*	T	6	41-58
STROUMSA	Guy	IL	La Terre promise – sermon pour le temps de l'Avent*	S	2	88-92
VILLEMIN	Laurent	F	L'Église comme épouse sainte et immaculée du Christ	T	6	25-40
ZINK	Michel	F	Amour et amitié dans les lettres médiévales	T	5	53-64

Collection *Communio*/Parole et silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église*
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, témoin de Jean-Paul II, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme?*, 2013

Vient de paraître

Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013

L'immense forêt que constituent les dizaines de volumes du théologien suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988) demande, pour être parcourue sans se perdre, un guide sûr, familier de cette œuvre monumentale. Théologien laïc, éditeur des traductions italiennes des écrits de Balthasar, qu'il a bien connu, Elio Guerriero était le plus indiqué pour tracer un itinéraire sur ce continent.

Itinéraire biographique d'abord, qui insiste sur les années de formation, comme étudiant, puis comme scolastique jésuite : littérature allemande, philosophie, musique, théologie et patristique...

Mais aussi l'itinéraire d'un vaste projet théologique, exposé de manière claire et organisée, à partir des principaux livres, soigneusement analysés.

L'œuvre d'Hans Urs von Balthasar est indissociable de celle d'Adrienne von Speyr, médecin et mystique, dont les visions ont inspiré les concepts les plus originaux de sa pensée. Elle est aussi liée à la fondation de l'Institut séculier Saint-Jean et de la *Revue internationale Communio*, présente aujourd'hui dans quatorze pays. Enfin ce théologien fut aussi un remarquable passeur de textes et d'auteurs, surtout français (Pascal, Péguy, Bernanos, Claudel).

Cette biographie intellectuelle, parue en 1993, a été soigneusement revue et augmentée pour la présente édition : elle constitue une introduction indispensable à l'œuvre d'un des plus grands écrivains du vingtième siècle.

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1992/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1996/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/3)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1996/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/6)
Croire l'Église (2010/1)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La différence sexuelle (2006/5-6)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)

La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Barth-Balthasar (2011/3)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/3)
La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/3)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'Idée d'Université (2013/1)

LE DÉCALOGUE

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

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

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

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

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

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

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

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

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

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

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

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

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

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo SCOLA, archevêque de Milan; président d'honneur: Mgr Peter HENRICI, évêque auxiliaire émérite de Coire; coordinateur: P. Jean-Robert ARMOGATHE.

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. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE et Corinne MARION. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Jean Leclercq, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Pigué, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vető, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

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

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

Dépôt légal: décembre 2013 – N° de CPPAP: 0111 G80668
N° ISBN: 978-2-915111-50-7 – N° ISSN: X-0338-781-X – N° d'édition: 95196
Directeur de la publication: Jean-Robert Armogathe
Composition: DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression: Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression: 13249

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