

# Sommaire

## Editorial

---

### Susciter la foi

4

On croit sur la foi d'un témoignage. Et d'abord celui du Christ lui-même, qui ne parle pas seulement de Dieu, mais en tant que Verbe de Dieu incarné. Et ensuite le témoignage des apôtres, de l'Église et de tout baptisé dont c'est la mission. Mais ni le témoignage ni sa réception ne sont possibles sans le secours de l'Esprit Saint ni la participation à la Croix.

### Problématique

---

Michel SALES, s.j. : **Les marches d'approche de la Foi**

12

Les voies d'accès de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu ne sont pas arbitraires : ce (celui) qui précède la Foi, ce (celui) qui va au devant de la Foi, c'est Dieu lui-même. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas une forme et un contenu propres à la problématique humaine de la quête de Dieu : l'âme « naturellement chrétienne ». Enfin, l'attente de Dieu dans la nuit de la Foi permet peut-être de penser l'attente de Dieu sans la Foi.

Yves de MONTCHEUIL, s.j.: **Dieu premièrement moral**

36

Pour penser Dieu, il faut le rapporter à nous. Mais ce qui a rapport à nous n'est pas Dieu. Aussi Dieu est-il d'abord posé comme l'idéal moral et la preuve morale est-elle la seule pertinente. Prétendre accéder à Dieu rationnellement avant de le connaître comme le Maître et le Parfait, c'est n'atteindre qu'un fantôme.

Hans-Urs von BALTHASAR : **Témoignage et crédibilité**

Même en termes purement humains, « seul l'amour est digne de foi ». Or

46

le Christ a témoigné que « Dieu est amour ». Les croyants sont appelés en témoigner à leur tour. A deux conditions : la foi au Dieu trinitaire et, à défaut du martyr, une vie conforme à l'Évangile.

Walter KASPER : **Conduire à la foi : pourquoi et comment?**

La foi n'exclut pas la raison humaine et l'homme peut, à l'aide de sa seule

53

raison, parvenir jusqu'à Dieu. Il y a donc deux manières d'amener la foi : à partir des intuitions de la « théologie naturelle », ou en projetant directement la lumière du Christ sur le mystère de la condition humaine. C'est le chemin qu'a privilégié Vatican II. Notre pédagogie catéchétique ne devrait pas l'oublier.

### Intégration

---

Peter HENRICI, s.j.: **Le Dieu des philosophes**

Le Dieu des philosophes, connaissable par la raison, a préparé la voie au

62

Dieu des croyants, dans tout le monde païen. La philosophie a ouvert le chemin, ou du moins aidé la théologie qui, aujourd'hui, attend de sa « servante » l'explication du mot « Dieu » pour l'homme, afin que celui-ci reçoive mieux son appel et sa révélation dans le Christ.

## Attestations

---

Luigi NEGRI : **Eduquer les jeunes à la foi**

75

L'éducation des jeunes à la foi est un des tout premiers soucis de Jean-Paul II. Elle est contrariée par les idéologies dominantes. C'est pourtant la mission de l'Église. Le rôle des chrétiens adultes est primordial, par l'exemple de leur foi et de leur engagement.

Marie-Thérèse ABGRALL, six. : **Une grande joie pour tout le peuple**

87

Dans l'évangélisation, il s'agit toujours d'éveiller au sens premier de l'existence, à la profondeur de l'être. Tout peut y concourir : la qualité d'un silence qui se crée et que l'on en vient à aimer, une expérience de partage et de solidarité, un engagement tenu jusqu'au bout, l'exigence de loyauté avec soi-même et avec les autres.

### Signets

---

Michel CANCOUET, eudiste : **Les diacres**

94

Il est utile que les hommes qui sont chargés d'un ministère vraiment diaconal — en prêchant la Parole de Dieu, en gouvernant au nom du curé et de l'évêque des communautés isolées, en exerçant la charité dans des œuvres caritatives — soient fortifiés par l'imposition des mains, transmise depuis les apôtres, et plus étroitement liés au service de l'autel, de façon à accomplir leur ministère plus efficacement par la grâce sacramentelle du diaconat.

André-Marie DUBARLE, o.p. : **Le Saint-Suaire avant 1204**

106

Peut-on trouver dans les restes artistiques et littéraires antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle des traces consistantes d'une conservation du Linceul actuellement à Turin et pris par les Croisés à Constantinople en 1204? Les méthodes d'investigation ressemblent fort à celles mises en œuvre pour la comète de Halley, et les résultats permettent d'entrevoir l'origine de ce document historique.

Jean-Miguel GARRIGUES : **Saint Maxime le Confesseur face à la crise finale de la romanité chrétienne au VII<sup>e</sup> siècle.**

Face aux périls perse, slave et bientôt musulman, les empereurs byzantins entendent imposer une unité religieuse fondée sur un compromis hérétique, afin de régler les querelles christologiques des siècles précédents. Saint Maxime fera appel à Rome et résistera, sachant que l'erreur ne sauvera pas l'empire. Il suivra dans le martyre le pape saint Martin **1er**.

119

Mgr Claude DAGENS : **Les crises de l'histoire et la responsabilité de l'Église**

123

Sermon pour le 11 novembre 1987 et les mois qui viennent.

Editorial

## Susciter la foi

### 1. Le témoignage humain

Ces lignes ont une portée théologique, mais la théologie requiert un fondement anthropologique. Seul un être libre peut rendre témoignage, et parce qu'il est libre, ce témoignage peut être faux (« Tu ne porteras pas de faux témoignage », *Matthieu* 19,18). Cela de deux façons : soit parce que l'on ment, soit parce que l'on dit en toute bonne foi quelque chose de faux. On témoigne toujours d'un fait objectif, distinct du sujet qui s'exprime. Là où ce fait est volontairement falsifié, le mensonge domine ; Jésus s'en voit accusé par les Juifs, mais il en accuse aussi les Juifs (*Jean* 8, 44). Là où le témoin n'est pas reconnu digne de foi, il peut néanmoins être, subjectivement, sincère. Bien des soldats sont morts pour la cause hitlérienne ; les valeurs pour lesquelles ils ont donné leur vie leur semblaient plus précieuses qu'elle. De même, le guerrier grec mourant pour sa polis, le musulman qui par sa mort rend gloire au Dieu du Coran. Même le martyr sanglant, la torture, ne constituent pas une preuve de la vérité objective de ce pour quoi on se sacrifie.

Il faudra donc en tenir compte également pour le témoignage du sang ou du don de la vie chez les chrétiens : celui qui témoigne ainsi ne fait que montrer que, pour lui, la valeur de ce pour quoi il met sa vie en jeu est plus haute que celle-ci, dépassant tout ce qu'il peut concevoir.

La crucifixion de Jésus n'en a été qu'une parmi des milliers. Aux yeux de ses ennemis, il est mort pour une valeur imaginaire. Les Juifs cherchaient à le faire mourir parce qu'« il appelait Dieu son propre Père, se faisant ainsi égal à Dieu » (*Jean*

5, 18). « N'écris pas : "Le roi des Juifs", mais : "Cet homme a dit : je suis le roi des Juifs" » (*Jean* 19, 21). Et en effet, quand « le Christ Jésus, sous Ponce Pilate, a rendu son beau témoignage » (*1 Timothée* 6, 13), son témoignage paraît présenter, aux yeux de ses contemporains et de tous les incroyants jusqu'à aujourd'hui, la même structure que tous les autres cas humains : quelqu'un donne sa vie pour un programme qui lui semble impératif (par exemple, prouver que le Dieu bon qu'il proclame veut être solidaire des pécheurs). Pourtant le « témoignage » que Jésus rend « à la vérité » (*Jean* 18, 37), a une structure différente : c'est une partie intégrante de son plaidoyer que la vérité qu'il atteste est objective et non simplement subjective. C'est ce qu'il nous faudra montrer.

### 2. Le témoignage du Christ

*L'Apocalypse* le nomme « le témoin fidèle » (1, 5 ; 3, 14), et il dit de lui-même : « Mon témoignage est (objectivement) valable » (*Jean* 8, 14). Il faut distinguer deux choses dans son témoignage : la connaissance de ce dont il témoigne et la possibilité de vérifier la justesse de son affirmation. Il atteste d'abord que la connaissance de ce dont il témoigne ne lui vient pas par ouï-dire, mais de sa propre expérience. « Nous parlons de ce que nous savons et nous attestons ce que nous avons vu » (*Jean* 3, 11). « Celui qui vient d'auprès de Dieu, celui-là a vu le Père » (6, 46). « Je dis ce que j'ai vu chez mon Père » (8, 38). Au lieu de « voir », on peut trouver « entendre » (3, 32 ; 8, 26, 40 ; 15, 15) ; Jésus se met ainsi à la suite des prophètes, tout en dépassant ce qu'ils ont vu et entendu. Non seulement il voit et entend ce qui vient du ciel, mais il en vient lui-même (3, 13), non pas comme le « Fils de l'Homme tenu caché là-haut » des Apocryphes, mais comme parole consubstantielle de Dieu, qui ne fait qu'« un avec le Père » (10, 30), Dieu comme lui — contrairement aux prophètes (1,1) — et pourtant, en tant que sa parole, diffèrent de lui (« auprès de Dieu »). C'est ce qu'il dit de lui-même, et cela en tant qu'homme : d'où l'effroi de ses auditeurs (« blasphème » : 10, 33).

Pour accepter cela comme témoignage véridique, il faudrait admettre les deux fondements du christianisme : la Trinité du Dieu Un, et l'Incarnation de la Parole de Dieu ; il faudrait considérer toute parole de cet homme non seulement comme une affirmation sur Dieu, mais comme une parole de Dieu lui-

même. Alors seulement la mort de Jésus, dans l'abandon de Dieu, apparaît comme autre chose qu'un témoignage subjectivement vrai, comme l'essentiel de l'attestation objective elle-même : « Car Dieu a tant aimé le monde que (pour lui) il a donné son Fils unique » (3, 16). On comprend alors comment Jésus peut dire de son témoignage qu'il est en même temps un et double : en tant que parole du Père, il atteste son amour pour le monde ; en tant qu'expression divine du Père, il a son amour en lui, il l'incarne et le représente par sa mort (5, 31 s. ; 8, 14-18). On voit ainsi la supériorité de ce témoignage sur tous ceux qui l'attestent et le complètent : Moïse et les prophètes, le Baptiste, « voix », certes, mais non « Verbe de Dieu » ; ces témoignages que Jésus ne dévalorise pas — ils sont utiles aux autres —, mais dont il n'a pas besoin comme garanties (2, 25 ; 5, 34). Ce témoignage rendu pleinement à l'amour de son Père par toute son humanité — parole, oeuvre, Passion et mort — peut faire qu'on l'accepte. Mais il n'y suffit pas : on exige quelque chose de divin pour convaincre l'homme de la validité de ce témoignage plénier, quelque chose qui nous donne « conscience des dons que Dieu nous a faits » (1 Corinthiens 2, 12) : l'Esprit Saint qui, avec « l'eau et le sang », nous est donné comme témoin (« ils sont trois qui rendent témoignage » : 1 Jean 5, 7) et qui est désigné comme le « témoignage de Dieu (qui) est plus grand » (1 Jean 5, 9) et qui atteste (aussi) avec nous » (*sum-marturei* : Romains 8, 16).

Peut-on vérifier le témoignage de Jésus ? Sans l'Esprit de Dieu dans l'intelligence de l'homme, il n'a aucun pouvoir de persuasion. Comme Jésus se désigne toujours comme le seul qui a vu le Père, son affirmation ne peut se vérifier qu'en lui. Parmi les éléments qui le permettraient, relevons le mélange, unique en son genre, de majesté et d'humilité : la majesté de celui qui ne fait qu'un avec le Père, qui parle « comme un homme qui a autorité », appelé « Seigneur et maître », puis « mon Seigneur et mon Dieu » par ses disciples ; humilité de celui qui récuse toute vénération de sa personne, parce qu'il ne fait qu'obéir et transmettre la parole du Père. Également, la façon dont « toute son existence se fait geste » (mot de Kierkegaard sur Jean Chrysostome), la manière dont il renvoie de la crédibilité de ses paroles à celle de ses oeuvres, de toute son activité, de son comportement et de son être (Jean 5, 36 ; 10, 25.37 ; 15, 24). Mais dans la Croix, sa plus grande oeuvre, la sagesse humaine ne peut voir que pure folie (pour les Juifs au pied de la Croix comme pour les sages païens : 1 Corinthiens 1, 23 s.) ; et la

Résurrection, contredisant cette folie, ne se réalise à son tour que « devant les témoins que Dieu avait choisis d'avance » (Actes 10, 41). Comme le témoignage rendu par Jésus à l'amour de Dieu pour le monde ne s'achève que dans sa mort et sa Résurrection, la possibilité de vérifier les événements de Pâques — voir, entendre, toucher le Ressuscité — achèvera de rendre crédible ce dont l'existence de Jésus voulait témoigner. C'est pourquoi le témoignage de ceux qui ont connu ces événements est devenu le point de départ incontournable de la foi chrétienne. Luc est sur ce point, comme nous le verrons, catégorique. Certes, même avant Pâques, une véritable foi apparaît déjà, à l'état naissant, devant laquelle Jésus pouvait accomplir des miracles ou faire des promesses pour l'éternité — ainsi lors de la confession de Pierre. Mais, de même que Jésus lui-même, avant la Croix, ne pouvait rendre son témoignage que de façon inchoative — d'où sa tension vers l'heure douloureuse de l'accomplissement (Luc 12, 50) — de même la foi des disciples, comme celle du peuple et de quelques païens, ne pouvait être alors qu'à l'état naissant.

C'était la foi de quelques individus. En revanche, le témoignage accompli ne pourra être que celui d'une société, et d'une société universelle (c'est-à-dire un témoignage ecclésial), parce que la Croix, signe de l'amour de Dieu pour le monde, témoigne en embrassant le monde entier et en fondant la communauté ecclésiale. Les apparitions de Pâques, même destinées à une seule personne, renvoient toutes à la communauté des disciples : avec la Croix et la Résurrection est fondée l'Église. L'envoi de l'Esprit à Pâques, chez Jean, est indispensable pour conférer aux Apôtres le don du témoignage, même si leur mission officielle, chez Luc, ne commence qu'après la Pentecôte.

Si le fait de voir, d'entendre, de toucher le Ressuscité semble ne concerner que l'humanité de Jésus, il donne en même temps de vérifier sa divinité, et donc la vérité de sa prétention à être la parole substantielle du Père ; Thomas s'exclame en toute vérité : « Mon Seigneur et mon Dieu ! », quand il touche les plaies. Même si ce récit est un condensé typiquement johannique (il a fallu du temps pour formuler en ces concepts la lumière découverte), il en est ici comme de tout l'Évangile : si la « christologie implicite » n'avait été présente dès le début, la « christologie explicite » n'aurait jamais vu le jour.

Une simple affirmation peut être vérifiée : je peux faire rechercher par une agence de voyage si untel s'est vraiment rendu à Melbourne. Mais s'il me dit : « Je t'aime » ou bien :

« J'en ai rêvé cette nuit », il faut que je le croie. Le témoignage d'une déclaration amoureuse se vérifie dans tout le comportement existentiel. Un amour conjugal prouve sa vérité dans la fidélité maintenue à travers les années. Le témoignage le plus important de toute l'histoire humaine, celui où Jésus témoigne d'être l'envoyé du Père, ne peut qu'être cru (avec de bonnes raisons) ou rejeté (avec des raisons insuffisantes). « Si vous ne croyez pas que moi, Je Suis, vous mourrez dans vos péchés. — Qui es-tu donc ? — Pourquoi parler encore avec vous ? » (*Jean* 8, 24 s.). C'est pourquoi, « si l'on a observé ma parole, on observera aussi la vôtre ; si l'on m'a persécuté, on vous persécutera, vous aussi » (*Jean* 15, 21.20). « Heureux serez-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si l'on dit faussement toute sorte de mal contre vous, à cause de moi » (*Matthieu* 5, 11). Là où Jésus ne trouve aucune foi, il abandonne, et il enseigne à ses disciples à faire de même (*Matthieu* 10, 14). Mais le manque de foi sera lourd de conséquence pour qui refuse ainsi, puisque le témoignage de Jésus (comme le témoignage autorisé rendu à Jésus) contient sa propre et suffisante vérification — pour qui est capable de la voir et, partant, de croire.

### 3. Le témoignage rendu au Christ

Commençons par l'archétype même du témoignage rendu par ceux qui ont vécu, dans la foi, ce qu'ils attestent. Pour Luc, ces premiers témoins sont les Douze qu'il nomme dès le départ apôtres. « *Le ministère apostolique chez Luc se caractérise d'abord par la notion de témoin* » (N. Brox). Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de ce que Luc compte Paul au nombre des apôtres, lui qui justifie son droit d'être apôtre en rappelant qu'il a vu Jésus et a été envoyé par lui. Etienne est également nommé une fois apôtre (*Actes* 22, 20), parce qu'à sa mort il a vu Jésus debout à la droite de Dieu. Dans sa lettre, Pierre se nomme « témoin de la Passion du Christ » (*I Pierre* 5, 1). Jean lui-même, pour qui témoigner de Jésus revêt un sens beaucoup plus large, insiste pour dire qu'il a été le témoin oculaire du côté transpercé : « Celui qui a vu rend témoignage afin que vous croyiez vous aussi. Son témoignage est véridique et le Seigneur sait qu'il dit vrai » (19, 35). Et dans l'épître : « Ce que nous avons contemplé de nos yeux, ce que nos mains ont touché, ... nous en portons témoignage, nous vous (1) annonçons », à savoir « la Parole de la vie », « la vie éternelle » (*I Jean* 1, 2). « C'est lui, le

disciple qui rend témoignage de tout cela (tout ce vécu) » (*Jean* 21, 24). Le Baptiste aussi atteste ce qu'il a vu (*Jean* 1, 34). La Samaritaine témoigne dans la ville de ce qu'elle vient d'apprendre (4, 39), comme les serviteurs des Pharisiens (7, 46) et le peuple lors de la résurrection de Lazare (12, 17).

Au milieu de tous ceux-là se détachent ceux que Jésus destine à être ses témoins : « Vous êtes les témoins de tout cela » (*Luc* 24, 48). Ils ne seront des témoins efficaces qu'avec l'aide du Saint-Esprit qui témoigne lui aussi (24, 29) : « Il rendra témoignage en ma faveur. Et vous aussi, vous rendrez témoignage, vous qui êtes avec moi depuis le commencement » (*Jean* 15, 26 s.).

Comment leurs successeurs, ceux qui n'ont pas vu, entendu ni touché par eux-mêmes, peuvent-ils reprendre et poursuivre le témoignage ? Cela ne leur sera possible que s'ils reçoivent, dans la foi vivante, non seulement quelque chose de la vision des premiers témoins, (ainsi, Jean transmet aux générations suivantes quelque chose de sa « façon de voir », comme l'a montré F. Mussner), mais quelque chose de la vision originale de Jésus lui-même qui forme la foi chrétienne à partir de sa vision éternelle du Père. Toute foi vivante, toute vraie contemplation chrétienne (qu'on pense aux méditations des *Exercices* ignatiens) comprend cet élément. Thomas d'Aquin le reconnaît explicitement quand il décrit la foi vivante comme avant-goût de la vie éternelle. La *Lettre de Pierre* le confirme aussi : « Sans voir encore (Jésus-Christ), mais en croyant, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire, sûrs d'obtenir l'objet de votre foi : le salut des âmes (*I Pierre* 1, 8-9). Il cite ensuite, de façon significative, l'exemple des prophètes qui, explorant les événements du salut à venir, les vivaient par anticipation.

Mais à cet élément s'en ajoute un autre, essentiel, à la base de l'enseignement et des exigences de Jésus : la participation à ses souffrances. Pour Pierre, le Christ, dans sa Passion, a porté le péché du monde (« pour vous » : *I Pierre* 2, 21; pour « nos fautes » : 2, 24). Souffrir injustement sera donc pour les chrétiens plus qu'une destinée subjective à assumer dans l'ascèse : c'est une marche « sur les traces du modèle » (2, 21). La conduite chrétienne fait partie de l'appel à rendre compte « de l'espérance qui est en vous » (3, 15) : elle « confond les calomnieurs » qui en seront anéantis (3, 16).

Ce thème est sans cesse repris dans l'enseignement de Paul. Son existence remplie de souffrances devient, avec l'expérience de Damas, l'autre pilier pour démontrer l'authenticité de son témoignage apostolique. Il ne se contente pas de suivre un modèle du passé : il souffre dans, pour et avec le Christ. Là, beaucoup plus que dans l'expérience de sa conversion, se trouve, pour ses communautés, la preuve de la vérité de ce dont il témoigne. Les premières notes entonnées par Pierre se trouvent ici développées comme démonstration centrale, en vue de vérifier cette vérité. Il est pleinement conscient du paradoxe de cette démonstration, et c'est pourquoi il la présente comme un discours « insensé » (*1 Corinthiens* 12). Il dépasse même la « suite » du Christ pour vivre « en lui » : « Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Église » (*Colossiens* 1, 24). Dans la souffrance du corps, plus encore celle de l'esprit — le mépris, l'insuccès, la mise au rebut du monde, « succomber » même pour la communauté (*2 Corinthiens* 13, 7) —, il voit la preuve ecclésiale de ce que la destinée terrestre du Christ en lui non seulement se perçoit, mais se poursuit concrètement. Dans la faiblesse du Christ en Croix il voit à l'avance la force du Ressuscité. Il peut alors, dans sa propre vie crucifiée, espérer et même reconnaître l'avancée simultanée de la puissance du Christ ressuscité : en cela il le représente. « Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de la mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps... Ainsi donc, la mort fait son oeuvre en nous, et la vie en vous » (*2 Corinthiens* 4, 10.12 ; cf 13,3-4). A son avis, l'expérience féconde de la souffrance apostolique rend vérifiable son témoignage. Comme tout témoignage, celui-ci est livré à la liberté de celui qui le reçoit. Pour lui-même et pour ceux qui s'y trouvent, son témoignage est « manifeste ». « Il demeure voilé... pour les incrédules, dont le dieu de ce monde a aveuglé l'entendement » (*2 Corinthiens* 4, 3 s.). « Tu es fou, Paul ; ton grand savoir te fait perdre la tête » (*Actes* 26, 24).

Paul exige à son tour de ses successeurs un témoignage semblable. « La belle profession de foi » que Timothée a faite « en présence de nombreux témoins » lors de son baptême ou de son ordination se trouve tout de suite mise en parallèle avec « le beau témoignage » de Jésus devant Ponce Pilate : c'est donc un témoignage vital (*1 Timothée* 6, 12 s.) qui invite donc à « souf-

frir avec moi pour l'Évangile, soutenu par la force de Dieu » (*2 Timothée* 1, 8).

Reste *l'Apocalypse* avec l'importance qu'y prend la notion de témoignage. Jésus lui-même est le premier « témoin fidèle » (1, 5). Mais autant les prophètes que les apôtres sont ses chargés de pouvoir, Jean surtout, selon ce dernier livre de la Bible qui voit l'Ancien et le Nouveau Testaments comme les deux faces d'un unique témoignage. Les deux éléments du témoignage s'y trouvent à nouveau réunis : à la source une vision, et un engagement jusqu'à la mort. Cette façon de rendre témoignage (*marturion* ou *marturia*) est, dans ce livre, déjà très proche de ce que *martyrium* signifie pour nous. Cependant, même ici, la vision solitaire de Patmos est ordonnée à l'Église de l'Agneau comme le montrent les lettres aux sept Églises.

Le thème qui parcourt l'Ancien et le Nouveau Testaments retentit une fois encore ici : les prophètes sont les témoins de Dieu pour Israël ; les « apôtres et prophètes » de la nouvelle Alliance (*Ephésiens* 2, 20) sont témoins dans l'Église ; on peut les vérifier, eux et leur mission dans le monde, « comme l'or au creuset » (*1 Pierre* 1, 7). Et c'est précisément le feu de la dérision et de la persécution qui, d'un point de vue chrétien, est l'élément le plus fécond du témoignage : il peut ouvrir de l'intérieur les portes du refus, par l'esprit qui est feu.

(traduit de l'allemand par Claire Second)  
(titre original : a Zeugnis und Glaubwürdigkeit »)

Pensez à votre réabonnement ! Merci

Michel SALES

## Les marches d'approche de la Foi

Dieu en quête de l'homme  
et l'homme en quête de Dieu

« Ce n'est pas nous qui avons aimé  
Dieu, mais c'est Lui qui nous a aimés »  
(1 Jean 4, 10).  
« Pour tout faire Lui-même, Il n'attend  
que notre décision »  
(Sainte Thérèse d'Avila).

ON se souvient du proverbe portugais que Claudel mettait en épigraphe du *Soulier de satin* : « *Deus escreve direito por linhas tortas, Dieu écrit droit avec des lignes courbes* ». A côté d'itinéraires simples comme une ligne droite, les voies par lesquelles l'homme se convertit à Dieu et accède à la foi sont plus souvent courbes et sinueuses. Dieu est simple avec les simples. Mais Il sait, à l'occasion, se montrer compliqué avec les compliqués, voire tortueux avec les tortueux. Une seule chose lui importe dans cette marche à tâtons que constitue l'histoire des peuples de la terre comme des individus, c'est « que tous les hommes parviennent au salut et à la connaissance de la vérité » (1 *Timothée*, 2, 4). En un domaine où entrent en jeu, non seulement la liberté de l'homme, mais aussi la Liberté de Dieu, mieux vaut nous garder des généralisations faciles et de l'esprit de système. Un épisode amusant des relations spirituelles de sainte Thérèse d'Avila avec son jeune père spirituel saint Jean de la Croix (il avait vingt-sept ans de moins que sa dirigée) vaut d'être évoqué ici. D'une parole de Dieu entendue dans l'oraison de la sainte (« Cherche-toi en moi »),

Jean de la Croix avait prétendu qu'elle ne pouvait avoir été dite qu'une fois l'âme épurée. A quoi la sainte rétorquait, non sans humour : « *Je pense, moi, qu'ici vertus et épurations ne servent de rien, parce que ce dont il s'agit est surnaturel et un don accordé par Dieu à qui il Lui plaît et si quelque chose peut y disposer, c'est l'amour... Ni la Madeleine, ni la Samaritaine, ni la Cananéenne n'étaient mortes au monde quand elles trouvèrent le Seigneur. Dieu me délivre de ces gens si spirituels qu'ils ramènent tout sans distinction à la contemplation parfaite !* » (1). Dieu est absolument libre de ses dons. Et, comme le montre cet épisode, même à égalité de sainteté entre directeur et dirigée, la plus grande sagesse spirituelle n'est pas toujours où l'on devrait l'attendre. Si incompréhensibles qu'elles nous paraissent, et parfois si détournées, les voies d'accès de Dieu à l'homme comme celles de l'homme à Dieu dans sa foi ne sont pourtant pas arbitraires.

Pour le montrer, nous voudrions d'abord faire prendre conscience de ce qu'implique le mouvement de la Foi considéré en sa plénitude (I). Après quoi, il sera plus naturel et plus aisé de considérer la part que met Dieu dans sa marche en quête de la Foi de l'homme (II) et le contenu comme les fondements de toute la part que peut et doit mettre l'homme en quête de la Foi en Dieu (III). Nous suggérerons enfin comment et pourquoi, dans la Foi comme sans la Foi, Dieu laisse l'homme déployer librement tout le mouvement de sa bonne volonté sans lui permettre cependant d'attendre le vrai salut d'un autre que Lui et de la Foi en Lui (IV).

### I. Qu'est-ce que croire ?

La question des préambules de la Foi dépend étroitement de la manière dont on définit la Foi elle-même.

Dieu aime toujours le premier et devance l'homme en tout. Ce qu'on appelle la Révélation de Dieu n'est autre que l'histoire surnaturelle, humaine et naturelle (2) de cet amour incessant

(1) Lettre à Don de Mendoza, évêque d'Avila, mars 1577, éd. Marcel Bouix, t. II, p. 253 s.

(2) Sur le sens de cette terminologie, cf. Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Tome III: Symbolisme et Historicité, Paris, Lethielleux, 1984: « L'histoire et ses trois niveaux d'historicité », p. 449-475.

dont Dieu a l'initiative et sans lequel l'univers retournerait au néant ou irait à la damnation. En-deçà et au sein de toutes les déterminations concrètes, universelles, particulières ou singulières dans lesquelles Il s'incarne, cet Amour est la forme et l'unique contenu de la Révélation divine. La Foi est la réponse de l'homme aux avances de l'amour de Dieu. Par l'« obéissance de la Foi » (*Romains* 16, 26 ; cf. *Romains* 1, 5 et 2 *Corinthiens* 10, 5-6), « l'homme s'en remet tout entier librement à Dieu, en apportant à Dieu qui se révèle la soumission complète de son intelligence et de sa volonté et en donnant de toute sa volonté son assentiment à la révélation qu'Il a faite » (3). Nonobstant les deux aspects, intellectuel et volontaire, de la Foi, que le Concile Vatican II, auquel nous nous référons, reprend lui-même de Vatican I, sans trancher le débat des théologiens en ce domaine (4), trois mots méritent néanmoins d'être soulignés dans cette définition de la Foi par le Magistère de l'Église : par elle: l'homme s'en remet lui-même *tout entier (se totum) librement (libere)* à Dieu. Mieux que le substantif de « Foi », la forme verbale « croire en » (*credere in*), propre au seul latin chrétien (5), traduit le libre mouvement de totale donation de l'homme à Dieu, dans un pur élan d'amour et de totale confiance. Telle est l'essence de la Foi théologale, qui ne fait que réaliser, si l'on y réfléchit, que le commandement suprême et, en un sens, unique qui domine toute l'histoire du salut : « *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces* » (*Deutéronome* 6, 5).

La Foi, ainsi comprise, comporte des dimensions tout autres que purement intellectuelles, sans pour autant en exclure de semblables. Elle suppose, comme le notait Maurice Blondel, « *qu'on aime la Vérité comme un Etre, qu'on ne la traite pas comme un simple objet d'étude dont on disposerait à son gré, qu'on lui promette de se donner à elle comme à une personne, et qu'on accepte d'avance ses exigences pour mériter de la connaître davantage ; dire, ainsi, qu'on ne la pénètre qu'en se laissant pénétrer par elle, qu'elle ne se donne qu'à qui se donne, c'est reprendre le mot célèbre de saint Augustin : Non intratur in veritatem, nisi per caritatem. Mores perducunt ad intelligentiam.*

(3) Constitution dogmatique *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n° 5.

(4) Henri de Lubac, *La Révélation divine*, Paris, Cerf, 1983, p. 113-120.

(5) Henri de Lubac, *La Foi chrétienne*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Aubier, 1970. Voir spécialement ch. IV, p. 149-199. Mais tout le livre vaudrait d'être médité.

Cum diligitur quod ex quantulaculumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut plenius et melius cognoscatur » (6). La Foi ne se réduit pas à la simple croyance avec laquelle on a souvent tendance à la confondre. Sans exclure toutes les données intellectuelles et objectives que comporte celle-ci, la Foi ajoute au mouvement de l'esprit le don entier de l'être à un autre être, la confiance dans ses dimensions affectives et unitives. La Foi augmente ainsi la connaissance humaine. Mais « *ce n'est pas d'abord et principalement en tant qu'elle nous apprend par témoignage autorisé certaines vérités objectives. C'est en tant qu'elle nous fait sympathiser réellement et profondément avec un être, en tant qu'elle nous unit à la vie d'un sujet, en tant qu'elle nous unifie par la pensée aimante à une autre pensée et à un autre amour* » (7).

Blondel disait cela de la foi morale et humaine, celle qui préside à l'amour conjugal de l'homme et de la femme, pénètre les liens de l'amitié et sous-tend le moindre contrat qu'un homme scelle avec un autre. Combien plus ces termes valent-ils de la Foi théologale. Celle-ci est vie et même Vie éternelle. Une Vie que saint Jean explicite, tant dans son évangile (cf. *Jean* 17, 3) qu'au début de sa *Première épître*, en termes de *communio* de vie, vitale et vivante, dans le Dieu vivant. Telle est la fin dernière de la Révélation dans le Verbe fait chair que l'Église reçoit, pour s'en nourrir, de l'Apôtre que Jésus aimait, le lendemain de Noël : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont palpé du Verbe de vie — et la Vie s'est manifestée et nous avons vu et nous témoignons et nous vous annonçons la Vie, la Vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous. Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi pour que vous aussi soyez en communion avec nous. Et notre communion à nous est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (*1 Jean*, 1, 1-3).

(6) « Il n'y a d'accès à la vérité que par la charité. Les mœurs mènent à l'intelligence. Lorsque l'on aime ce dont on a quelque connaissance, si petite qu'elle soit, cet amour même rend la connaissance plus entière et meilleure », F. Mallet (prête-nom de M. Blondel), *Qu'est-ce que la foi ?*, Paris, Bloud et Gay, 1907, p. 12-13.

(7) M. Blondel, Remarque à l'article «Foi» du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* sous la direction d'A. Lalande, 13<sup>e</sup> édition, Paris, P.U.F., 1980, p. 360. Corriger, dans la première phrase, «ni» par «non».

Visant la communion avec Dieu non seulement à partir de tout ce que l'homme a, fait et est, mais *en tout ce* qu'il est, fait et possède, la Foi n'est pas un secteur particulier de la vie de l'homme. Elle concerne tout l'être de l'homme et le pénètre tout entier à l'occasion de tous et de chacun de ses actes, dans la multiplicité et la variété infinies de ses engagements personnels, familiaux, professionnels ou de loisir. Unissant théorie et pratique, mettant en équation le mouvement de la vie et celui de la prière parfaite, celle que le Christ a enseignée à ses disciples, la Foi opère, en tous et chaque *ici-et-maintenant*, l'union sans confusion dans la distinction sans séparation de la liberté humaine et de la Liberté divine pour que, *sur la terre comme au Ciel*, le Règne du Père vienne, Sa Volonté soit faite et son Nom sanctifié.

Il n'y a rien de moins dans la Foi, dans ce que l'Église appelle avec saint Paul «la Foi opérant par la Charité» (*Galates 5, 6*), à laquelle seule en définitive est attaché le Salut pour ceux-là mêmes qui acquiescent de bouche et de cœur à la plénitude visible de l'Église catholique (8).

À ce compte, dira-t-on, qui a la Foi ? Qui peut être sauvé ? Notre effort pour cerner ce que signifie « Croire en Dieu » n'aura pas été vain si, au terme, il nous amène à mieux réaliser, pour nous-mêmes, ces questions que le Christ a posées à ses contemporains ou qu'eux-mêmes lui ont posées. Car, alors, la question des préambules de la Foi, loin de se restreindre à la question, posée par les «Croyants », des pierres d'attente chez « Ceux qui ne croient pas », doit prendre en compte l'homme, et tout en l'homme, pour mettre au jour toutes les conditions qui lui permettent d'attendre, d'atteindre et d'êtreindre le Dieu vivant dans et par la vivante et totale réalité de son être libre.

(8) Cf. Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Église, n° 14 : « Sont incorporés pleinement à la société qu'est l'Église ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et tous les moyens de salut institués en elle, et qui, en outre, grâce aux liens constitués par la profession de foi, les sacrements, le gouvernement ecclésiastique et la communion, sont unis, dans l'ensemble visible de l'Église, avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques. L'incorporation à l'Église, cependant, n'assure pas le salut pour celui qui, faute de persévérer dans la charité, reste bien « de corps » au sein de l'Église, mais non « de cœur ». Tous les fils de l'Église doivent d'ailleurs se souvenir que la grandeur de leur condition doit être rapportée non à leurs mérites, mais à une grâce spéciale du Christ ; s'ils n'y correspondent pas par la pensée, la parole et l'action, ce n'est pas le salut qu'elle leur vaudra, mais un plus sévère jugement. »

## II. Les marches d'approche de Dieu en quête de la Foi de l'homme

Le mot français « préambule » vient du latin *praeambulare*, qu'il calque littéralement. Ce terme est formé du verbe « marcher » (*ambulare*) et du préfixe « devant » (*prae*). *Praeambulare*, c'est précéder, marcher devant, Ce mot a l'avantage, par rapport au terme traditionnel de « préparation » (9), de suggérer explicitement l'idée d'un mouvement. Non seulement l'idée, mais l'initiative d'un mouvement. Est préambule par rapport à la Foi, non seulement ce qui précède la Foi, mais ce qui marche devant la Foi ou, pour mieux dire, ce qui va au-devant de la Foi. Or, absolument parlant, ce qui précède la Foi ou, plus exactement, Celui qui précède la Foi et va, pour ainsi dire, au-devant de la Foi de l'homme, c'est Dieu. Il y a ainsi un préambule objectif absolu à la Foi, sans lequel celle-ci n'aurait ni réalité ni sens. C'est trop peu dire cependant si l'on ne précise pas que, non seulement ontologiquement, mais temporellement, Dieu ne cesse d'être en quête de la Foi de l'homme, en un amour qui d'avance donne tout de Lui-même en son Fils, à travers toute l'histoire qui n'a pour Lui d'autre sens que d'être l'histoire du Salut. C'est cette histoire des initiatives de Dieu qu'a thématisée dans ses grandes lignes la constitution dogmatique sur la *Révélation* du Concile Vatican II (10).

C'est par et dans l'altérité personnelle et sacramentelle de l'Église hiérarchique, dans sa vivante et parfois même heurtante actualité missionnaire, que toutes les initiatives de l'amour de

(9) Cf. Eusèbe de Césarée. *La préparation évangélique*. Collection «Sources chrétiennes », 206, Paris, Cerf, 1974.

(10) Voir le commentaire des n° 3 et 4 de ce texte dans H. de Lubac, *La Révélation divine*, op. cit., p. 61-105. Il va de soi que le concile, dans ce texte, ne vise aucunement à l'exhaustivité, sans quoi l'on pourrait légitimement s'étonner qu'il ne comporte même pas la mention des noms de la Vierge Marie et de Jean-Baptiste, si évidemment décisifs dans l'avènement et la préparation de la venue du Christ. En-deçà des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est l'histoire même du peuple d'Israël depuis le choix d'Abraham et, au-delà, toute l'histoire de l'Église catholique et apostolique, qui constitue l'histoire de la marche de Dieu en quête de la Foi de l'homme pour son Salut. L'Église n'est pas le substitut d'un Dieu mort ou absent de l'histoire, mais un instrument dans la main du Dieu vivant pour transformer l'histoire et la modeler selon sa vraie Fin. C'est ce qu'a remarquablement mis en lumière Maurice Clavel dans le récit de son itinéraire spirituel (*Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975) et dans le complément qu'il lui a donné (*Dieu est Dieu, nom de Dieu*, Paris, Grasset, 1976). Ces ouvrages, surtout le premier et la seconde partie du second, mériteraient encore d'être lus ou relus par-delà la bruyante et fugace actualité qui en ont fait un moment le succès. Cf. Michel Sales, « Maurice Clavel ou l'aventure de la grâce et du péché », dans *Axes*, février-mai 1976, p. 63-74.

Dieu allant au-devant de l'homme sont destinées à rejoindre explicitement tous les individus et tous les peuples jusqu'à la fin de l'histoire. Il y aurait une étrange illusion à penser que, sans l'existence, la prière et les efforts continus de l'Église depuis le jour de la Pentecôte, le Mystère du Christ aurait pu atteindre le moindre individu en dehors des quelques témoins croyants contemporains de Jésus notre Seigneur. Sans l'activité missionnaire fidèlement remplie, souvent au prix du martyre, d'une poignée de Juifs engoutis dans un entourage incrédule, sceptique ou franchement hostile, peut-être le monde entier aurait-il eu accès, grâce à la diaspora d'Israël, aux Promesses voilées contenues dans les *Écritures* de l'Ancienne Alliance. Mais le Nom même de Jésus nous serait inconnu et, à plus forte raison, avec la Grâce communiquée en sa personne, inconnues aussi l'extrémité de l'amour du Père et la plénitude de la communion du Père et du Fils, non seulement promise, mais donnée.

En évoquant les préambules divins de la Foi, autrement dit les marches d'approche de Dieu vers l'homme dans l'histoire, spécialement l'histoire du peuple d'Israël et l'histoire de l'Église du Christ, on ne saurait trop souligner le fait qu'en-deçà et au-delà de l'Incarnation du Verbe et dans le Mystère même de cette Incarnation (par la libre coopération de la Vierge Marie) Dieu n'a jamais cessé de Se révéler aux hommes en appelant d'autres hommes à collaborer librement et activement au Salut de tous leurs frères. Cette structure humano-divine, quasi sacramentelle pour l'Ancienne Alliance, sacramentelle dans la Nouvelle, inclut la coopération de la liberté humaine avec la Liberté divine dans l'oeuvre du Salut. Sans doute n'est-il pas inutile de le rappeler et d'en prendre une conscience, sinon plus vive, du moins plus vivement renouvelée, en un temps où certains, interprétant mal la complexité, l'ampleur et la vigueur des résistances des hommes à l'annonce de *l'Évangile*, mettent en question les fondements *théologiques* de la nécessaire mission de l'Église.

Les marches d'approche de Dieu en quête de la Foi des hommes ont pour l'homme, dans l'actualité de l'histoire, une existence objective et une réalité incontournable : celle des témoins et des intendants humains des dons de Dieu. Or, nous le savons, la persécution jusqu'à la mort des témoins de l'amour de Dieu est, sous des formes tantôt voyantes et brutales, tantôt plus subtiles et plus hypocrites, le lot quotidien de l'histoire du

Salut. Il y a là, pour celui qui porte purement le seul message de *l'Évangile*, une paradoxale confirmation du bien-fondé de son témoignage par rapport à celui-là même qui le martyrise. En supprimant physiquement les témoins de *l'Évangile*, les persécuteurs témoignent indirectement et de l'intelligence qu'ils ont reçue de *l'Évangile* et de l'efficacité réelle que cette annonce a eue sur eux. Pourquoi, sans cela, souhaiteraient-ils mettre à mort son témoin avec tant d'acharnement ? Mais une fois le témoin physiquement supprimé, le message pour lequel il a été mis à mort demeure dans l'esprit du meurtrier. Plus que dans son esprit : dans son corps même, puisqu'il est toute la raison du meurtre et sa seule raison. Que le meurtrier prenne conscience qu'en mettant à mort le témoin, il a réalisé, autrement dit rendu réel en soi, pour le témoin et pour lui-même, le contenu de son message —, et il ne manque plus que le don de l'Esprit pour qu'il croie, la réalité du meurtre qui le condamnait se transmutant en actualité du martyre, comme présence non seulement théorique et verbale, mais réelle et pratique, qui le sauve dans l'acte même de la produire, par la Foi rétrospective dont il la crédite. Ne nous y trompons pas : un jour ou l'autre, le don de l'amour de Dieu qui est tout le contenu de l'évangélisation, prend, pour l'évangélisateur, la forme christologique du don de son corps et de son sang pour la rémission des péchés et l'accès à la vie éternelle de ceux auxquels il porte l'Évangile. L'épreuve de la Foi se trouve d'abord du côté du témoin mis à mort par l'incrédule triomphant apparemment en toute impunité et en toute bonne conscience, comme si n'existait pas ce pour quoi le témoin est en train de mourir (11). Le doute qui a effleuré Jean-Baptiste, en prison, à la veille de son martyre et la tentation qui a saisi le Christ lui-même sur la croix ne sauraient épargner le véritable serviteur de Dieu. « Le serviteur n'est pas au-dessus du maître, ni l'envoyé au-dessus de celui qui l'envoie » (cf. *Jean* 13, 16 et par.).

Que l'Église, en son activité missionnaire universelle fondée sur la Parole du Christ, constitue aujourd'hui pour tous les hommes le principal, pour ne pas dire l'unique, préambule divin d'une Foi explicite et pleinement consciente de la plénitude de l'amour de Dieu pour l'humanité, c'est ce que rappelait clairement le concile Vatican II dans la constitution sur l'Église

(11) Sur le travail de la Charité dans le cœur de saint Paul assistant à la lapidation d'Étienne, il faut lire, dans le bréviaire romain, l'admirable lecture de Fulgence de Ruspe pour la fête de saint Étienne (26 décembre).

*Lumen gentium* (n° 17). Dans un temps de particulière épreuve pour la Foi de l'Église, en Occident du moins, alors que non seulement les fidèles, mais les grands ordres religieux doutaient et subissaient une véritable hémorragie, tandis que plusieurs milliers de prêtres abandonnaient le sacerdoce et désertaient parfois non seulement l'Église, mais le Christ et Dieu lui-même, Paul VI revint à plusieurs reprises, dans son enseignement sur la Foi, double et une, à l'action de l'Esprit Saint qu'implique la parole de celui qui annonce l'Évangile. C'est l'Esprit, en effet, qui pousse chaque croyant à annoncer l'Évangile. « *Il est Celui qui, aujourd'hui comme au début de l'Église, agit en chaque évangéliste qui se laisse posséder et conduire par lui, et met dans sa bouche les mots que seul il ne pourrait trouver.* » Mais, de plus, c'est le même Esprit qui « *dans le tréfonds des consciences fait accepter et comprendre la parole du salut* » (12).

Remarques toutes traditionnelles, mais d'une grande importance dans la situation actuelle de l'Église, où beaucoup de chrétiens intimidés ou secrètement désespérés par la marée apparente de l'incroyance et de l'indifférence religieuse, sont tentés d'accepter la privatisation de leur Foi et sa réclusion dans le secret inviolable, mais hélas ! aussi partagé, de leur conscience individuelle. Rappeler que non seulement l'objet et le contenu de la Foi (autrement dit la plénitude du Don de Dieu en son Verbe incarné proposé par l'Église ici et maintenant) mais aussi l'acceptation et la compréhension subjectives de ce Don par la liberté humaine de tous et de chacun, impliquent la communication actuelle par Dieu de l'Esprit Saint, c'est dire que la Foi théologique n'est pas suspendue seulement à l'absolue fidélité de l'Église à sa propre mission. Certes, celle-ci est indispensable, du point de vue de Dieu lui-même. Mais, dans l'ardente et parfois crucifiante fidélité à la mission évangélistique qu'elle a reçue du Christ, l'Église ne sait ni le jour ni l'heure, connus du Père seul, où une âme reçoit de Dieu l'Esprit qui lui fait accepter ou repousser la grâce du Verbe incarné. Comme elle croit qu'il n'y a de salut qu'en l'Incarnation rédemptrice de Jésus-Christ reçue dans l'obéissance de la Foi, l'Église croit que Dieu donne à tout homme l'Esprit qui seul permet de comprendre et de recevoir le Mystère du Verbe incarné. Sans doute les fruits concrets et réels de l'évangélisation sont-ils pour l'évangélista-

teur des signes et des encouragements, mais le vrai fondement de la mission n'est pas là. Il repose sur la Foi en Dieu qui envoie proclamer l'Évangile et promet, par là, l'accomplissement de Sa Parole.

Avant d'en venir aux préambules humains de la Foi, c'est-à-dire à tout ce qui dans l'homme ou de la part de l'homme constitue une préparation et une marche au-devant de la Foi, faisons une dernière remarque. Il peut paraître étonnant que nous ayons tant insisté, à l'inverse d'une certaine apologétique philosophique trop exclusivement dépendante des philosophies qui l'inspirent, sur l'objectivité et l'actualité historique, non seulement surnaturelles, mais inscrites *hic et nunc* dans le tissu de l'histoire humaine et naturelle, des marches d'approche de Dieu au-devant de l'homme. C'est qu'en réalité, la pensée juive et chrétienne a, sans que beaucoup s'en doutent ou le reconnaissent vraiment, profondément transformé la notion de Vérité et de recherche par l'homme de la Vérité et de la Sagesse en renversant la réalité des rapports de l'homme à Dieu.

« *C'est pour le philosophe, héritier des Grecs, que la connaissance de Dieu se présente comme une montée de degré en degré où il s'agit "de nier une forme de Dieu qui permettra ensuite de s'élever à une plus haute". L'idéalisme d'une telle conception l'incline fatalement à se confier dans l'effort de l'esprit humain vers le Transcendant et il ne peut enregistrer au bout du compte que l'inadéquation radicale entre sa représentation et sa visée. Le réalisme du philosophe chrétien peut d'autant moins s'arrêter à cette perspective qu'il constate [...] que "la visée la plus juste ne se fait pas toujours à travers la représentation la moins inexacte". Il doit la compléter par une autre, héritée des Juifs, selon laquelle la vérité de Dieu est descendue du Transcendant vers l'humanité, alliance et représentation du Très-Haut dans la particularité historique d'un peuple et finalement dans la singularité de l'Homme-Dieu. De ce point de vue, ce n'est plus par une idée que nous connaissons Dieu, mais par une image, par "l'Image du Dieu invisible" se révélant elle-même en personne. Dès lors, il ne s'agit point de "désanthropomorphiser notre conception de Dieu"; mais au contraire d'anthropomorphiser progressivement la conception que Dieu se fait de l'homme, c'est-à-dire de reconnaître en chacun comme en tous l'image*

(12) Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975), n° 75.

que s'en fait Dieu et de collaborer à sa réalisation en soi et en toute l'humanité » (13).

Ce qui, aux yeux du P. Fessard, vaut avant tout dans et pour le Christ, ne vaut pas moins pour toutes les préparations historiques qui l'ont précédé. Or, à moins d'avoir la prétention de connaître les reins et les cœurs de l'homme mieux que Dieu lui-même et d'être plus sage et plus intelligent que Lui pour discerner les voies capables de le rejoindre dans son désir et dans sa volonté de croire, on ne voit pas qu'il puisse y en avoir de plus fondées et de plus indiquées que celles historiquement choisies et empruntées par le Créateur et Sauveur des hommes.

### **Les marches d'approche de l'homme en quête de la Foi en Dieu**

Si, non seulement la Révélation, mais la Foi qui l'accueille, est, en l'homme, un Don de Dieu indépendant du désir et des efforts de celui qui en bénéficie, n'y a-t-il pas au moins une question concernant les préambules de la Foi du point de vue de l'homme lui-même ? Si, et elle est double. Tout d'abord, quel sens pourrait bien avoir, pour l'homme, un Don entièrement superfétatoire, sans conséquence essentielle et sans rapport vital avec le désir d'être qui constitue la nature humaine ? Quelle est, d'autre part, la forme, le contenu et la nature de la part propre de l'homme, indépendamment de (quoique relativement à) la grâce prévenante de Dieu dans l'attente et la vie de la Foi ?

Ces deux questions ont été philosophiquement réélaborées, en notre temps, par celui que Hans-Urs von Balthasar a pu récemment saluer comme le plus grand philosophe catholique des temps modernes : Maurice Blondel (14). Entré à l'Ecole Normale Supérieure en 1881, un de ses condisciples de la rue d'Ulm lui avait fait cette remarque qu'il ne devait jamais oublier : « *Pourquoi serais-je obligé de m'enquérir et de tenir compte d'un fait divers survenu il y a 1900 ans dans un coin obscur de l'Empire romain, alors que je me fais gloire d'ignorer tant de grands événements contingents dont la curiosité ap-*

*pauvrirait ma vie intérieure ?* » (15). C'est pour répondre à cette question, non en croyant, mais en philosophe impartial et rigoureux, se plaçant exclusivement au point de vue de l'incroyant qui l'interrogeait, qu'il explora le champ intégral de ce qu'il appelle la « volonté voulante » de l'homme, autrement dit le désir d'être qui le constitue. Tel est l'objet de sa thèse célèbre, présentée en Sorbonne le 7 juin 1893: *L'Action* (16). A la considérer sous l'angle où nous nous situons ici, on peut dire que cette oeuvre constitue encore aujourd'hui l'effort de pensée le plus universel et le plus conséquent pour discerner dans la vie humaine sous tous ses aspects, depuis la plus humble sensation jusqu'aux constructions métaphysiques et religieuses les plus élaborées, en passant par toutes les déterminations de l'existence tant sociale qu'individuelle, les préambules et les apprêts naturels de la Foi surnaturelle, susceptibles d'être transsubstantiés en celle-ci, par la coopération de la liberté humaine et de la Liberté divine, en autant de déterminations universelles concrètes du Verbe incarné.

Dans les années qui suivirent la soutenance de sa thèse et tandis qu'il trouvait, après un premier refus, une audience de plus en plus grande dans un milieu philosophique indifférent, prévenu ou hostile par rapport à la foi chrétienne, Blondel devait, sous les coups souvent injustes de nombre de théologiens, se rendre à l'évidence du fait qu'il renouait dans *L'Action avec* une lignée profondément traditionnelle de penseurs chrétiens : celle qui, invoquant avec Tertullien le témoignage de l'âme naturellement chrétienne (17), va, en passant par toute la tradition augustinienne, jusqu'à la thèse thomiste du désir naturel du Surnaturel (18), remise en honneur notamment par les travaux de théologie historique du cardinal de Lubac (19).

(15) *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, 1932, p. 11-12.

(16) *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Acan, 1893. Ce livre, que Blondel s'est toujours refusé à rééditer de son vivant, a été réimprimé à plusieurs reprises sous sa forme originale par les Presses Universitaires de France, à partir de 1950. On trouvera dans Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, une excellente présentation de l'oeuvre et de ses enjeux, tant philosophiques que théologiques.

(17) Tertullien, *Apologétique* XVII, 6.

(18) Cf. saint Thomas, *De Veritate*, q. 14, a. 2.

(19) Voir en particulier *Surnaturel* (1946), *Augustinisme et théologie moderne* (1965), *Le mystère du surnaturel* (1965). Le P. de Lubac a résumé les principaux acquis de ses travaux et développé certains aspects de leurs enjeux après le concile Vatican II dans *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris, Communio-Fayard, 1980.

(13) Gaston Fessard, *De l'actualité historique*, Paris, DDB, 1960, tome II, p. 498-499.

(14) Cf. *Espérer pour tous*, Paris, DDB, 1987, p. 68.

En développant ce qui, dans la question du désir, de l'attente, de l'atteinte, de l'étreinte, a trait à toutes les relations antérieures, concomitantes et conséquentes au Don de Dieu et de la Foi, il retrouvait surtout une conception des rapports de l'homme à Dieu, elle-même profondément traditionnelle pour la foi catholique et dont il trouvait la synthèse en quelques formules admirables de saint Bernard.

« La grâce, écrivait celui-ci en un texte que cite Blondel dans *L'Action*, éveille le libre-arbitre en ensemencant la pensée; elle le guérit en transformant l'affection; elle le fortifie pour qu'il parvienne à l'acte; elle le garde pour qu'il n'éprouve pas de défaillance. Mais elle opère avec le libre-arbitre de manière à le prévenir seulement au début, à l'accompagner pour le reste; le prévenant précisément dans le but qu'aussitôt il coopère avec la grâce sans interruption. Ainsi ce qui est commencé par la grâce seule test achevé pourtant par l'un et l'autre ensemble; par chaque démarche, ils agissent conjointement, non séparément; simultanément, non à tour de rôle, non partie l'un partie l'autre, mais par une seule opération indivisée. La grâce et le libre-arbitre accomplissent le tout. Le tout en totalité celui-ci, et le tout celle-là; mais comme tout est dans celui-ci, ainsi tout est de celle-là» (20).

(20) *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, ch. XIV, 47 (traduction J.-P. Gelinas modifiée). Ce texte est cité par Blondel dans *L'Action* (1893), p. 403-404. Cf. aussi *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), p. 78 de l'édition originale. Compte tenu du contexte *phénoménologique* où il le cite, ce texte de saint Bernard a une valeur rationnelle et par conséquent universelle, autrement dit non seulement pour le croyant, mais pour l'incroyant qui s'attache à penser intégralement le problème de la destinée humaine. C'est sur les questions qui agitent infailliblement le cœur de l'homme, notamment sur le mal, la mort, la souffrance et la fin dernière de l'action humaine, que s'insinue, comme en étiage, la question de Dieu. «Sur son avenir et son éternité, l'homme veut entendre le témoin de l'éternité. Et quand Platon a soupiré après l'enseignement divin, il a été, comme plus tard saint Thomas, l'écho fidèle de la voix qui gémit dans le fond de notre nature» (*Qu'est-ce que la foi ?*, p. 32). Parlant en philosophe, Blondel insistait à juste titre sur le fait intérieur, les dispositions morales (et pas seulement intellectuelles), qui précèdent la rencontre de la Révélation divine et l'accès à la Foi. Loin de les rendre vaines, celle-ci les consacre, les épure et les développe. Sans doute, ajoutait Blondel avec un très sûr instinct théologique, par cette culture intérieure de l'âme antécédente à la Foi, «nous ne pouvons obtenir aucune des vérités révélées, pas plus que nous ne pouvons discerner le caractère sumaturel des opérations même les plus sumaturelles qui, tout en apportant à la conscience de la lumière et du mouvement, ne nous donnent pas la moindre notion de ce qu'elles sont; mais quand, selon le mot de saint François de Sales, nous avons ainsi cherché Dieu "sans savoir encore bonnement quel il est", alors, dès qu'on rencontre sa présence et sa révélation, "quel tressaillement de tout nous-même!"» (*op. cit.*, p. 33). L'auteur de *L'Action* devait découvrir après coup à quel point l'inspiration de sa thèse de 1893 rejoignait celle de la fin du livre I du *Traité*

C'est d'un point de vue rigoureusement philosophique que, par la méthode d'immanence, Blondel aboutit à des conclusions anthropologiques d'une valeur universelle et, à notre avis, indépassées. Car, se plaçant au point de vue de l'homme avant, sans et en dehors de la Foi, il montre ce que les catégories du dogme chrétien peuvent avoir non seulement de rationnel, mais d'éclairant pour la raison même et la détermination plus précise, de l'« infrastructure » rationnelle de la Foi chrétienne elle-même (21). Il va sans dire que l'intérêt des vues blondéliennes n'est pas moindre lorsqu'il s'agit d'éclairer et de développer l'anthropologie inhérente au Christianisme dans, après et à partir de la Foi.

Le Grand Rabbin René-Samuel Sirat rappelait à juste titre, dans une récente interview, que « c'est la Bible hébraïque qui a révélé au monde que tout homme, et non pas tout juif est créé à l'image de Dieu, quelle que soit sa religion, sa croyance et même son absence de croyance ». On sait comment le Nouveau Testament et toute la tradition chrétienne ont reçu, approfondi et développé cette Révélation dans la lumière de son accomplissement en notre Seigneur Jésus-Christ.

Au récit de la Création (cf. *Genèse* 1 et 2), dans lequel le Nouveau Testament et les Pères de l'Église ont trouvé le fondement non seulement de l'origine, mais de la fin divine de l'homme, le Prologue de l'Évangile de saint Jean apporte, à la lumière de l'Incarnation du Verbe, une dimension christologique ou, pour mieux dire, panchristique. Présente dans l'Ancien Testament, en particulier sous la figure de la Sagesse créatrice de Dieu, cette dimension ne s'y trouvait pas cependant clairement explicitée et ne pouvait du même coup être non plus pleinement reconnue comme après la venue du Christ (22). La *Genèse* disait : Dieu crée tout et spécialement l'homme. Jean précise : par le Verbe, qui est auprès de Dieu et qui est Dieu,

*de l'amour de Dieu* de saint François de Sales, ch. XV à XVIII. Sur la quadruple dimension du « fait interne » et du « fait externe », nécessaire pour interpréter complètement l'alliance de Dieu et de l'homme qu'implique le christianisme, cf. la synthèse faite par Blondel lui-même dans une lettre à P. Archambault du 23 juillet 1927 (citée dans P. Archambault, *Vers un réalisme intégral*, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 97-99).

(21) Cf. Maurice Blondel, *Lettre philosophique*, Paris, Aubier, 1961, p. 138-139.

(22) Les Pères de l'Église ne l'ignoraient pas. L'exégèse récente vétérinaire et doctamentaire l'a justement remis en honneur ces dernières années : cf. Maurice Gilbert et Jean-Noël Aletti, « La Sagesse et Jésus-Christ », dans *Cahiers Evangile*, n° 32, 1980.

« tout a été fait et sans Lui rien n'a été fait ». Ainsi se dessine, dès l'origine, l'image de Dieu imprimée en l'être de tout homme qui vient au monde, du seul fait de la Création. En ce Verbe est la Vie, cette Vie qui, venant en ce monde, est la lumière des hommes. Lui par qui le monde, par qui l'homme a été fait, Il s'est fait chair, pour que, par Lui, avec Lui et en Lui, nous devenions Fils de Dieu à sa ressemblance, servant et aimant Dieu à sa plus grande gloire et pour notre salut.

Il y a ainsi en tout homme, qu'il le sache ou non, pénétrant la totalité de son être, non seulement le désir naturel de Dieu, mais le désir préformé de l'Incarnation, du fait de sa création et de sa destination divine au salut par le Verbe. Non que ce désir, dont la forme comme la réalité viennent tout entières de Dieu, permette à l'homme d'imaginer ni, à plus forte raison, d'engendrer par lui-même l'objet ou, pour mieux dire, le sujet divin qu'il attend irrésistiblement, mais il constitue toute la réalité et la forme de la réalité humaine en tant qu'ouverte à sa destination dernière, attendant et espérant de Dieu non seulement sa seule fin véritable, mais la forme et la médiation par lesquelles Dieu se propose de réaliser cette fin et d'accomplir le vœu dont Il a pétri la réalité de l'homme.

Si le Don même de l'Esprit vient de l'Incarnation, de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension de Jésus-Christ, si son enseignement et sa réalité pour les hommes empruntent tout au Mystère même du Verbe incarné après sa venue, il faut admettre également que toute l'économie vétéro-testamentaire de l'Esprit est ordonnée et comme pré-informée par le pressentiment, l'attente et l'espérance de la réalisation et de l'actualité historique de ce Mystère, entretenus par ce sacrement anticipateur du Salut que constituent les Prophéties et toutes les « semences » du Verbe, que Dieu dispense librement aux hommes de toutes les nations (23).

(23) Sur les rapports de l'Esprit Saint au Mystère de Jésus-Christ avant, pendant et après sa venue dans l'histoire, voir Jean-Paul II : Encyclique *Dominum et vivificantem* sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde (18 mai, jour de la Pentecôte, 1986), dans *La Documentation catholique*, 15 juin 1986.

Dans la mouvance de la pensée blondélienne, le P. Gaston Fessard (1897-1978) a dégagé, par une étude rigoureuse et strictement immanente des œuvres de Hegel, Marx et Kierkegaard, ainsi que de certains de leurs émules en d'autres disciplines (C. Lévi-Strauss, par exemple, en ethnologie), les linéaments d'une philosophie de l'âme naturellement chrétienne (*anima naturaliter christiana*), autrement dit désirant naturellement non seulement Dieu de manière indéterminée, mais la double kénose du Verbe incarné et du mouvement de la foi qui doit lui correspondre et même la forme sociale de cette dualité constituant l'Être des êtres. Cette philosophie du Verbe de Dieu

#### IV. L'attente de la Foi dans la Foi et sans la Foi

Les incroyants s'imaginent parfois que la Foi est une possession tranquille et assurée, une certitude acquise une fois pour toutes, sans faille et sans éclipse. Rien n'est plus faux. Le croyant n'échappe à aucune des vicissitudes, des interrogations ou des tentations de la condition humaine. Il connaît, comme tout homme, la tentation du désespoir et peut éprouver jusqu'au vertige le doute sur l'existence même de Dieu, pour ne rien dire des Mystères de la Foi chrétienne : l'Incarnation de Dieu, la conception virginal de Jésus, sa présence réelle dans l'Eucharistie, etc. La vie spirituelle des chrétiens, à commencer par celle des saints, connaît des périodes, parfois ponctuelles et violentes, parfois lancinantes et de très longue durée, où la conscience se trouve dans la nuit au point cille semble s'imposer à elle l'évidence sentie de la non-existence de Dieu. Il n'est que d'évoquer ici certaines confidences de sainte. Thérèse de Lisieux.

Dans ses *Exercices spirituels*, saint Ignace de Loyola appelle « désolation » une telle forme d'expérience spirituelle. Mais, dans une règle particulièrement remarquable pour le discernement de la signification d'une telle expérience, il distingue trois raisons susceptibles d'éclairer celui qui se trouve dans cet état de « désolation » spirituelle.

« La première, parce que nous sommes tièdes, paresseux ou négligents dans notre vie chrétienne. C'est alors à cause de nos fautes que la consolation spirituelle [par exemple, la certitude sentie de l'existence de Dieu] s'éloigne de nous.

La seconde, pour éprouver ce que nous valons et jusqu'où nous pouvons aller dans le service et la louange de Dieu sans

incarné en tout langage ou, plus précisément, en toute parole humaine constitutive de l'homme tant social qu'individuel, est spécialement explicitée dans *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, tome III : Symbolisme et Historicité, Lethielleux, Paris, 1984. Elle est déjà explicitement présente dans un des premiers textes du 1. Fessard, rédigé en 1926-1927, dont la dialectique implicite a commandé le reste de son oeuvre : « Connaissance de Dieu et Foi au Christ selon saint Paul » (publié dans *Archivio di Filosofia*, Roma, 1966, p. 117-160. Sur l'idée de l'Église, cf. *Autorité et bien commun*, 2<sup>e</sup> édition, Aubier, Paris, 1969, p. 46-47 : « En toute conscience [...], vit et se représente l'idée de la communauté des hommes entre eux et avec Dieu, telle que sa religion le lui propose ou telle que la raison la discerne comme le vœu ultime de l'esprit en chacun, de la personne. Idée de l'Église avant l'Église dans l'âme naturellement chrétienne. »

un tel salaire de consolation et d'immense grâce sensiblement éprouvée.

*La troisième, pour nous donner d'apprendre et de connaître en vérité, afin de le sentir intérieurement, qu'il ne dépend pas de nous de faire naître ou de conserver une immense dévotion [ou, dans notre cas, la certitude sentie de l'existence de Dieu], un intense amour, des larmes ni aucune autre consolation spirituelle. Mais que tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur. Et pour que nous n'allions pas faire notre nid chez autrui et nous monter l'esprit jusqu'à l'orgueil ou la vaine gloire en nous attribuant la dévotion ou les autres effets de la consolation spirituelle » (24).*

L'analyse des raisons de la « désolation » fournit, pour saint Ignace, des indications essentielles pour adopter, selon les cas, les moyens par lesquels l'homme qui se trouve plongé dans la « désolation » pourra éventuellement s'en sortir ou en être libéré par Dieu. Dans le premier cas, il est clair que la « désolation » est un appel à une *active* conversion des mœurs de la part de celui qui, plongé dans le péché ou simplement dans la paresse spirituelle, doit s'en prendre à lui-même de cette désolation ; celui-ci doit plutôt la considérer comme un indicateur vital de l'état de péché dans lequel il est, et une grâce que Dieu lui fait de le sentir ainsi vivement pour tout faire afin d'en être délivré.

Le deuxième cas manifeste une expérience de la vie *dans* la Foi qui s'identifie, pour ainsi dire, à l'expérience de la vie *sans* la Foi. Le « croyant » que Dieu mène à cette expérience n'a, en un sens, rien à changer à la vie qu'il menait, puisque celle-ci était bonne et conforme à la volonté de Dieu. Mais il a à mener cette vie dans une fidélité sans appui sensible, sans la présence sentie de Celui qui était la raison d'être et le sens vécu de son action, un peu à la manière d'un époux devenu veuf qui aurait à vivre avec l'évidence absolue et irrémédiable d'un anéantissement total de l'être qu'il a aimé. Dieu n'existant pas et l'homme étant seul au monde, sans espoir, sans compensation et sans illusion,

(24) *Exercices spirituels*, n° 322. C'est en nous recommandant de l'utilisation même que Blondel a faite des *Exercices* dans *L'Action* (1893) que nous en proposons l'analyse et la transposition qui suivra plus loin. Cf. H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris, 1961, p. 215. Dans *L'Action*, p. 385, Blondel écrit : « Après qu'on a tout fait comme n'attendant rien de Dieu, il faut encore attendre tout de Dieu comme si l'on n'avait rien fait de soi ». L'analyse de cette sentence d'origine ignatienne est un des joyaux de *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* du P.G. Fessard, tome I (Paris, Aubier, 1956), p. 305-363.

la dignité de la liberté humaine n'en apparaît-elle pas plus grande et son amour plus pur, plus gratuit, plus absolu ? (25).

Quant à la troisième raison principale de la « désolation » spirituelle, en insistant sur le fait que la Foi ne dépend ni des efforts ni des mérites de l'homme qui la reçoit, elle permet au croyant de faire pratiquement (et de façon sentie) l'expérience d'une vérité dogmatiquement établie, à savoir que la Foi, autrement dit l'acte d'adhésion à la Révélation objective de Dieu, est elle-même un Don. Un Don si absolu que le croyant vraiment conscient des conditions de la Foi devrait être aussi le dernier à la considérer comme un acquis assuré et, à plus forte raison, comme un dû certain. Dans ce cas, la « désolation » spirituelle fait toucher l'homme le fond de son impuissance, de sorte qu'il est contraint de se rendre à l'évidence : il ne peut rien attendre de lui-même et doit, en l'occurrence, tout attendre de Dieu seul. Il ne reste alors à l'homme qu'une seule chose à faire : l'humble et pure prière de demande du pauvre de cœur, de celui qui est sans consolation et sans moyens, qui n'a et n'est rien, qui attend vraiment tout de Dieu. Seul un tel cœur attend Dieu et est à même de Le recevoir. Et heureux ceux auxquels, un jour, dans leur vie, il a été donné de comprendre la vérité du mot de Léon Bloy : « *Quand Dieu nous prend tout, c'est pour se donner lui-même* » !

Il va sans dire que l'humilité et la prière que requiert, pour être contrecarrée, la troisième forme de « désolation » spirituelle, sont également requises dans les deux premiers cas.

Si nous venons de mentionner et d'analyser quelque peu cette règle ignatienne du discernement des esprits, c'est qu'elle nous paraît transposable, *mutatis mutandis*, non seulement à la mal-croyance, théorique et/ ou pratique, de beaucoup de baptisés, mais à l'incroyance et même à l'athéisme positif de nombre de nos contemporains. Voici comment.

On connaît le mot d'un personnage de Dostoïevski : « *Si Dieu n'existe pas, tout est permis* ». A ceux qui le pensent ou

(25) C'est, sinon dans un tel contexte, du moins dans un tel esprit, qu'il faut comprendre la fameuse « hypothèse impossible » du P. Auguste Valensin : « Si, par impossible, à mon lit de mort, il m'était manifesté avec une évidence parfaite que je me suis trompé, qu'il n'y a pas de survie, que même il n'y a pas de Dieu, je ne regretterais pas de l'avoir cru ; je penserais que je me suis honoré en le croyant, que si l'univers est quelque chose d'idiot et de méprisable, c'est tant pis pour lui, que le tort n'est pas en moi, d'avoir pensé que Dieu est, mais en Dieu, de n'être pas. » (*Autour de ma foi*, Paris, Aubier, 1962, p. 73).

sont tentés de le penser, à ceux qui, à la place de Dieu ou du vide absolu qui s'ouvre au déploiement de leur désir d'être, mettent en tout leur volonté de puissance ou leur appétit de jouissance, nous disons : à quel chaos aboutirez-vous et est-ce vraiment ce que vous voulez, ce qui doit satisfaire votre désir d'être et votre appétit de bonheur ? Et *si*, cédant à une illusoire séduction de la sensualité ou de l'orgueil, vous avez commencé de réaliser ce chaos en vous et autour de vous, faisant également l'expérience du malheur et du mal irréparables qu'il vous en coûte déjà et qu'il en coûte à d'autres, à ceux notamment que vous aimez, n'est-il pas temps au moins de vous arrêter de mal faire ? Sans doute cela ne réparera-t-il pas le mal fait, mais, tel un cran d'arrêt désormais indéfectible, la décision réfléchie de ne plus faire le mal constituera désormais un ressort permanent de votre action. Quant à l'irréparable de l'action passée, pourvu que, loin de l'oublier, de l'occulter ou de vous en disculper de manière mensongère et illusoire, vous en conserviez la mémoire vivante et le vivant regret, en même temps que la conscience vivante de son caractère irréparable et injustifiable, ce sentiment spirituel, loin de vous désespérer, constituera la plus authentique prière, la plus vraie, parce que la seule vraiment humble, demande de grâce que vous ferez dans tout votre être. Quand Dieu mettra sur votre route celui qui tient ici et maintenant la place du Christ venu appeler tous les pécheurs au pardon, vous accueillerez sa grâce, moyennant le don de l'Esprit et dans la lumière de cette grâce, sans doute découvrirez-vous que non seulement le moment où vous avez décidé de changer de vie, mais l'amertume mortelle elle-même que vous avez éprouvée quand vous vous livriez au mal, étaient aussi, étaient d'abord, des effets de la grâce de Dieu. Et vous confesserez avec saint Augustin : « *Tu nous tues, Seigneur, pour que nous ne mourions pas loin de Toi* ».

« *Quand on connaît Dieu par l'esprit seul, disait Blondel, on ne le garde pas longtemps* ». Trop d'incroyants, mais aussi trop de croyants, s'imaginent que la connaissance de Dieu peut se faire et surtout se maintenir en l'homme sans que l'homme se convertisse *pratiquement* au Dieu vivant et vrai. Or, si Dieu est Justice, Amour, Vérité, c'est par celui qui ne ment pas, pratique la justice et aime vraiment qu'Il peut avant tout être reconnu, quand Il vient le visiter. Du moins est-ce par celui qui aime l'amour, la justice et la vérité, au point, quand il ne les pratique pas, d'en souffrir jusqu'au fond de son être et d'en appeler le don.

Mais il y a, dira-t-on, les incroyants de bonne volonté, autrement dit ces hommes qui non seulement pratiquent habituellement la vérité, la justice, l'amour, reconnaissent honnêtement leurs torts à l'occasion et peuvent même en certains cas pardonner à ceux qui leur ont fait du mal. Je ne le nie pas, encore qu'à être plus réaliste — pour être simplement vrai — j'ai quelque mal à penser qu'une telle personnalité, à supposer qu'elle existe en perfection, ne puisse être que le produit, lentement épuré ou longuement distillé, d'une éducation humaine elle-même dépendante d'une haute tradition morale et sociale — tel l'un ou l'autre ami israélite qu'il m'a été donné de rencontrer. L'athéisme affiché par de tels hommes implique-t-il nécessairement une absence d'attente de la Foi, voire une fermeture à la Foi ? Certainement pas. Et je n'en veux pour preuve que ce mot admirable entendu un soir à la télévision d'un vieil avocat juif, dont toute la famille ou presque avait péri à Auschwitz : « *Dieu n'existe pas. Mais il faut vivre comme si Dieu existait. Sans quoi la vie ne serait pas possible* ». Si Dieu n'existe pas, en effet, et s'il n'y a que l'homme au monde à être responsable de tout ce qui s'y fait et peut s'y faire, au lieu de dire que tout est permis, n'est-il pas plus vrai de dire que rien n'est permis ou plutôt que l'homme devrait seul se permettre ce qui est capable d'établir en ce monde la vérité, la justice et l'amour. Seulement cela implique, concrètement de la part de celui qui veut établir un tel règne, qu'il commence par le réaliser en lui, en dépit du règne contraire du mensonge, du vol, de l'injustice et de la haine, qu'il voit déjà réalisé autour de lui, dont il a peut-être été complice un moment et qui, sinon le tente, du moins peut à tout moment le désespérer.

Vivre comme si Dieu existait, Dieu n'existant pas : cela veut dire pratiquer sans la présence de Dieu tout ce que l'unique Dieu d'Israël et de l'Évangile, le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ a donné au monde par Israël et par l'Église. Est-ce possible, et surtout est-ce possible sans impliquer par là-même une blasphématoire négation de Dieu et un total refus non seulement de croire, mais d'attendre la Foi ? Oui, si l'on considère que celui qui vit ainsi la Torah et l'Évangile, sans croire en Dieu, ne fait au fond que réaliser une attitude analogue à celle du croyant parfaitement fidèle que Dieu éprouve par une totale « désolation » spirituelle et qui, contre toutes les évidences senties de la Foi, continue de faire les oeuvres même de la Foi. Analogue, et non pas identique : car autre est l'absence de Foi, autre la nuit de la Foi ou, pour mieux dire, autre la nuit *sans la*

Foi, autre la nuit *dans la Foi*. Pourtant, dans un cas comme dans l'autre, l'homme est vraiment laissé, psychologiquement et spirituellement, à ses seules forces et livré à ses seules initiatives. Sans doute, s'il est croyant, l'homme sera-t-il moins tenté d'attribuer à ses propres forces sa persévérance dans le bien et le bien même qu'il continue de faire dans la nuit de la Foi. Mais rien n'empêche l'incroyant de poursuivre le bien sans s'en attribuer la totalité du mérite au point de s'idolâtrer dans la bonté d'une œuvre qui ne dépendrait que de ses seules forces. Mais n'est-ce pas là, sans le dire, pratiquer le premier commandement et, sans affirmer Dieu, ne pas, du moins, lui substituer une idole, fût-ce l'homme lui-même ? Ainsi, même dans le bien pratiqué avec perfection et sans le secours de la Foi, l'homme peut, dans la simple reconnaissance de sa condition de créature, faire de ses plus hauts efforts moraux et spirituels une attente de Dieu et de la Foi.

Cette attente, en effet, ne saurait se réduire à la fine pointe de l'intellect : elle concerne l'homme tout entier, esprit, âme et corps (Cf. *1 Thessaloniens 5, 23*) ; elle engage toutes les dimensions de son être tant social qu'individuel dans l'actualité historique de toutes et de chacune de ses décisions dans tous les domaines familiaux, professionnels, politiques, économiques et culturels. Comme la réalité même de la Foi dans sa plénitude, telle que nous en évoquions au départ les véritables dimensions, la réalité de l'attente de Dieu et du don de la Foi travaille la totalité de l'histoire humaine : pas un peuple depuis l'origine du monde n'en est exclu, pas un individu qu'elle ne transite de part en part. Si bien que ce n'est pas seulement dans l'intimité de sa conscience individuelle, mais dans le tissu de chair et de sang des angoisses et des espoirs de l'histoire dramatique des peuples de la terre, qu'est inscrite en lettres de chair et de sang la réalité de la confession augustinienne : « *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te* » (*Tu nous as fait pour Toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il demeure en Toi*). Au lendemain du concile Vatican II, commentant la constitution *Gaudium et Spes*, le P. de Lubac faisait remarquer que ce n'est pas par hasard si l'auteur des *Confessions* est également, dans l'ample fresque que constitue *La Cité de Dieu*, le grand théologien de l'histoire universelle (26).

(26) H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*: Une double requête de « *Gaudium et Spes* », Paris, Cerf, 1968, p. 66.

Qu'il se dise ou soit effectivement indifférent en matière religieuse, agnostique, incroyant, voire positivement athée et pratiquement hostile à tous ceux qui se présentent comme des témoins de Dieu dans ce monde, l'homme contemporain ne peut manquer de rencontrer l'Église du Christ dans le dialogue même des hommes d'aujourd'hui sur les questions les plus cruciales et les plus concrètes dans lesquelles se joue, ici et maintenant, la destinée de l'humanité entière (27). L'histoire du Salut continue aujourd'hui comme hier. Par l'Église, Dieu vient au-devant des hommes, en quête de leur Foi, pour leur Salut. Il ne se lasse pas devant leurs réticences à croire, leur résistance, voire leurs refus. Il permet même que se reproduise aujourd'hui dans le corps de ses témoins l'agonie de Jésus-Christ, pour que la vie de Jésus-Christ soit un jour le bien suprême reconnu et accueilli par ses persécuteurs. Il est attentif au moindre effort de bonne volonté par lequel, en un monde soumis à la vanité et trompé par celui qui, menteur et homicide depuis le début, se déguise en ange de lumière, tout homme cherche la vérité pour la mettre en pratique dans sa vie. A ceux qui, sans faute de leur part, n'ont pas rencontré la vérité du Christ et l'Église en sa vérité (qui est la même), à tous ceux qui croient ne pas croire, l'Église sait par son Fondateur qu'au dernier jour, le Roi de l'univers les appellera, à leur grand étonnement, pour leur dire : « Venez, les bénis de mon Père. Recevez le royaume préparé pour vous depuis la création du monde. Car j'avais faim et vous

(27) Il y aurait un étrange aveuglement à penser que l'Église est moins présente et l'Évangile moins annoncé dans notre société que dans la Chrétienté du Moyen Âge ou dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. Jamais en réalité la voix du Vicaire du Christ, concentrant en sa personne et en sa parole la foi dont vit l'Église et qu'elle porte au monde, ne s'est fait entendre si haut et si clair à un si grand nombre d'hommes de toutes langues, de toutes cultures, voire de toutes religions, non seulement pour proclamer le message chrétien, mais pour dire aux hommes de bonne volonté tout ce qu'implique l'Évangile comme conversion des mœurs tant sur le plan social qu'individuel. Loin de se réduire de plus en plus à une petite communauté préservée et frileusement serrée autour d'un pasteur parlant aux quelques brebis restées dans le bercail, l'Église a pris, avec le concile Vatican II et les voyages des Papes Paul VI et Jean-Paul II, les dimensions mêmes du monde entier transformé en une cathédrale vraiment universelle ouverte à toute la terre. A l'échelle de l'histoire du salut, les efforts que font les états totalitaires ou certains états islamiques pour empêcher la propagation de l'Évangile sont comparables à des sabotages de sonorisation, qui n'empêchent pas, même au prix de grandes souffrances et parfois du martyre, la circulation vivante et vitale qu'assure la communication de la Foi par les plus humbles des croyants insérés dans le tissu de la société. Dans nos sociétés dites « sécularisées » et pluralistes, le développement même des moyens de communication sociale est une chance, mais en même temps une exigence pour l'Église : celle de parler, mais aussi de le faire de manière d'autant plus responsable dans l'unité du collège des évêques en union avec le Successeur de Pierre.

m'avez donné à manger ; j'avais soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger et vous m'avez accueilli ; j'étais nu et vous m'avez habillé ; j'étais malade et vous m'avez visité ; j'étais en prison et vous êtes venus jusqu'à moi [...]. Amen, je vous le dis : chaque fois que vous l'avez fait au plus petit d'entre les hommes, qui sont mes frères, c'est à Moi que vous l'avez fait» (Matthieu 25, 34-40) (28).

42). Or il y a ici et aujourd'hui dans le mystère du Christ présent en son Église plus que Salomon.

Michel SALES, s.j.

**C**ES paroles du Christ, loin d'éloigner et à plus forte raison de dispenser l'Église d'annoncer aux hommes le Mystère du Christ, à commencer par ceux qui en vivent sans encore le savoir, lui en font une plus ardente obligation. S'il est des hommes qui, non seulement attendent la Foi, mais l'ont déjà reçue de Dieu et ont besoin, pour en prendre conscience, de l'annonce explicite de l'Évangile, ce sont eux. Et malheur à l'Église ou à celui dans l'Église qui, faute de porter le témoignage dont il a été chargé par Dieu, les empêcherait de confesser dans le temps, dès maintenant, le Nom qui est au principe et à la fin de toute leur vie. « Lors du jugement, la reine du Midi se lèvera avec cette génération et elle la condamnera, car elle est venue du bout du monde pour écouter la sagesse de Salomon ; eh bien ! ici il y a plus que Salomon » (Matthieu 12,

Michel Sales, né en 1939. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1963, prêtre en 1970. Aumônier du Cercle Saint-Jean-Baptiste, professeur au Centre Sèvres (Paris) et au séminaire diocésain de Paris (1<sup>er</sup> cycle). Co-fondateur de l'édition de *Communio*, en français. Publications : articles dans *Archives de Philosophie, Axes, Études, Communio*, et un livre : *Der Mensch und die Gottesidee bei H. de Lubac* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978)..

(28) Cf. Vatican II : Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur « l'Église dans le monde de ce temps », n° 22 in fine : « Devenu conforme à l'image du Fils, premier-né d'une multitude de frères (Romains 8, 29 ; Colossiens 1, 18), le chrétien reçoit « les prémices de l'Esprit » (Romains 8, 23), qui le rendent capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour (Romains 8, 1-11). Par cet Esprit, « gage de l'héritage » (Ephésiens 1, 14), c'est tout l'homme qui est intérieurement renouvelé, dans l'attente de « la rédemption du corps » (Romains 8, 23) : « Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts demeure en vous, Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (Romains 8, 11). Certes, pour un chrétien c'est une nécessité et un devoir de combattre le mal au prix de nombreuses tribulations et de subir la mort. Mais, associé au mystère pascal, devenant conforme au Christ dans la mort, fortifié par l'espérance, il va au-devant de la résurrection (Philippiens 3, 10; Romains 8, 17). Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cour desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous (2 Corinthiens 4, 14) et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au Mystère pascal ». La même affirmation se retrouve à la fin du n° 16 de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, juste avant un long développement sur le devoir missionnaire de l'Église.

**ENCORE DISPONIBLE**

numéro spécial hors série

tirage limité

**TABLES ET INDEX**

**1975-1985**

des dix premières années de l'édition  
de *Communio* en français

avec

l'article programme d'Hans-Urs von Balthasar  
un répertoire alphabétique de toutes les questions  
traitées dans la revue depuis ses débuts

Un volume de 96 pages

un instrument de travail irremplaçable  
disponible exclusivement au secrétariat de la revue  
(28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris)  
60 FF (ou leur équivalent) franco.

Yves de MONTCHEUIL

## Dieu premièrement moral\*

### *Anthropomorphisme ou agnosticisme*

Dans les traités de théodicée scolastique, la position du problème de l'analogie se présente ainsi : on détermine les différentes manières par lesquelles peut s'établir le concept d'être. Une fois l'existence de Dieu démontrée, on les transporte ensuite en théodicée afin de savoir comment on peut parler de Dieu."

Or cette méthode est vicieuse. Son vice est le suivant : on cherche quels sont les différents rapports d'analogie qui peuvent exister entre les créatures, et on les fait jouer entre les créatures et Dieu. Il serait facile en effet de montrer que les différentes analogies (attribution, proportionnalité extrinsèque ou intrinsèque) sont tirées de l'expérience, selon la manière dont on rapproche les objets, dont on les compare, dont on les désigne les uns au moyen des autres. Or, le rapport de Dieu à la créature ne peut être de même nature que le rapport des créatures entre elles. Vouloir penser Dieu par la créature comme nous pensons les objets les uns par rapport aux autres, c'est de l'anthropomorphisme. S'il y a de l'analogie entre les créatures, il faut dire

que c'est analogiquement que l'on parle d'analogie entre Dieu et les créatures. Croire que le concept d'analogie est un concept qui puisse nous permettre de penser Dieu est une illusion.

Placé sur le terrain de l'ontologie, le problème est insoluble. Nous ne pouvons pas déterminer le rapport qu'il y a entre Dieu et la créature ; il faut même dire qu'il n'y a pas entre eux de rapport au sens où nous entendons habituellement ce terme. Quelque terme que l'on veuille employer pour les mettre en relation, on ne peut lui donner le sens qu'il a couramment : il faut lui substituer *on ne sait quoi*. Il est évident que, tant que l'on se tiendra sur ce terrain, qu'on voudra résoudre d'abord le problème *ici*, on ne pourra qu'osciller entre l'anthropomorphisme et l'agnosticisme.

On ne peut sortir de là qu'en renonçant à cette science fictive qu'est l'ontologie il n'est pas possible de feindre de poser le problème de l'analogie de l'être avant de savoir si Dieu existe.

C'est le développement de la réflexion concrète qui nous amène à poser Dieu parce que la créature ne se suffit pas. Puisque Dieu est posé parce que la créature ne se suffit pas, il ne peut être rien de ce qu'est la créature. Mais de celle-ci, on peut partir en deux directions divergentes : — celle de la diminution de l'être, et, dans ce sens, la limite théorique qui, atteinte, n'est pas pensable, est le néant ; — celle de l'augmentation de l'être, celle de ce qui, sans être ce qu'est la créature, est plus que la créature. C'est au terme de cette direction que nous mettons Dieu. N'étant rien de ce qu'est la créature, il a pourtant plus de réalité qu'elle. Nous ne pouvons parler de lui que dans la combinaison de la voie positive et de la voie négative. La voie positive indique qu'il se trouve par rapport à la créature dans la direction de l'augmentation de l'être ; la voie négative qu'il se trouve en un point tel que l'être et ses qualités y sont transformés parce qu'il ne s'agit pas d'un *plus*, mais d'un *autrement réel*. C'est pourquoi nous devons unir ces deux voies dans la voie de superéminence : celle-ci ne nous amène pas à penser de Dieu un contenu propre, nouveau ; elle ne fait que reprendre le double mouvement accompli et a l'avantage de nous rappeler, en les réunissant, qu'ils sont solidaires, qu'ils ne constituent pas deux démarches séparées, donnant chacune des résultats se suffisant à eux-mêmes. Car la voie négative, niant de Dieu ce qui est de la créature, mènerait tout aussi bien au néant. La voie positive nous indiquerait seulement une plus grande réalité, non

\* Ce texte inédit nous est communiqué par le P. Michel Sales. Il ne présente pas une vision d'ensemble de la pensée du P. de Montcheuil et devrait être situé par rapport à d'autres textes, en particulier ses *Mélanges théologiques*. Il s'agit de notes de jeunesse, qui datent vraisemblablement des années 1920, au début de la philosophie du P. de Montcheuil à Jersey. Notes rédigées : a) d'abord pour lui-même (la frappe du texte révèle, par sa hâte vers la fin, une rédaction dense et rapide, d'un seul jet — d'où leur rudesse et leur style vigoureux, voire abrupt ; et b) dans un milieu assez fermé (voir à ce propos l'annotation des *Lettres de M. Gilson au P. de Lubac*, Cerf, 1986). Indépendamment de toute polémique (ces pages s'inscrivent dans un contexte national très fortement marqué par l'Action française, donc tout à fait différent du nôtre), ce texte nous semble garder en lui-même tout son intérêt et toute sa pertinence. Il nous a donc paru assez important pour que nous le publions tel qu'il fut composé. Le titre et les trois premiers sous-titres sont de la rédaction de *Communio* (V.C.).

une transcendance ; elle nous laisserait dans une simple progression quantitative.

La relation qui existe entre Dieu et la créature et que la réflexion concrète nous a amenés à définir au moins dans un de ses aspects (il pourrait y en avoir d'autres que l'on mettrait en relief) nous l'appelons analogie, non que nous ayons vu qu'elle est du même ordre que celle qui existe entre les créatures que nous appelons analogues, mais pour lui donner un nom qui ne trompe pas trop.

Adopter cette perspective, c'est se condamner à transformer la conception ordinaire de la connaissance de Dieu par la raison et par la foi. Grâce à la théorie de l'analogie, on pense en effet pouvoir passer de ce que nous sommes à ce qu'est Dieu, en partant de ce que l'on nomme « nos » perfections et en leur appliquant la loi de transformation qu'a précisément définie la théorie de l'analogie adoptée. On constituerait ainsi une théodicée naturelle. Arriverait ensuite la foi qui nous ferait pénétrer plus profondément dans la nature de Dieu, nous en livrerait quelque chose qui ne se reflète pas dans la nature, et dont par conséquent la connaissance serait d'un degré plus caché. Mais si cette loi de transformation n'existe pas, ce procédé pour connaître Dieu est impuissant. Quelle est la valeur de la connaissance 'qui connaît que Dieu est bon, s'il faut ajouter qu'il ne l'est pas comme nous ? Car pour nous, être bon, c'est adopter une certaine attitude dans des circonstances déterminées : si nous ne pouvons pas garantir que la bonté de Dieu signifie qu'il prendrait la même attitude en face de ces circonstances, nous ne mettons aucun contenu sous ce jugement : Dieu est bon. Il faut en dire autant de la justice, de la miséricorde, de la pitié, etc., bref de tous les attributs que l'on prétend connaissables par la raison naturelle. On ne peut établir ainsi qu'une science verbale de Dieu.

### **Se placer en Dieu**

Mais c'est qu'en réalité cette manière de procéder est inverse de celle qui doit être suivie : nous ne devons pas nous placer en nous pour juger ce qu'est Dieu, mais nous placer d'emblée en Dieu pour juger ce que nous devons être. Le philosophe qui s'imagine partir de nos perfections pour remonter à Dieu en se disant que, cela au moins, il peut, grâce aux seules lumières de

sa raison, l'attribuer à Dieu, oublie de se demander comment il peut savoir qu'une chose en nous est une perfection. Prétendra-t-on posséder une règle abstraite, un code de perfection morale qu'on consulterait pour savoir si telle attitude, telle manière d'être, est une perfection ? Ce serait toujours la même erreur qui consiste à tout expliquer par une règle abstraite, alors qu'il y a au sommet de tout une personne vivante. En réalité nous posons Dieu ou plutôt Dieu se pose dans notre activité comme idéal absolu — idéal dont il faut déterminer ce qu'il est pour pouvoir nous y conformer. Connaître Dieu, pour l'humanité, c'est déterminer progressivement quel est l'idéal qui doit diriger sa conduite. Ce n'est pas délimiter les contours d'un personnage, détailler les éléments d'un concept, ou les caractères d'un objet : c'est tracer la projection de cet idéal sur le plan de la conduite humaine, donc, dans le mode de penser propre qui dirige notre conduite. Il ne faut pas dire : nous savons que Dieu est bon parce que la bonté est une perfection, mais nous savons que la bonté est une perfection, c'est-à-dire quelque chose que nous devons réaliser en nous-mêmes, parce que Dieu est bon. Comment se fait cette détermination ? Elle ne peut être que passive. En effet nous avons posé Dieu comme l'idéal réel. Mais, ou bien il n'est que la personnification abstraite de notre idéal moral, ou bien il faut avouer que nous ne possédons pas comme nôtre l'idée de perfection. Car si nous la possédions ainsi, il faudrait dire que nous réalisons l'idéal moral, que nous le produisons en tant qu'idée, et qu'il nous resterait à l'accomplir, en tant qu'individus ; il ne resterait pas notre apanage en tant qu'individus, puisqu'il n'en résisterait pas moins à nos caprices individuels : comme individus nous resterions pécheurs puisque nous resterions capables de transgresser cette loi, mais notre nature serait bonne. L'idéal moral dépasserait l'individu mais demeurerait constitutif de la nature. Il serait le patrimoine commun de l'humanité, la marque de sa rationalité et de sa moralité. Le devoir de l'individu serait de se conformer à la perfection de sa nature (c'est à peu près la position de Brunschvicg dans *Le progrès de la conscience*) et Dieu serait inutile ; il serait même impensable : car, à supposer qu'il nous soit présent, nous jugerions de sa perfection d'après la règle que nous posséderions dans notre nature or juger Dieu, c'est le détruire comme idéal moral, car on ne juge pas l'idéal, on juge d'après lui (cf. saint Augustin dans le *De vera religione*). Prétendre posséder en propre la science du bien et du mal, c'est s'égalier à Dieu. Affirmer Dieu, c'est affirmer que l'idéal moral existe et

qu'il est hors de nous, que non seulement notre sentiment individuel, mais que notre nature même ne contient pas la règle qui permet de discerner le bien du mal. Autrement dit, affirmer Dieu, c'est avouer que tout en nous, jusqu'à la nature même, est atteint par le péché. Nous n'avons aucune compétence pour déterminer l'idéal moral. Il faudrait qu'en face des propositions qui nous sont faites (est-il ceci ? est-il cela ?), nous ayons une règle qui nous permette de discerner si ceci ou cela doit être appelé bien ou mal. D'autre part, si cet idéal n'était pas en quelque manière immanent en nous, s'il nous était totalement étranger, nous ne le poserions pas. Nous pouvons le connaître parce qu'il est en nous, mais nous ne pouvons déterminer (activement) ce qu'il est. Nous dirons donc que la connaissance que nous prenons de lui est une révélation qu'il nous fait lui-même de lui. Vérité profonde des métaphores les plus populaires et les plus primitives, la conscience n'est pas notre voix, mais sa voix en nous. Et sa voix en nous se mêle à la voix de notre nature corrompue. Quand nous essayons de juger si une chose est bonne ou mauvaise, sommes-nous sûrs d'avoir pris pour règle d'appréciation la voix de Dieu, ou la voix corrompue de la nature ? Il faut donc que la Révélation intérieure soit discernée par une autorité extérieure à l'individu. Mais tout ce que nous savons de Dieu nous vient au même titre par Révélation. Il n'y a pas à distinguer certains attributs qui seraient connus par la raison et d'autres déterminés par la foi. Le philosophe qui essaie de monter d'une perfection créée à une perfection incréée est un naïf qui s'imagine trouver une nouvelle voie alors qu'il suit une route tracée par *quelqu'un* qui venait en sens inverse. La perfection dont il part n'est légitimement connue comme telle que parce qu'on l'a posée en Dieu d'abord. Le philosophe bénéficie sans s'en douter d'un travail accompli par la foi — inconvénient fatal quand on prend toutes faites les notions qu'on trouve autour de soi au lieu de les reconstruire, de chercher à quelles conditions on a pu les avoir.

### **Connaître Dieu comme idéal**

Le progrès dans la connaissance de Dieu sera le progrès dans la détermination de cet idéal. Dieu se détermine peu à peu dans la pensée de l'humanité. Mais cette détermination a lieu dans l'ordre conceptuel. Aussi, si l'humanité connaît Dieu de mieux en mieux, ses représentants actuels ne sont pas plus près de lui

que les plus anciens. Car on se rapproche de Dieu non par la connaissance, mais par la possession. Or l'ordre de la connaissance est par lui-même hétérogène à l'ordre de la possession. Ce qu'est Dieu par lui-même, c'est un mystère inviolable que seule l'union transformante de l'au-delà nous permettra de soupçonner. Il est en lui-même négation absolue de tout ce que nous disons de lui. Si nous pouvons le pressentir, c'est grâce à l'union effective déjà réalisée par la grâce et c'est le privilège de certaines expériences mystiques ; mais c'est une révélation intraduisible ; tout ce qui est « pensé », qui est connu comme objet, est par là-même notre oeuvre et n'est rien de lui. Il est inutile de vouloir s'en servir pour prolonger, enrichir, éclaircir à ses propres yeux ou aux yeux des autres ce commencement de possession. Il est d'un autre ordre. Pour le mystique, c'est ce qu'il y a de plus positif dans sa vie, et c'est pourtant ce qui ne peut s'exprimer en fonction des repères qui définissent la positivité ou la réalité dans la vie ordinaire.

Dans l'ordre de la connaissance, Dieu, posé comme idéal moral, sera nécessairement posé comme objet, puisque nous ne pouvons connaître qu'en nous opposant un objet. Mais il est posé comme étant l'objet auquel on doit se rapporter, se subordonner (c'est ce que signifie son caractère d'idéal moral). Il s'ensuit que si la connaissance veut étudier Dieu, ce ne peut être en développant ses propriétés à la manière des objets ; c'est croire avoir prise sur lui parce qu'on détaille les vêtements sous lesquels il est obligé de se présenter à nous pour être saisissable. On laisse échapper ce qui constitue son originalité. On l'étudie en ce qu'il n'est pas. On dira qu'en l'étudiant ainsi, nous le faisons relatif à nous, alors que cela ne se devrait pas ; c'est vrai. Mais cette contradiction est incluse dans la position même d'un idéal par la pensée. Pour être idéal il ne faut pas être ce qui se rapporte à autre chose ; pour être pensé, il faut qu'il soit conçu, non affirmé, comme se rapportant à nous. Cette antinomie serait absolue, si l'on devait considérer l'ordre de la connaissance comme un ordre définitif, comme l'ordre réel accompli. Mais elle n'est qu'un stade provisoire : elle est ce qui nous permet de déterminer l'action par laquelle, dans la réalité des choses, nous nous rendons relatifs à lui, et nous nous transformons en lui. Tant que nous ne nous verrons pas du point de vue de l'absolu, il faut bien, si nous devons le connaître, que nous le voyions provisoirement de notre point de vue (illusion à la fois nécessaire et momentanée).

Une fois admis que connaître Dieu, c'est connaître l'idéal imposé à l'humanité, on comprendra pourquoi sont peu intéressantes les preuves de son existence quand elles semblent devoir arriver uniquement à poser un être, fût-il le plus élevé. Le problème de Dieu ne nous intéresse qu'en tant que nous sentons qu'il engage notre vie morale, c'est-à-dire dans la mesure où nous avons conscience qu'en posant Dieu nous posons un idéal déterminé, qu'en l'acceptant c'est cet idéal que nous acceptons et que nous nous engageons à poursuivre. Du point de vue religieux, l'existence de Dieu fournie par les preuves nous intéresse aussi peu que celle d'une étoile nouvelle. De là le manque d'intérêt, plus grave encore que le manque de valeur, des preuves physiques de Dieu pour qui cherche religieusement.

### **La preuve morale**

La preuve morale est la seule valable pour atteindre Dieu. Peut-on dire en effet que l'on atteint Dieu avant de le connaître comme règle de la vie morale ? et de la vie religieuse, comme le Maître et le Parfait ? Or on n'y parvient pas sans inclure dans la preuve de Dieu un élément moral. Supposons en effet qu'on soit arrivé à prouver l'existence d'un être premier, auteur du monde et ne devant qu'à lui seul son existence. Comment en conclure à sa souveraineté morale ? On prouvera facilement qu'il peut me punir si je lui désobéis, me récompenser si je lui obéis. Il résultera de là que j'ai intérêt à lui obéir, mais certainement pas que je suis un coupable. Encore sera-t-il difficile de prouver que je ne suis pas simplement un homme qui a conscience de sa dignité et ne se laisse pas intimider par les promesses et par les menaces. Mais, dira-t-on, l'ordre des choses, la nature même des relations ontologiques, exigent que la créature se soumette au créateur et là est la racine de l'obligation. Mais pourquoi l'ordre des choses est-il respectable ? pourquoi y a-t-il obligation de s'y astreindre ? pourquoi l'ordre serait-il préférable au désordre, si celui-ci me plaît ? On arrive là au point où il n'y a rien à répondre. A qui refuse de poser l'obligation, il n'y a pas moyen de montrer qu'il doit la poser, c'est-à-dire qu'on ne peut trouver dans ce qu'il admet un point de départ, d'où, par voie de déduction logique, on puisse la tirer et où on lui montre qu'elle est impliquée. Autrement dit, il n'y a pas passage du dieu dont l'existence a été prouvée à Dieu comme règle morale, idéal moral ; ou plutôt on ne passe de l'un

à l'autre que par un intermédiaire qui suppose, lui-même, la validité de l'idée d'obligation, donc, de façon au moins implicite, l'idée de Dieu comme idéal moral. On ne passe du dieu créateur au Dieu moral qu'autant que le second a déjà été compris implicitement dans le premier. Celui qui, réellement ou par manière de méthode, aurait déjà mis en doute le Dieu moral ne le rejoindra jamais par une autre voie.

Bien sûr, il ne s'agit pas de se demander si quelqu'un pourrait être convaincu par une preuve physique de l'existence de Dieu qu'il acceptera en même temps comme législateur moral. Il est trop évident que oui. Mais la question philosophique des preuves de l'existence de Dieu ne saurait être résolue par cette constatation expérimentale. Il s'agit de savoir à quelles conditions la preuve de Dieu Législateur moral peut exister, ce qu'elle suppose à l'insu même de ceux qui y aboutissent.

Du reste on peut montrer que l'affirmation — ou le rejet — de Dieu comme idéal moral est antérieure aux questions que l'on peut poser sur l'origine ou l'explication du monde ; ainsi, au moment où l'on semble aborder la question des preuves de l'existence de Dieu, celle-ci est déjà virtuellement résolue. Le premier acte de la réflexion (non pas du point de vue chronologique, mais immanent à son exercice même) sera de l'engager, par rapport à Dieu, à une fin. La fin dernière étant le moteur de toute volonté, il n'y a pas d'activité consciente possible sans que l'être en adopte une. Ou bien il choisira de se servir lui-même, ou bien il se fixera le don pour devoir. Ou bien il prétendra pouvoir trouver en lui la règle qui fixe la valeur de ses actes, ou bien il reconnaîtra qu'il faut qu'il la reçoive d'ailleurs, que l'idéal d'après lequel il juge n'est pas en lui. C'est à l'éveil même de l'activité consciente que se place l'affirmation — ou le rejet — de Dieu, donc bien avant que la curiosité se soit éveillée sur l'origine du monde. A cette seconde question il faut du temps pour trouver une réponse. A la première la réponse est nécessaire et immédiate.

### **Les athées apparents et réels**

Il est devenu banal de dire qu'il y a des athées apparents qui ne sont pas des athées réels. Ceux qui admettent le devoir, qui mettent l'idéal moral hors d'eux, admettent sans doute Dieu implicitement, même s'ils rejettent telle notion expresse qui leur

en est présentée. Il suffirait en effet qu'ils se rendent compte de ce qu'implique leur affirmation pour admettre ce qu'ici l'Église dit de Dieu.

On s'est moins expliqué sur le cas des théistes apparents qui seraient des athées réels. On se borne à dire quelquefois, lorsque nous préférons l'égoïsme au devoir, que nous sommes des athées pratiques car nous nions virtuellement Dieu. Cela ne paraît pas tout à fait satisfaisant. Car si admettre le devoir, c'est nécessairement vouloir le pratiquer, puisqu'il ne peut être posé que comme idéal, ce n'est pas nécessairement le pratiquer effectivement : la faiblesse de la nature peut nous entraîner ailleurs. On peut donc manquer au devoir sans le nier. L'expression d'athéisme pratique est donc fâcheuse. Mais nous avons dit qu'il est essentiel à Dieu d'être posé comme règle absolue des valeurs, celui auquel on doit se rapporter. Si quelqu'un, tout en déclarant accepter tout ce que dit l'Église catholique sur Dieu, le dogme en général, ne le considérait pas du tout comme idéal moral, niais par exemple comme quelque chose d'infiniment puissant de qui on peut, par un certain nombre d'actes et de pratiques, obtenir un bonheur conçu de façon égoïste, celui-là n'admettrait jamais Dieu. Il serait un athée réel. Peu importe qu'il répète avec nous « j'admets l'existence de Dieu ». Ce qu'il désigne sous le nom de Dieu n'a rien de commun avec ce que nous désignons par là. Il aura beau dire qu'il admet l'éternité de Dieu, son immensité, etc., tout cela ne l'avance pas. Les attributs divins n'ont de sens pour nous qu'autant qu'ils déterminent un idéal moral. Pour celui qui ne pose pas Dieu ainsi, il n'y a plus là qu'un système d'affirmations auxquelles il peut s'imaginer adhérer, mais qui sont en réalité dépourvues de sens. Il peut donc y avoir, parmi ceux qui professent la foi chrétienne des athées réels. Dieu n'est pas un être qui est posé comme un fait (perçu ou conclu comme condition du perçu) et dont on discuterait ensuite l'attitude par rapport à nous. Ceux qui ont sur ce point des avis différents s'accordent sur son existence. On ne prouve pas Dieu d'abord pour se demander ensuite s'il est notre Maître : on le pose comme Maître ou on le nie, en lui substituant un fantôme du même nom.

Yves de MONTCHEUIL, s.j.

Yves de Montcheuil, né en 1900, mort en 1944. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1917. Arrêté dans le Vercors en juillet 1944, il est fusillé le 11 août à Grenoble. Outre sa thèse, *Malebranche et le quietisme*, publiée en 1946 par le

P. de Lubac, il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Aspects de l'Église, Pour un apostolat spirituel, L'Église et le monde actuel, Lettre sur l'humanisme et l'humain, Leçons sur le Christ, Problèmes de vie spirituelle, Le Royaume et ses exigences*. Sur sa personnalité, ses travaux, son apostolat, les circonstances de sa mort, voir la préface du P. de Lubac à ses *Mélanges théologiques* (posthumes), Aubier, 1946 et les témoignages qui la suivent, ainsi que l'introduction du P. René d'Ouince à ses *Problèmes de vie spirituelle*, éd. de l'Epi, 1963. Voir aussi Henri de Lubac, *Trois jésuites nous parlent*, Lethielleux, 1980 et *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*, chap. XIV, Fayard, 1988 et enfin les actes du colloque *Spiritualité, théologie et résistance*, P.U. Grenoble, 1987.

**Souscrivez un abonnement de parrainage  
au profit d'un tiers : missionnaire,  
séminariste, étudiant, prêtre âgé...**

tarif réduit - voir page 131

Hans-Urs von BALTHASAR

## Témoignage et crédibilité

### I. L'amour, modèle absolu du témoignage (1)

La question fondamentale qui nous occupe ici s'énonce ainsi : la foi chrétienne repose sur un témoignage — celui d'un chrétien, de l'Église, des apôtres et des Évangiles, et finalement celui du Christ — ; mais comment un témoignage peut-il être avéré, de telle manière qu'il nous conduise d'une pure vraisemblance jusqu'à une certitude, même si la foi la plus parfaite doit être distinguée de ce que nous décrivons comme un savoir ?

Pour élucider cette question, il est raisonnable de partir du type de témoignage qu'est et que peut produire la croyance des hommes entre eux. Cette nouvelle question s'énonce ainsi : un homme qui témoigne (*bezeugt*) de quelque chose devant moi peut-il me convaincre (*überzeugen*) par là de la vérité objective de ce que lui-même tient pour vrai ? Le mot « convaincre » est ici pris dans son ancienne signification juridique : être confondu par des pièces à conviction (2). Ou bien puis-je au mieux, face à son témoignage, me contenter d'être assuré qu'il est lui-même convaincu subjectivement de la vérité de ce pour quoi il fournit un témoignage ? Ainsi, par exemple, le membre d'une secte, qui veut me convaincre de la vérité de sa secte, ou, pour prendre le cas extrême, le soldat qui est convaincu de la juste cause de son pays, peuvent donner leur vie pour elles. C'est là le témoignage du sang, le « martyr » ; mais pour quelles idéologies, et parmi les doctrines les plus troubles, les hommes n'ont-ils pas sacrifié leur vie ?

(1) Les sous-titres sont du traducteur.

(2) Nous tentons de rendre par un équivalent français le jeu de mots impliqué par l'allemand (NdT).

Y a-t-il, sur le plan humain, un cas où l'attestation la plus authentique peut transmettre une telle conviction par le témoignage, et fait apparaître la vérité objective de ce dont il est témoigné ? Cela sera en tout cas exigé lorsqu'il sera question de la foi chrétienne. La réponse s'énonce ainsi (on présuppose toujours que je ne puis m'assurer d'elle par aucune autre voie que par le témoignage donné) : la vérité témoignée peut surgir comme vérité objective dans un seul cas, lorsqu'elle englobe la totalité du sujet qui témoigne, donc dans le cas de l'amour. C'est parce que tu m'aimes que tu peux parler, affirmer, témoigner, peut-être même apparaître crédible à travers certains actes ; par là, c'est d'abord une haute vraisemblance qui est atteinte, peut-être la plus haute. Mais cet engagement de toute la personne dans une loyauté démontrée fait s'épanouir la croyance en une certitude objective, tandis que cette certitude n'est pas un savoir, précisément pour la raison que je ne peux jamais transformer la liberté de celui qui m'aime en un objet possédé. Cependant, cette forme de certitude est la plus noble dans le commerce inter-humain : en elle, la liberté est conservée, et l'abandon du sujet aimant devient l'objectif comme tel. En d'autres termes : l'amour seul est digne de foi au sens ultime et sans laisser de prise au doute (3).

Si ce modèle humain devait avoir une signification pour la forme de la foi chrétienne, il faudrait en même temps le dépasser et le conserver. Le dépasser, car Celui qui se révèle — en définitive Dieu lui-même, mais dans sa figure incarnée et à travers les instances de témoignage établies par lui — appartient à un tout autre ordre que l'homme qui accepte le témoignage. Le conserver pourtant, parce que, même au cas où la transposition correspondante des facultés de compréhension se produirait, le témoignage « subjectif » coïnciderait encore avec une objectivité qui ne peut être mise en cause ultérieurement. Pour le dire plus simplement : si le témoignage qui m'est donné par Dieu est son abandon existentiel total, j'ai là la certitude de foi que Dieu est en soi l'amour.

### II. Les instances du témoignage divin

Ceci devrait maintenant être confirmé en particulier à partir de l'Écriture, dans laquelle nous rencontrons toute une hiérarchie

(3) Voir H.-U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Paris, 1966 (NdT).

de témoins, qui sont cependant au service du témoignage que Dieu se rend à lui-même.

## 1. Israël

Le témoignage qu'Israël a rendu à Dieu est décisif pour toute la suite. Yahvé assemble les peuples et les met en demeure de rendre témoignage à la vérité, à la vitalité et à la force efficace de leurs dieux. Ils ne le peuvent pas, parce que leur histoire ne leur permet de rendre aucun témoignage à la puissance de leurs dieux. « C'est vous qui êtes mes témoins — oracle de Yahvé — et mes serviteurs que j'ai élus, pour qu'on me connaisse, qu'on croie ma parole, et que l'on comprenne que c'est moi... C'est moi qui ai révélé, sauvé et proclamé » (*Isaïe* 43, 10.12). « Qui, depuis toujours, a fait entendre ce qui adviendra? Et ce qui arrivera', qu'ils (les dieux étrangers) nous l'annoncent... Quant à vous, vous êtes mes témoins » (*Isaïe* 44, 7, 8). Ce qui est significatif ici, où; il ne s'agit pas encore explicitement de l'amour, mais plutôt de la liberté et de la grâce de Dieu, c'est qu'Israël, par sa mission, rend pour l'avenir un témoignage prophétique de la vitalité et de l'agir de Dieu, que révèle sa suprématie par-delà tous les temps. L'existence d'Israël témoigne plus fortement qu'à sa parole.

Cette structure du témoignage, selon laquelle, même dans l'annonce des apôtres ou de l'Église, il demeure un témoignage de Dieu sur Dieu, sera au fondement de toutes les formes de témoignage néo-testamentaire. Selon les synoptiques, le fait que l'attestation humaine ne soit pas reçue est un «témoignage contre eux» (*Marc* 6, 11 ; *Luc* 9, 5 ; cf. *Jacques* 5, 3) : ce n'est pas ce que les disciples disent qui a cette force négative de témoignage ; celle-ci réside dans le témoignage de Dieu attesté par eux. Paul rend un certain témoignage, mais il « annonce le témoignage de Dieu » ; qu'il s'agisse ici d'un génitif subjectif, ce fait est montré par l'affirmation que la prédication n'est pas façonnée par la rhétorique, l'art de persuader et la sagesse, mais que «l'esprit et la force» de Dieu se démontrent dans le discours faible et craintif (*1 Corinthiens* 2, 1 s.). Que telle soit en effet l'intention de Paul, le passage bien connu de *1 Thessaloniens* 2, 13 le montre bien (sans que le mot *martyr* y figure) : Paul rend grâce à Dieu de ce que vous (les communautés), « une fois reçue la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes,

*mais comme ce* qu'elle est en vérité : la parole de Dieu ». Et de même, tous les passages correspondants, où il se réjouit du fruit que porte la parole de Dieu dans les communautés. Pourtant, Paul ajoutera quelque chose de plus à cette confirmation de la crédibilité de la parole de Dieu.

## 2. Le Christ

Si l'on jette ici un regard sur les énoncés centraux du Nouveau Testament, sur le témoignage du Jésus johannique, il est clair de part en part que ce témoignage se donne dans toutes ses esquisses comme le témoignage d'un seul : comme le témoignage de Dieu le Père, puisque Jésus est tout entier sa Parole. Cela apparaît aux juifs comme la plus haute présomption : «Tu témoignes pour toi-même, ton témoignage n'a pas de force». A quoi Jésus rétorque en prouvant qu'il a la force de son témoignage, puisqu'il est le «témoignage de deux personnes» : il témoigne pour lui-même, « et le Père, qui m'a envoyé, témoigne pour moi » (*Jean* 8, 14.17 s.). Dans la distinction des personnes, tous deux ne sont pas distinguables : « Moi et le Père sommes un » (10, 30). Ils sont l'un dans l'autre (14, 11), car «la Parole que vous entendez n'est pas ma parole, mais celle du Père» (14, 24). Et puisque le Fils est tout entier la parole du Père, tout en lui est parole, non seulement ses discours, mais également son action : « Les oeuvres que j'accomplis au nom de mon Père me rendent témoignage » (10, 25) ; « croyez au moins en ces oeuvres » (10, 38), car «le Père, qui demeure en moi, accomplit ses propres oeuvres » (14, 10) ; « croyez-m'en : le Père est en moi et moi en lui ; du moins croyez-le à cause des oeuvres » (14, 11).

Puisque le Père agit de manière durable (5, 17), ces « oeuvres » du Fils ne sont pas seulement ses signes merveilleux, mais tout son être, et par-dessus tout sa Passion, où il « achève l'oeuvre » que le Père lui a « donnée » (17, 4). La totalité du témoignage que le Père se rend à lui-même réside en ce qu'il n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour le gouverner, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Car « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique » (3, 17.16). Dieu donne par là dans son témoignage, et seulement dans celui-ci, comme le répète la *Première lettre de saint Jean* (4, 8.16), la preuve qu'il est l'amour, et c'est là précisément que le témoignage de Dieu accède, dans le témoignage de Jésus, à une certi-

tude objective, si bien que Jean peut utiliser l'un pour l'autre «croire» et «savoir» de manière synonyme :

- « Pour que le monde *croie* que tu m'as envoyé » (17, 21) ... « pour que le monde *sache* que tu m'as envoyé » (17, 23). « Si vous ne *croyez* pas que je suis » (8, 24)...
- « alors vous *connâîtrez* que je suis » (8, 28).
- « Pour que vous *croyez* que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en *croyant* vous ayez la vie en son nom (20, 31).
- « La vie éternelle, c'est qu'ils te *connaissent*... et ton envoyé, le Christ Jésus » (17, 31).
- « J'ai *cru* que tu es le Christ » (11, 27).
- « Les grands prêtres ont-ils *su* que tu es le Christ ? » (7, 26).

Les deux concepts sont inséparables, si bien que le savoir ne peut jamais être séparé de la foi, mais qu'il n'est atteint que par lui et lorsqu'on demeure en lui. Et cela avec une telle nécessité intérieure qu'on ne peut atteindre à un savoir assuré de l'amour autrement qu'en reconnaissant ce qui en témoigne comme digne de foi.

### 3. Les hommes

Pourtant, le Nouveau Testament décrit et institue comme des témoins d'autres hommes que Jésus. Le Jésus johannique est entouré d'un cercle de témoins : Moïse, qui a écrit à son propos, lui rend témoignage (4, 39) ; le Baptiste l'a fait expressément (1, 34 ; 5, 33.35), et de la manière la plus solennelle ; l'évangéliste, qui témoigne qu'avec le coup de lance, l'amour a été «jusqu'au bout» (13, 1) - et il relie de manière paradoxale son témoignage à sa crédibilité absolue : « Celui qui a vu cela en rend témoignage, et son témoignage est vrai, et il sait qu'il dit la vérité » (19, 35).

A quelles conditions pourtant les hommes peuvent-ils faire office de témoins, lorsqu'est en jeu seulement le témoignage que Dieu (dans l'abandon de son Fils, qui est sa parole et qui est Dieu même) rend de l'amour absolu ? La question porte également sur le témoignage de Paul, qui a été évoqué au commencement. A deux conditions, qui dépassent toutes deux la différence de niveau entre un témoignage d'amour humain et le témoignage divin rendu à l'amour absolu, qui est immensément élevé au-dessus de celui-là.

La première condition est que, pour rendre un témoignage explicite, les témoins se voient donner l'Esprit Saint de Dieu, et que, si ce témoignage est reçu, ceux qui le reçoivent le reçoivent dans l'Esprit Saint. Les synoptiques promettent ce premier don aux chrétiens qui doivent rendre témoignage pour leur foi devant les tribunaux : « Car ce n'est pas vous qui parlerez mais l'Esprit Saint » (*Marc* 13, 11) ; c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous (*Matthieu* 10, 20). C'est à ce sens qu'appartient tout le concept de témoignage chez Luc, qui le réduit essentiellement à la parole des « témoins choisis d'avance » (*Actes* 10, 41), c'est-à-dire des Douze (auxquels Matthias appartient et au nombre desquels il faut compter également Paul), car ceux-ci ont à témoigner de la Résurrection de Jésus. Cela n'est naturellement pas pris comme un fait isolé, mais comme la confirmation que toute l'existence de Jésus, y compris sa Passion, était la manifestation de l'amour du Père (voir seulement *Luc* 15, 11-32). Mais l'Évangile (*Luc* 24, 48 s.) et les *Actes des apôtres* (1, 8) relie également la mission du témoignage avec le don de l'Esprit Saint, si bien que les apôtres eux-mêmes relient le témoignage rendu à celui de l'Esprit Saint (*Actes* 5, 32 ; cf. aussi 15, 28). Paul ici s'accorde avec Luc, d'un côté en ce qu'il ramène son apostolat au fait d'avoir vu Jésus (*Actes* 22, 15 ; 26, 16 ; *1 Corinthiens* 9, 1), d'un autre côté en ce qu'il connaît et fait connaître sa parole comme portée par l'Esprit (*1 Corinthiens* 7, 40 ; 2, 13, etc.).

Le second moment, qui franchit l'écart entre le témoignage humain et le témoignage divin, confirmant ainsi la crédibilité du premier, est l'application de la parole de témoignage humain à un témoignage de l'existence entière, assimilée au témoignage d'existence de Jésus. C'est ainsi que Pierre se voit promettre la crucifixion (*Jean* 21, 18). C'est ainsi que Paul ne cesse de comprendre comme preuve de la crédibilité de son propre témoignage le fait de supporter les souffrances du Christ, et cela de la manière la plus circonstanciée dans ce « langage de fou » qu'il tient explicitement pour la seule preuve de son authenticité (*2 Corinthiens* 11, 21 s.). Il peut lier ce témoignage avec celui de l'Esprit - ainsi lorsqu'il fait allusion à ses ravissements (12, 1-5) ou à ses miracles (12, 12) -, mais la preuve tirée de la Passion du Christ a un surcroît de poids, surtout quand il en fait ressortir les fruits christologiques et pneumatologiques (« Ainsi, la mort fait son oeuvre en nous, et la vie en vous » (*2 Corinthiens* 4, 12)).

Ce double moment — le témoignage de l'Esprit et le témoignage de la vie chez les apôtres — ne devient efficace que là où celui qui reçoit le témoignage est également libre pour l'Esprit et donc pour la vision du témoignage de la vie. Le fait qu'un témoin ne soit pas reçu, et même qu'il soit persécuté, traverse toutes les couches du Nouveau Testament, jusqu'à ce qui n'exige plus aucune preuve ; on doit simplement garder présent à l'esprit que la souffrance du témoin n'a une valeur probatoire que lorsqu'elle imite la souffrance du Christ : il doit « être persécuté à cause de la justice » : « Heureux êtes-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si l'on vous calomnie à cause de moi » (*Matthieu, 5, 10 s.*).

Ces paroles sont d'abord adressées aux disciples, mais elles valent en tout temps pour ceux qui peuvent se décrire comme disciples de par leur existence. *Fideles ne* désigne pas seulement ceux qui croient à la parole, mais ceux qui sont loyaux dans leur vie.

#### Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Olivier Boulnois)  
(titre original : « Zeugnis und Glaubenswürdigkeit »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Dernière publication en français : *Espérer pour tous*, DDB, 1987.

Walter KASPER

## Conduire à la foi : pourquoi et comment ?

### I. La foi : une obéissance rationnelle

Toute réflexion portant sur l'évangélisation doit partir d'un constat indiscutable sur le plan théologique : la foi chrétienne est un don, et vouloir la démontrer à un non-chrétien est peine perdue. La foi est donnée par l'Esprit Saint, l'Esprit de sagesse et de révélation, qui illumine les yeux de notre cœur (*Ephésiens 1, 17 s.*). La *Lettre aux Hébreux* dit ainsi des baptisés qu'ils ont été illuminés (*Hébreux 6, 4*). La foi est donc une lumière, qui seule rend visible le contenu de la foi (1). Elle est la forme d'expression de la création nouvelle, qui apporte également le renouvellement de l'esprit et du sens, c'est-à-dire un mode de pensée nouveau (*Romains 12, 2 ; Ephésiens 4, 23*). Nul ne peut accéder à la foi en Jésus-Christ si le Père ne l'attire (*Jean 6, 44*).

Mais c'est précisément parce que la foi est don gracieux d'un Dieu « philanthrope » que le christianisme, dès les origines, ne s'est jamais satisfait d'un positivisme de la foi qui, s'opposant selon les circonstances à la raison, accepterait la vérité révélée par Dieu avec une obéissance purement extérieure et aveugle, ce qui lui permettrait de se dérober en tout confort au débat intellectuel. Jamais la tradition ecclésiale n'a pu davantage adhérer aux courants ou tendances surnaturalistes qui n'ont cessé de se manifester dans l'histoire, dont le propos est de jouer la tête contre le cœur et qui prônent une compréhension purement intuitive de la foi, soumise au sentiment ou tout à fait irrationnelle.

(1) Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 1, a. 4, ad 3 : « *Lumen fidei facit videre ea quae creduntur* » (la lumière de la foi fait voir ce qui est cru).

De telles positions traduisent très clairement un manque, et non un excès de foi véritable. Car Jésus, dans le plus grand commandement, demande à ceux qui le suivent d'aimer le Seigneur de tout leur cœur, toute leur âme et tout leur esprit (*dianoia* : *Matthieu* 22, 37). En outre, dans la version de Marc, il est question d'aimer le Seigneur de toute son intelligence (*synesis* : *Marc* 12, 33). La foi qui exclurait la raison de l'homme, qui ne l'inclurait pas expressément, ne saurait être une foi de l'homme tout entier ; elle ne serait pas donc total tel que Dieu le veut et tel qu'il est seul digne de Dieu et de l'homme. Seule une foi intellectuellement sincère et responsable peut plaire à Dieu et elle seule est digne de l'homme. Seule une foi qui renouvelle également la pensée peut être véritablement qualifiée de création nouvelle. C'est pourquoi, dès la *Première épître de Pierre* (3, 15), les chrétiens sont exhortés à rendre compte (*apologia*) de leur espérance à tous les hommes.

On comprendra donc que l'enseignement de l'Église ait condamné non seulement le rationalisme, mais aussi le fidéisme, et, en reprenant un mot de *l'Épître aux Romains* (12, 1), ait défini la foi comme obéissance rationnelle (2). Paul exhorte ses frères chrétiens à « s'offrir en hostie vivante et sainte à Dieu » dans toute leur existence charnelle. Il qualifie de « spirituel » ce culte total au sein du monde (*logike latreia* ; *rationabile obsequium*). Il reprend ici, pour le critiquer, un terme du registre philosophique et mystique courant à l'époque. Alors que, pour le rationalisme philosophique et l'intériorisation mystique, le culte véritable n'est pas le culte extérieur, mais la raison vertueuse et l'introspection contemplative dans laquelle le *logos* divin parvient à lui-même, Paul ne parle précisément pas d'un tel égoïsme ou auto-accomplissement, d'une telle adoration du soi spirituel, mais d'un don de soi en chair et en os, qui ne signifie pas un repli ni un travail moral sur soi, mais un culte « charnel », impliquant l'homme tout entier, avec son intelligence et son jugement, au sein du monde (3). Comme le souligne clairement Paul aussitôt après, il ne s'agit en aucun cas d'un culte laïque, c'est-à-dire laïcisé. Au contraire, il demande une prise de distance à l'égard du monde tel que nous le rencontrons concrètement. La devise de l'apôtre est : « Ne vous mode-

lez pas sur le monde présent ». Il est question pour Paul d'un nouveau mode de pensée, d'une pensée qui soit à même d'étudier et de discerner quelle est la volonté de Dieu (*Romains* 12, 2; cf. *Philippiens* 1,10).

Saint Augustin a saisi le rapport conflictuel qu'entretiennent foi et pensée en la double formule célèbre : « *Comprends pour croire, crois pour comprendre* » (4). Un savoir précède donc la foi ; oui, comme l'enseignait la scolastique, la foi suppose un savoir (5). D'un autre côté, la foi est elle-même également une pensée ; elle n'est rien d'autre qu'une démarche intellectuelle qui se fonde sur une adhésion ferme (6). Elle purifie le cœur et illumine la raison, rendant ainsi possible une compréhension nouvelle et plus profonde. C'est dans ce sens que saint Augustin interprète souvent le passage *d'Isaïe* (7, 9), dans la version de la Septante : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » (7). La foi porte, dans son essence même, un intérêt à la raison. Comme le formulera plus tard saint Anselme, c'est la foi elle-même qui tend vers l'intelligence *Vides quaerens intellectum* » (8).

## II. La prédication missionnaire : un ancrage dans la contradiction et une interprétation christologique du monde

La signification que revêt pour l'annonce missionnaire la structure conflictuelle sur laquelle est fondée la foi, personne ne l'a mieux mise en évidence que Paul, lui qui se désigne comme l'apôtre des gentils (ou des nations) et donc des païens. C'est lui qui, plus que tout autre, a accompli le passage du christianisme judaïque à la mission chez les païens, et ainsi à une Église composée aussi bien de juifs que de païens. Prêchant la mission chez les païens, il lui était impossible de tirer ses arguments du seul Ancien Testament pour proclamer l'accomplissement en Jésus-Christ de la promesse vétéro-testamentaire. Il était

(2) *Vatican I, Constitution dogmatique sur la foi catholique. D.S. 3001.*

(3) Cf. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Herders Theol. Kommentar, Fribourg-Bâle-Vienne, 1977.

(4) Saint Augustin, *Sermo* 43, c. 7, n. 9 ; cf. *Enarr. in Ps.* 118, *Sermo* 18, n. 3.

(5) Thomas d'Aquin, *Somme, Ia*, q. 1, a. 8, ad 1.

(6) Augustin, *De praedestinatione sanctorum*, c. 2, n. 5 ; Thomas d'Aquin, *Somme*, lia IIac, q. 2, a. 1.

(7) Augustin, *De Trinitate*, c. 15, c. 2, n. 2 ; *Ep.* 120, c. 3.

(8) Saint Anselme de Cantorbéry, *Proslogion, Proemium*.

devenu nécessaire de trouver un nouveau mode d'évangélisation. Il ne s'agissait pas seulement d'établir le caractère messianique de Jésus-Christ, mais d'abord d'obtenir qu'on ne serve plus les dieux, mais le Dieu vivant et véritable (*1 Thessa-loniciens* 1, 9).

D'après le récit des *Actes des apôtres*, Paul, lors de ses prédications missionnaires, s'appuie sur l'expérience religieuse des païens pour mener sa critique des vaines idoles. En effet, on rendait déjà hommage parmi les païens au Dieu vivant, qui a créé le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve. « Il s'est rendu témoignage par ses bienfaits, vous dispensant du ciel pluies et saisons fertiles, rassasiant vos cœurs de nourriture et de félicité » (*Actes* 14, 15-17) : Paul fait ici allusion à l'alliance conclue avec Noé, d'après laquelle la constance et la fertilité de la nature, le cycle des semences et des moissons, le froid et la chaleur, le jour et la nuit sont des signes perceptibles par tous les hommes de la bonté et de la fidélité du Créateur à l'égard de sa création (*Genèse* 8, 22 ; 9, 8-17).

Dans son discours devant les sages de l'Aréopage, Paul reprend cette idée (*Actes* 17, 24-26) et la prolonge davantage encore, dans l'esprit de la philosophie populaire éclairée de l'époque, la *Stoa*. Il cite même le poète Aratos, natif du même endroit que lui. Paul s'exprime conformément à la tradition de la philosophie grecque et à la tradition sapientielle de la Bible (*Sagesse* 13-15) : « Chercher Dieu pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et le trouver : aussi bien n'est-il pas loin de chacun de nous. C'est en lui en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être. Ainsi d'ailleurs l'ont dit certains des vôtres : "Car nous sommes aussi de sa race" » (*Actes* 17, 27 s.). C'est pourquoi Paul peut affirmer : « Ce que vous adorez sans le connaître, je viens, moi vous l'annoncer » (*Actes* 17, 23). En disant que ses auditeurs ignorent le Dieu qu'ils révèrent et que lui vient le leur révéler, Paul se situe dans un schéma classique de la prédication judéo-hellénistique. Mais il le remplit d'un contenu chrétien et radical : l'enseignement de la résurrection des morts constitue alors une pierre d'achoppement (*Actes* 17, 31s) (9).

Dans l'esprit de la tradition prophétique et apocalyptique de l'Ancien Testament, Paul a encore fortement accentué cette

(9) Cf. H. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1959 (12) 464-468 ; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1982, 233 s. ; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, Zürich-Neukirchen, 1986, 141 s.

approche critique dans *l'Épître aux Romains*. Au fond, Paul ne voit dans le monde extrabiblique que ténèbres, folie, perversité et mensonges (*Romains* 1, 18-32 ; cf. *Ephésiens* 4, 17 s.). Il s'efforce même de mettre en évidence l'impiété du monde sans le Christ. Cette impiété n'est nullement présentée comme le produit d'une destinée aveugle ou d'une fatalité. L'exposé de l'apôtre culmine en effet dans l'affirmation selon laquelle les païens sont inexcusables : « Car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste ; Dieu le leur a révélé ». Sa « réalité invisible se laisse voir à l'intelligence à travers les œuvres de la création ». Les païens ont donc connu Dieu, mais ils ne l'ont pas reconnu comme tel (*Romains* 1, 19-21 ; cf. 2, 14 s.).

Une « *théologie naturelle* », au sens où l'entendent les conciles Vatican I et aussi Vatican II (10), peut-elle être tirée de ces affirmations de l'apôtre (11) ? Voilà qui fait l'objet d'une controverse entre théologiens catholiques et protestants. Sans vouloir entrer ici dans le détail de cette problématique, nous dirons que l'argumentation de Paul suppose que les païens connaissent Dieu ; sinon, il ne pourrait les déclarer en faute. En réalité, son propos ne porte pas sur la possibilité ou la réalité de la connaissance naturelle de Dieu, mais sur le salut, possible en Jésus-Christ exclusivement. Mais ce salut qui n'est offert qu'en Jésus-Christ, c'est d'après Paul dans un horizon universel, comprenant toutes les nations, qu'il faut l'envisager ; il s'agit d'une création nouvelle, dans laquelle s'accomplit la promesse faite à Abraham pour tous les peuples (*Romains* 4, 13-17). C'est donc en partant de Jésus-Christ que se révèlent la folie et le malheur du monde, ainsi que la signification ultime et la plus profonde de la réalité. La révélation achevée de Dieu en Jésus-Christ est donc en même temps le dernier mot de l'interprétation du monde, et elle se vérifie dans les phénomènes de la création (12).

Parce que tout ce qui existe a été créé en Jésus-Christ et pour mener à lui (*1 Corinthiens* 8, 6 ; *Colossiens* 1, 15-17), parce que le Fils fut dès les origines vie et lumière du monde, la lumière

(10) Vatican I, *Constitution dogmatique sur la foi catholique*, D.S. 3004 ; Vatican II, *Constitution dogmatique sur la Révélation divine*, 6.

(11) Sur cette question, voir U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Zürich-Neukirchen, 1978, 116-121, et mon *Der Gott Jesu Christi, Mayence*, 1982 (tr. fr. *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris, 1985).

(12) Cf. mon « Gottes Gegenwart in Jesus Christus : Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie », dans *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt* (Mélanges offerts au cardinal Joseph Ratzinger), St. Ottilien, 1987, 311-328.

véritable qui éclaire tout homme entre dans le monde avec le Verbe (*Jean* 1, 3-5.9). C'est pourquoi nous n'apprenons en définitive que par lui ce que sont le pain, la lumière, la vie, la vérité. Il ne s'agit donc pas seulement, dans la mission, d'interpréter le monde en renvoyant au Christ ; il s'agit aussi de l'interpréter en partant du Christ.

Il y a donc deux façons pour le missionnaire de conduire à la foi. Comme Paul dans les *Actes des apôtres*, on peut prendre appui sur les convictions religieuses des païens, en faire la critique et les dépasser. Mais on peut également partir de Jésus-Christ et ainsi dégager, puis libérer les possibilités obstruées par le péché qu'a l'homme de connaître Dieu.

Le Concile Vatican II a surtout utilisé la seconde méthode pour faire face à la situation plus difficile qui est la nôtre aujourd'hui, c'est-à-dire non plus un paganisme pré-chrétien qui n'en était pas moins entièrement religieux, mais un néopaganisme « post-chrétien », agnostique, indifférent et sceptique, voire athée, où les conditions et les préparations à la foi (*preambula fidei*) n'existent pas. D'après ce Concile, « le mystère de l'homme ne se dévoile véritablement que dans le mystère du Verbe devenu chair ». Car en Jésus-Christ, Dieu « révèle l'homme pleinement à lui-même et l'ouvre à sa plus haute vocation ». Par lui et en lui « s'éclaire surtout l'énigme de la souffrance et de la mort qui nous accable en-dehors de son Évangile » (13). « Quiconque suit le Christ, l'homme parfait, devient lui-même davantage homme » (14). Ce n'est pas un hasard si la Constitution conciliaire sur l'Église commence par la phrase : « Le Christ est la lumière des nations » (*Lumen gentium cum sit Christus*) (15).

De quelque manière que procède l'annonce missionnaire, elle prend l'homme au sérieux dans sa grandeur et dans sa misère. Elle ne veut et ne peut lui imposer directement la foi. Car la foi, non pas en dépit de sa gratuité, mais précisément à cause d'elle, est aussi un acte humain responsable (*actus humanus*), qui prend d'abord ancrage sur les expériences et les jugements de l'homme, ce qui lui permet alors de leur ouvrir des perspectives totalement nouvelles. En définitive, il nous est révélé par Jésus-Christ que Dieu est amour (*1 Jean* 4, 8.16) et que l'amour, par

(13) *Vatican II, Constitution pastorale « Gaudium et spes »*, 22.

(14) *Ibid.*, 41.

(15) *Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église « Lumen gentium »*, 1.

conséquent, est le sens ultime du monde et de l'homme. L'amour ne peut se rendre « crédible » que par lui-même ; en même temps, il est seul digne de foi. Lui et lui seul convainc (16).

### III. La pédagogie de la foi : celle de Dieu et la nôtre

Le missionnaire qui conduit à la foi ne fait en définitive rien d'autre que reprendre au présent le chemin que Dieu lui-même a suivi dans son histoire avec les hommes et qu'il ne cesse de suivre. Ce n'est pas un hasard si les Pères de l'Église parlent de la pédagogie du salut que Dieu met en oeuvre. Ils ont repris ici un concept fondamental, le plus fondamental peut-être du monde grec (17), dans une perspective critique, spécifiquement chrétienne, et ils en ont fait un leitmotiv qui parcourt l'ensemble de leur théologie (18).

Clément de Rome, déjà, parle de *la paideia en Christo* (éducation dans et par le Christ (19), et Irénée de Lyon définit l'ensemble de l'histoire du salut comme un effort éducatif de Dieu qui fait que l'homme, par l'expérience, pourra acquérir l'habitude d'obéir à Dieu alors qu'inversement, Dieu s'accoutume à l'humanité (20). Si le Verbe de Dieu n'avait été fait homme, nous n'aurions pu apprendre ce qu'est Dieu (21). Le Verbe s'est assimilé aux hommes pour que nous devenions image véritable de Dieu, par ressemblance avec lui. « Le Verbe montra l'image véritable en devenant ce qu'était son image » (22). En fin de compte, la pédagogie de Dieu a donc pour finalité l'assimilation de l'homme à Dieu. « En effet, le Verbe de, Dieu s'est fait homme, et le Fils de Dieu fils de l'homme, pour que l'homme recueille le Verbe en lui et, alors adopté, devienne fils de

(16) Hans-Urs von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Foi vivante n° 32, Aubier-Montaigne, Paris, 1966 (édition originale : *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963).

(17) Cf. W. Jager, *Paideia : die Formung des griechischen Menschen*, 3 vol., Berlin (34), 1959.

(18) Cf. W. Jager, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin, 1963 ; P. Stockmeier, « Glaube und Paideia : Zur Begegnung von Christentum und Antike », in *Glaube und Kultur*, Düsseldorf, 1983.

(19) *Clément* 21, 8.

(20) Saint Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, III, 20, 2.

(21) *Ibid.*, V, 1, 1.

(22) *Ibid.*, V, 16, 2.

Dieu » (23). Ainsi, l'ensemble de l'action de Dieu vise à ce que nous recevions une éducation qui ne connaisse pas de limite (24). Cette action éducative de Dieu se poursuit dans l'Église et par elle (25).

Paul avait déjà donné l'impulsion décisive à une telle attitude pédagogique et pastorale, adaptée à ses auditeurs. « Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns » (1 Corinthiens 9, 22). Il faut rapprocher cette affirmation de la mise en garde selon laquelle il ne faut pas se modeler sur le monde (Romains 12, 2). Elle ne saurait donc signifier qu'il faut se comporter comme une girouette tournant à tous vents. Elle fait, au contraire, partie de la théologie de la croix chez Paul, qui exprime et développe ici la « condescendance » de Dieu et la « kénose » (le dessaisissement de soi) du Christ (26).

Il est donc incontestable que la foi doit être communiquée par l'intermédiaire d'une pédagogie. Mais en réalité, la manière de communiquer la foi fait aujourd'hui l'objet de débats passionnés. Le terme « pastoral », si important, si fondamental pour saisir la préoccupation essentielle du dernier concile et auquel on ne saurait donc renoncer, est souvent devenu aujourd'hui la cause des errements répétés d'une catastrophique stratégie d'adaptation. Au nom d'une volonté de conduire à la foi par la pédagogie, on en est fréquemment venu à rendre les méthodes indépendantes et même prédominantes par rapport au contenu (27), et à réduire la foi à ce qui en est estimé immédiatement recevable. Au lieu de faire simplement de l'homme le but et de l'adaptation à ses facultés de compréhension le moyen de la communication de la foi, on fait encore de lui la mesure de ce qui doit être communiqué. Au lieu de former l'homme à l'image de Dieu, on construit un Dieu à l'image de l'homme, un Dieu qui répond à la fragilité de l'homme, qui assouvit la soif qu'a l'homme de comprendre et satisfait son désir de sécurité et de justice — Dieu comme projection et réalisation des vœux de l'homme. Ceci est l'exact renversement de la théologie - *pai-deia* des Pères de l'Église.

(23) *Ibid.*, III, 19, 1.

(24) *Ibid.*, V, 2, 3.

(25) *Ibid.*, V, 20, 2.

(26) F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen, 1986, 120 s.

(27) Sur ce point, on persistera à donner raison au cardinal Ratzinger, malgré des critiques parfois violentes. Cf. « La crise de la catéchèse », conférence à Paris, 1983.

Qu'est-ce qui nous permet de savoir ce qu'est l'homme, ce qu'il est vraiment au bout du compte, ce qu'il a la possibilité, le droit, le devoir d'être ? Comme chrétien, nous le savons exclusivement par Jésus-Christ, l'homme nouveau et achevé. Il est le véritable et le seul Maître (*Matthieu* 23, 8). C'est pourquoi une pédagogie de la foi qui a pleine conscience de ce qu'elle doit être ne peut se proposer de réconcilier la foi avec la réalité qui contient l'incroyance. Elle ne saurait tricher et éviter la croix. Mais si elle part de la croix, elle peut révéler la contradiction et préparer à la prise en compte de la réalité divisée (28). En outre, même si elle ne peut établir la foi de façon convaincante, positive, rationnelle, elle peut et doit faire preuve de suffisamment d'assurance pour chercher, dans le sens du « *solvere rationes* » thomiste, à invalider les arguments qui s'opposent à la foi, à établir leur fausseté (29). Elle renverra enfin et surtout à Jésus-Christ, que nous n'avons pas à expliquer, parce que c'est plutôt lui qui nous explique à nous-mêmes, s'avérant être en personne « le chemin, la vérité et la vie » (*Jean* 14, 6).

Une telle pédagogie chrétienne délivre de tous les autres pédagogues (*Galates* 3, 25). Elle rend adulte, responsable et libre. Elle est la véritable pédagogie libératrice de Dieu.

**Walter KASPER**

(traduit de l'allemand par Patrice Hauvy)

(titre original : « Einführung zum glauben—warum und wie ? »)

(28) Cf. R. Spaemann, « Theologie und Pädagogik », dans *Einsprüche (Christliche Reden)*, Einsiedeln, 1977, 114 s.

(29) Thomas d'Aquin, Somme, Ia, q. 1, a. 8. A ce sujet, cf. M. Seckler, « Aufklärung und Offenbarung », dans *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 21, Fribourg-Bâle-Vienne, 1980, 68-71.

Walter Kasper, né en 1933 à Heidenheim/Brenz, professeur de théologie dogmatique à l'université de Tübingen. Membre de la Commission Théologique Internationale. Membre du comité de rédaction de *Communio en langue allemande*. Principales publications : *Einführung in den Glauben* (1972), tr. fr., *Jésus le Christ*, Cerf, Paris, 1980 ; *Der Gott Jesu Christi* (1982), tr. fr., *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris, 1985.

Peter HENRICI

## Le dieu des philosophes

« **LE** Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, non pas le Dieu des philosophes et des savants ». Les esprits se séparent sur ce mot de Pascal, si souvent cité. La plupart des chrétiens font leur cette distinction et rejettent le Dieu des philosophes. Leur Dieu est le Dieu vivant de la Bible, et non pas une notion abstraite. Mais d'autres refusent cette opposition. Si Dieu ne peut pas se « démontrer » philosophiquement, où se trouve donc l'assise de notre foi ? Les défenseurs de cette opinion inquiètent toujours le philosophe par ce souci : « Où en est-on maintenant des preuves de l'existence de Dieu ? » Dans l'enseignement de la religion, ces preuves furent présentées comme première étape du fondement de la foi — on en a probablement parfois trop attendu à l'époque. « Ces preuves valent-elles encore maintenant ? » Question retournée : « Peut-on fonder la foi sur une assise aussi fragile qu'une démonstration philosophique ? » Et d'autre part : « Que serait une foi qui ne serait pas mise à l'épreuve de la discussion philosophique ? Et que serait Dieu qui, pour ainsi dire, se séparerait en deux dieux, un Dieu de la Bible et un dieu des philosophes ? ». Ou bien : « Est-il possible que la pensée et la foi donnent de Dieu des vues complètement hétérogènes ? »

Pour clarifier quelque peu ces questions, nous allons examiner brièvement l'histoire du problème philosophique de Dieu et de son rapport à la foi chrétienne. Et nous distinguerons dans cette histoire quatre époques qui abordèrent la question de la façon la plus profonde et la plus étendue.

### Première étape de la réflexion : une communauté d'intérêt

Dans les premiers siècles chrétiens, nous constatons comme une communauté d'intérêt entre la prédication chrétienne et

la philosophie grecque. Dès que la prédication ne s'adresse plus seulement aux juifs ou à leurs proches (c'est-à-dire dès les voyages de saint Paul), une difficulté de compréhension fondamentale se manifeste. On pouvait le prêcher aux Juifs : Jésus était le Messie que Dieu avait promis, il réalisait et accomplissait l'histoire du salut préparée par Dieu pour le peuple d'Israël, d'Abraham à Moïse et David jusqu'à l'attente de l'Apocalypse de la fin des temps. Aux non juifs au contraire, une telle prédication était vide de sens, et incompréhensible. Aux auditeurs non juifs, la personne et la mission de Jésus devaient être rapprochées directement de leurs propres pratique de Dieu et attente du salut. Ainsi seulement, ils pourraient voir, en Jésus, le porteur du salut pour eux aussi, (et par là pour tous les hommes). Il aurait été tentant, pour cette prédication, de se rattacher aux idées et aspirations religieuses des non juifs. Cependant, ces religions populaires pullulaient d'idées et de pratiques superstitieuses, si bien que ces épines (pour prendre une image de la Bible) auraient étouffé aussitôt le message chrétien. Le combat que Paul, déjà, eut à mener contre de telles pullulations, montre que cette crainte n'était pas sans fondement (1). Ici, la philosophie vint au secours de la prédication chrétienne. La philosophie grecque avait pris naissance à une époque de crise politique et religieuse, quand, avec l'effondrement du régime mythico-féodal, on ne put plus croire aux dieux populaires, alors même qu'avait lieu le renouveau religieux d'Israël à l'époque de l'Exil (2). Les premiers philosophes de la nature cherchèrent à s'orienter en réfléchissant au « mobilier » du monde, et à donner une nouvelle base à la vie par la question de l'origine de toute chose. Ils reconnaissaient cette cause première, et ce premier mouvement de tout être, comme inépuisable, immortel, incréé, illimité, tout puissant — c'est-à-dire divin. Ainsi la divinité, une, éternelle, universelle, remplaça dans leur pensée les nombreux dieux de la croyance populaire — ce fut exprimé pour la première fois par Xénophane (vers 540 avant J.-C.). Deux autres raisons s'ajoutèrent à cette pensée théologique : la découverte de l'âme humaine et de sa « divinité » ou immortalité, et la polémique contre la mythologie traditionnelle, mythique et anthropomorphe. Toutes ces tendances s'unissent dans la pensée de Socrate. Condamné à mort

(1) Colossiens 2, 8-23.

(2) Cf. W. Jaeger, *Die theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953.

comme athée, il avait vécu entièrement sous l'influence « du Dieu unique ».

Platon, son élève, s'intéresse ensuite surtout au rapprochement de l'homme et de la divinité et à son analogie avec elle. Dans ses derniers travaux seulement, viennent, au premier plan, des questions spéculatives sur la divinité et sur la création du monde. La pensée métaphysique d'Aristote est toute appliquée à cette spéculation. C'est le point culminant de la pensée philosophique de l'antiquité, où la question des raisons ultimes de l'être devient en même temps expressément une question sur le divin. Ce divin, pensée pure, existant par soi, Aristote le conçoit comme complètement distinct du monde. Il fait pourtant participer la raison humaine à cette divinité.

La scène change avec l'hellénisme. Au lieu des cités et de ses dieux de la ville, le champ d'activité est tout le monde habité. Le cosmopolitisme a son expression dans l'empire d'Alexandre, et plus tard dans Rome. Dans le domaine religieux et philosophique, il se manifeste par la recherche d'un seul Dieu, qui se cache derrière les multiples divinités. Encore plus, que la Grèce classique, l'hellénisme est philosophiquement « imbibé », et cette philosophie est essentiellement religieuse, non plus au sens de la recherche spéculative du fondement du monde, mais comme orientation pratique de la vie. L'hellénisme a trouvé dans la philosophie stoïcienne son expression propre, assez largement active dans le christianisme même. Pour le stoïcien, l'intelligibilité de la nature, le feu de la raison réglant toute chose et pourvoyant à tout le cosmos, se révèle dans la raison de l'homme. Pour cette raison, il s'identifie, dans son comportement, à la nature raisonnable et il en est heureux. La représentation religieuse, monothéiste, de cette vue du monde, naturaliste et séduisante, s'exprime le plus nettement dans l'hymne à Zeus de Cléanthe ; « certainement la plus belle prière de l'antiquité » (Balthasar), elle se situe humblement dans la glorification de Dieu par lui-même dans l'ordre du monde (3). A cette religion du Dieu du Cosmos, qui appartenait au fond de culture de tout grec, Paul, élevé lui-même dans la Tarse hellénique, pouvait rattacher sa prédication du Dieu de salut des chrétiens.

La connaissance philosophique de Dieu dans l'Antiquité n'est donc pas une preuve démonstrative de Dieu, mais un regard de

la raison sur le fondement divin du monde, et sur notre participation à celle-ci. Plus que de l'existence de Dieu, il s'agit de la nature de la divinité — *de natura deorum*. Chez Aristote seul (et déjà partiellement, sur le tard, chez Platon), ce regard est articulé en un mouvement concluant de la pensée. Conformément à cela, Paul conçoit aussi la connaissance de Dieu des grecs comme une vue immédiate de la raison : «...car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté. Depuis la création du monde, en effet, ses attributs invisibles sont rendus visibles à l'intelligence par ses oeuvres : et sa puissance éternelle, et sa divinité. Ils sont donc sans excuse... » (*Romains* 1, 19-20).

Il faut en rapprocher le plus important des parallèles vétéro-testamentaires de Paul, écrit un siècle plus tôt à peine, et toujours dans le milieu hellénique : « On juge l'auteur à la grandeur et beauté de l'oeuvre » (*Sagesse* 13, 15). Dans le même sens, aux Actes des Apôtres, il est dit que Dieu n'a « pas laissé les païens sans preuves » (*Actes* 14, 17). Et encore : « Il n'est pas loin de nous, comme l'un de vos poètes l'a dit » (*Actes* 17, 27-28). Toujours en accord avec la philosophie hellénique, tous ces textes prennent donc la connaissance de Dieu comme occasion d'une polémique contre la folie de l'idolâtrie. Par la suppression des obstacles cette polémique représente, pour ainsi dire, l'aspect négatif de la foi.

Saint Paul rattache sa prédication à la philosophie, de sorte qu'il identifie au Dieu créateur le fondement reconnu du monde, comme avait déjà fait le *Livre de la Sagesse*. Ici et là, il est un et le même, puisqu'il est unique. Il peut cependant être connu par deux voies différentes, la pensée philosophique et la foi de la Révélation. Par la réunion des caractéristiques du divin, deviennent visibles, pour ainsi dire, deux aspects d'un unique Dieu. Le premier est la divinité observable dans le monde, le deuxième se révèle comme créateur dans la création. Cette révélation de Dieu dans la création, nous la trouvons déjà dans l'Ancien Testament, notamment dans les *Psaumes*, le *Livre de la Sagesse*, et les derniers prophètes. Ce sont les éléments bibliques d'une rencontre avec la philosophie grecque. Parce que les deux (Bible et philosophie) ont le même intérêt allant plus loin (l'orientation de la vie en accord avec la « vérité », et pour cette raison le démasquage de la fausseté du paganisme), il a pu se former, aux premiers siècles de la chrétienté, entre le christianisme et la philosophie grecque, comme une sorte de communauté d'intérêt, d'où est sortie la théologie des Pères. *La*

(3) H.U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 4, I, « Le domaine de la métaphysique », Aubier, 1982.

*Cité de Dieu* de saint Augustin constitue un exemple tardif, comme un testament, de cette communauté d'intérêt. Dans ce long chant sur l'antiquité, Augustin règle encore son compte à toute la société païenne et à la décadence de ses mœurs, comme les philosophes l'avaient fait, des siècles avant lui. Il n'est donc pas étonnant que Platon soit excepté de la condamnation générale et qu'Augustin manifeste toute son estime à la théologie naturelle des philosophes, alors que la théologie mythique et politique de Varron subit la même condamnation. Naturelle, cette théologie des philosophes l'est, non seulement au sens où elle résulte de l'observation de la nature, mais aussi et surtout comme donnée naturelle, en opposition aux théologies artificielles du mythe et des dieux de la cité, construites par les hommes (4). La théologie chrétienne, surnaturelle, peut se rattacher à cette théologie naturelle, vraie parole de Dieu.

### **Deuxième étape de la réflexion : position dans la foi**

On indique ici l'héritage apporté au Moyen Age chrétien par l'antiquité : la philosophie. Mais dans ce contexte chrétien elle reçoit une autre signification. Elle n'est plus la découverte première du fondement divin du monde, ni la simple préparation à la connaissance de la foi, ce dernier rôle étant lui-même inconnu. Maintenant ceux qui philosophent, sont eux-mêmes, avant tout et le plus profondément, des croyants. Pour celà, leur pensée philosophique, qui s'appuie toujours sur la pensée grecque, se développe à l'intérieur de la foi biblique et chrétienne. Ainsi, la réflexion philosophique va d'une préparation à la foi à la compréhension de la foi qui lui succède. Anselme, «père de la scolastique», l'a résumée ainsi : « *Je ne veux pas comprendre pour croire, mais croire pour comprendre* » (5). Dans cette perspective, il présente pour la première fois de façon explicite des preuves de l'existence de Dieu. Ce sont des méditations d'un croyant, et même d'un « orant », qui, dans la prière, éclaire l'intelligence intérieure de la foi par des réflexions philosophiques : « *Je tiens pour de la négligence que quelqu'un d'affermi dans la foi ne se soucie pas de comprendre ce qu'il croit* » (6). Sur un fond de pensée platonicien et augustinien, Anselme

explique donc les raisons qui rendent philosophiquement irréfutable l'hypothèse de l'existence de Dieu. Il n'en résulte pas une vue de la raison éloignée de la foi, mais une aide à la méditation chrétienne.

Raisnable, cette vue doit aussi être accessible hors du contexte de la foi, tout comme la connaissance antique de Dieu. Toutefois, comme critère de cette situation hors de la foi, Anselme ne choisit pas les païens grecs (il n'y en avait plus de son temps), mais le « fou » de la Bible qui déclare : « Il n'y a pas de Dieu » (*Psaume 13, 1*); c'est le négateur du Dieu chrétien. S'adressant à ce négateur, Anselme essaie de lui montrer, dans le *Proslogion*, que, dans sa négation de Dieu, non seulement il pense toujours à l'idée de Dieu, mais qu'il ne peut penser à ce Dieu que comme existant. Il ne s'agit donc plus du fondement divin du monde, ou d'un être suprême indifférent, mais de la notion proprement chrétienne du Dieu transcendant. « *Nous croyons de toi que rien ne peut être pensé de plus grand que toi* » (7). C'est plus qu'une notion, c'est une présentation dynamique qui dirige la pensée sur la voie pour atteindre l'inaccessible. Inaccessible, il ne l'est pas vraiment, tant qu'il peut être au moins pensé. Il n'est tout à fait inaccessible et transcendant que dans sa réalité finalement impensable. Ainsi le fou nie la réalité de Dieu qu'il ne peut atteindre qu'en le pensant comme réel. « *Il proclame dans son cœur ce qui ne peut être pensé* » (8), ou plus exactement, ce qu'il nie n'est pas le vrai Dieu. Si cette démonstration d'Anselme a été si souvent critiquée dans la suite, c'est qu'on a voulu la comprendre en dehors de son « domaine d'action ». L'argument n'est décisif que dans un débat avec l'incroyant. Il montre au croyant qu'il ne peut pas nier le Dieu de sa foi sans s'embrouiller dans une contradiction entre sa compréhension et son affirmation.

Chez Thomas d'Aquin, autre « témoin de la couronne » des preuves de Dieu au Moyen Age, la situation a encore changé, et sous deux rapports. En premier lieu, il n'est plus le moine contemplatif qui étaie ses croyances par des raisons claires, mais le maître d'université qui expose « scientifiquement » les vérités de la foi, « *qui fait connaître le moins connu par sa relation au plus connu* » (9). Ensuite, dans ce souci, il n'est plus en relation

(4) *La Cité de Dieu*, IV, 6.

(5) *Proslogion*, I.

(6) *Cur Deus homo*. I. Ce passage est cité par Hegel dans son *Encyclopédie*. § 77.

(7) *Proslogion*, II.

(8) *Ibid*, IV.

(9) *Contra Gentiles*, I, 9.

avec un «fou» hypothétique, mais avec de vrais partenaires incroyants (même si la plupart sont déjà morts) : des philosophes et théologiens juifs ou musulmans du Moyen Age. Il faut leur montrer que la foi chrétienne ne contredit pas la raison, ou, plus précisément, que « *la vérité démontrable s'accorde avec la foi de la religion chrétienne* » (10). Le terrain commun de cette démonstration est encore la philosophie, et comme les interlocuteurs de saint Thomas sont des aristotéliens pour la plupart, c'est la philosophie d'Aristote. Ainsi, dans ses débats sur la foi, Thomas emprunte la philosophie du Moyen Age la plus travaillée et semblant la plus éloignée théologiquement, pour démontrer, avec son aide, la conformité à la raison des vérités de la foi. La première et la plus fondamentale des vérités de foi est cependant l'existence de Dieu. C'est pourquoi, au début des deux *Sommes*, Thomas expose des preuves de l'existence de Dieu qui s'appuient sur la tradition philosophique antique.

Très complètement exposées et discutées, elles se trouvent dans la *Somme contre les Gentils* (11), où Thomas se réfère à Aristote : dix-huit fois à sa *Physique* et trois fois à sa *Métaphysique*, et où il discute les divergences de l'enseignement de Platon et d'Aristote sur la notion de mouvement. Dans la *Somme théologique* (12), destinée aux débutants, il passe au contraire sur ces argumentations et discussions techniques et ne donne qu'un court aperçu des cinq différentes preuves qui peuvent établir l'existence de Dieu.

Dans les deux textes, à la fin de chaque démonstration, se trouve la même formule de conclusion. Ayant établi que la démonstration aboutit à un être métaphysique premier et absolu, le premier moteur, l'être premier, l'être parfait, (*maxime ens*), etc., celui-ci est identifié à Dieu dans la conclusion : « *Et cela nous l'appelons Dieu* ». Chez Thomas, qui a toujours une langue très précise, ce n'est pas une fleur de rhétorique superflue. Comme les discussions précédant les démonstrations le montrent, cela correspond exactement aux limites de l'entendement humain. Ce que Dieu est (*quid sit*), l'homme ne peut le connaître de façon naturelle, cependant de l'oeuvre de Dieu il peut conclure que Dieu existe (*an sit*) (13). Une telle conclusion,

(10) *Ibid.*, I, 2.

(11) *Ibid.*, I, chap 13.

(12) *Somme théologique*, Ia, q. 2, art. 3.

(13) *Contra Gentiles*, I. chap. 12; *Somme th.*, I. q. 2, art. 2, ad 2.

cependant, selon la nature de la démonstration, sera rapportée à une notion philosophique qui, bien que signifiant Dieu, ne considère pas sa propre nature divine. Par conséquent, cette notion doit être identifiée à celle de la tradition religieuse (c'est-à-dire pour Thomas avec la notion de Dieu de la révélation chrétienne).

Dans la reprise même des démonstrations antiques, le changement de situation de la croyance en Dieu est claire. Alors qu'autrefois les démonstrations menaient à une première découverte de l'être divin vrai, dominant toutes les divinités païennes, la différence entre cette notion, inférée par l'homme, et celle du vrai Dieu, se révélant lui-même, est maintenant mise en lumière.

### **Troisième étape de la réflexion : une capacité humaine**

La philosophie du début des temps modernes oublie justement de nouveau cette différence, et ne récusé donc pas, comme fausse, la protestation de Pascal. La preuve de l'existence, non pas d'un être suprême, mais du Dieu des chrétiens, est le terrain sous-jacent de la philosophie cartésienne. Cela explique la difficulté où cette philosophie se vit engagée. Pendant que Descartes travaillait à son traité, *Le monde ou traité de la lumière*, le système astronomique de Copernic fut condamné en la personne de Galilée. Le cardinal Barberini, futur Urbain VIII, avait opposé à Galilée qu'un tel système du monde, qui tire des preuves des phénomènes, pouvait toujours prétendre à une certitude hypothétique, et ne pouvait rien prétendre affirmer contre la certitude divine tirée des énoncés de la révélation (14). Descartes se vit donc placé devant la tâche de revendiquer, pour les énoncés de la physique, la même certitude absolue que pour la révélation. Il tenta de réaliser cela en recourant à la véracité de Dieu, attendu qu'il fondait la certitude de la connaissance naturelle comme structurellement identique à la connaissance de la foi. Toutes deux étant garanties par Dieu qui ne peut se tromper ni induire en erreur.

(14) G. Morpurgo-Tagliabue, *I processi di Galileo e l'epistemologia*, Milano, 1963, p. 93-102. M. Vignano, *Il mancato dialogo Ira Galileo e i teologi*, Roma, 1969, p. 227-254.

Cependant, pour le fondement du fondement, Descartes devait avant tout établir l'existence du vrai Dieu par la voie philosophique et avec une certitude absolue. Dans sa troisième méditation, il présente Dieu comme unique cause adéquate pour le « *Cogito-Sum* », seule vérité incontestable subsistant dans le doute méthodique, et cet argument, dans la preuve dite ontologique de l'existence de Dieu, de la cinquième *Méditation*, a pour substructure l'idée selon laquelle la connaissabilité de Dieu (l'idée de Dieu) inclut nécessairement son existence réelle.

Dans les générations philosophiques suivantes, la querelle tournera autour de cette preuve ontologique de l'existence de Dieu. Ce qu'elle exprime, c'est la complète examinabilité de Dieu pour les hommes, une capacité humaine, absolue, de connaissance de Dieu, comme les deux démonstrations de la troisième *Méditation* de Descartes le présument déjà en fait. Dans la philosophie moderne, il ne s'agit vraiment que de cette capacité humaine, et non de l'existence même de Dieu. Kant dénie une telle capacité à l'homme. Pour lui, la preuve ontologique de Dieu est un paralogisme. L'homme ne peut que postuler l'existence de Dieu, mais il ne peut en tirer aucune connaissance. En opposition à Kant, Hegel souligne l'importance de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Pour lui, la possibilité de la connaissance de Dieu, et en particulier la preuve ontologique de son existence, sont, en somme, l'empreinte et le sceau de la capacité de penser humaine.

A l'époque moderne, d'un point de vue théologique, on s'est intéressé, pour une autre raison, aux preuves de Dieu. Contre l'athéisme montant des libertins et contre la religion seulement naturelle du déisme, il fallait d'abord fonder apologétiquement, de façon sûre, par des moyens philosophiques, l'existence de Dieu de la révélation. Descartes lui-même a posé sur ses Méditations le manteau d'une apologétique chrétienne. Avec le développement du déisme, l'importance des preuves de l'existence de Dieu est passée au second plan, à l'avantage des preuves de la révélation. Mais elles ont gardé leur rôle irremplaçable : comme base et point de départ de toute argumentation apologétique. A partir de l'influence du Romantisme, et dans quelques-uns de ses défenseurs, l'apologétique catholique s'écarta de la stricte règle rationnelle et déductive du fondement de la foi, tout en essayant d'expliquer la connaissance humaine de Dieu par une révélation primitive (traditionalisme), ou par une intuition immédiate de la foi (fidéisme). Le concile Vatican I s'opposa à ces tendances. Il exposa solennellement que Dieu, « *origine et*

*fin de toutes choses*», pouvait être connu avec certitude, par la création, à la lumière naturelle de l'esprit humain (15), et donne comme preuve le passage déjà cité de *l'Épître aux Romains*. Le texte du Concile parle bien, comme Paul, de la connaissabilité de Dieu, mais, dans son expression, il s'appuie nettement sur la position moderne du problème (lumière naturelle de la raison, certitude qui était aussi en question dans les dogmes contestés). Maintenant comme avant, la discussion porte avant tout sur la capacité humaine de connaître Dieu. La définition du concile ne parle pas expressément d'une *démontrabilité* philosophique de l'existence de Dieu (comme le fera quarante ans plus tard le serment antimoderniste) (16). Elle maintient seulement la possibilité fondamentale de la raison humaine de connaître Dieu par sa propre force, par l'examen du monde.

A cette capacité fondamentale, se rattache la preuve de Dieu dite de philosophie transcendantale que les néo-scolastiques de l'école de Maréchal présentèrent dans leur discussion de la *Critique de la connaissance* de Kant. De la constitution de la capacité de connaissance de l'homme envers un objet illimité, en bref transcendant, cette démonstration conclut à l'existence réelle de cet objet. La contemplation de Dieu est l'unique accomplissement parfait de la capacité de connaissance humaine. Cela se démontre par une analyse de la structure de notre entendement. Bien que cette argumentation ait déclenché, de façon bien compréhensible, une vive discussion théologique sur la disposition naturelle de l'esprit humain à la contemplation de Dieu, précisément parce qu'un lien irréductible existe entre la problématique philosophique et théologique, l'apport de Maréchal représente, de nos jours encore, la présentation nouvelle philosophiquement la plus fertile du fond de pensée antique et du Moyen Âge.

### **Quatrième étape de la réflexion : les limites**

Le Concile Vatican I a toutefois ajouté à sa définition de la possibilité de connaissance naturelle de Dieu, qu'il faut avant tout remercier la révélation divine « *de ce que le divin, qui n'est pas intransmissible en soi à l'esprit humain, peut être connu*

(15) Denzinger-Schönmetzer, 3004, 3026.

(16) *Ibid.*, 3538.

de tous facilement, avec une grande certitude et sans mélange d'erreur, même dans l'état actuel du genre humain (c'est-à-dire le péché) (17). Après cette addition, le concile suit simplement le thème de l'*Épître aux Romains* et des autres passages de la Bible à propos de la connaissance naturelle de Dieu. En même temps que la capacité de l'homme à connaître Dieu, ils ont toujours mis aussi en lumière la corruption pratique par le culte des idoles. Considérant ce qui se fit à l'époque du Concile dans la pensée philosophique, on doit dire que cette distinction est vraiment providentielle. La philosophie post-hégélienne était si loin de contester à l'homme la capacité de connaître Dieu, qu'elle aboutit à la représentation de Dieu comme produit ou projection de cette capacité. Sous différentes versions, cette idée est le centre de la pensée de Feuerbach, Marx, Nietzsche, et Freud. Finalement, ce n'est pas seulement la philosophie moderne, mais toute l'histoire de la connaissance philosophique de Dieu qui s'épuise dans ces pensées. Ce que la pensée humaine a découvert doit être dénoncé comme produit seulement par la pensée.

Ainsi, nous nous trouvons, au fond et pour beaucoup d'humains, au point où la philosophie avait commencé. L'idée même de Dieu doit, de nouveau, d'abord être posée et fondée non plus dans une discussion avec le polythéisme, mais avec un athéisme pratiquement vécu, et doté de soubassements philosophiques. La situation philosophique a donc changé, par rapport à l'antiquité, sur trois points fondamentaux.

D'abord, la philosophie traditionnelle est là tout entière. La philosophie actuelle ne peut pas oublier tout simplement ce qui, dans les anciens temps, a été découvert et développé par la réflexion, surtout relativement à la connaissance de Dieu. A la différence des autres branches de la connaissance, la philosophie vit fondamentalement de sa propre histoire. Pour les philosophes, Platon, Aristote, Augustin, Anselme, Thomas, Descartes, Kant, Hegel... ne sont pas de simples souvenirs historiques, mais des modèles de référence de la pensée, à qui toute la philosophie postérieure doit se mesurer. Au Moyen Age, parfois dans des répétitions mot à mot, les raisonnements de la pensée antique furent repris, avec un apport philosophique tout nouveau. Celui-ci, et les développements suivants, doivent de même être repris dans un contexte intellectuel différent. La

(17) *Ibid.*, 3005.

néo-scholastique n'a pas tort de se fonder sur la validité intemporelle des cinq voies du thomisme.

Ensuite, la représentation cosmique du monde, sur laquelle furent développées les preuves de Dieu dans l'antiquité et au Moyen Age, est dépassée. Le passage d'un monde fermé à un univers illimité, du géocentrisme à l'héliocentrisme, n'est qu'une expression d'un rapport entièrement changé de l'homme à la nature. Celle-ci, pour l'homme moderne, n'est plus objet d'étonnement, englobant tout et impénétrable, dont l'ordre donne des règles et renvoie à un fondement métaphysique du monde.

La nature, ou mieux, l'univers, apparaît aujourd'hui comme étant à la disposition de l'homme, comme matière de sa recherche conquérante, comme matériau et « bien personnel » de son activité illimitée. Le souci écologique lui-même, puisqu'il reste anthropocentrique, ne semble pas ramener au secret authentique de la nature. Les éléments d'une métaphysique, et par là d'une connaissance de Dieu, doivent être cherchés dans l'existence humaine elle-même et non plus dans la nature.

Enfin, cela paraît possible, car au crépuscule des temps modernes, la philosophie est devenue consciente de ses propres limites. Philosopher, aujourd'hui, signifie penser les limites et réfléchir aux limites. La philosophie du vingtième siècle n'élève plus de prétentions à l'absolu sans réserve... Pour la connaissance de Dieu, cela signifie que, d'une part la critique athée de la religion connaît ses limites, alors que d'autre part, on devient conscient des limites de la connaissance traditionnelle de Dieu. Ici, la critique philosophique interne de la notion philosophique de Dieu rejoint la critique théologique chrétienne, que Kierkegaard et Karl Barth surtout ont exercée avec vigueur sur cette notion.

En fait, aujourd'hui, quand il est question de Dieu en philosophie, il ne s'agit plus de démontrer l'existence d'un Dieu pré-défini et pas davantage de l'élaboration d'une notion de Dieu bien définissable. Il s'agit bien plus de cette dimension de l'homme par laquelle il peut rencontrer Dieu, alors qu'il recherche le sens et la valeur des choses, qu'il éprouve l'imperfection fondamentale de son oeuvre et de sa personne, qu'il est confronté au problème de la souffrance, du péché, de la mort, mais aussi que par la rencontre du prochain, il est renvoyé à un «tu» absolu qui les dépasse l'un et l'autre. La réflexion philosophique, par cette expérience du prochain, peut reconnaître la

relation de l'homme à Dieu. Pour l'homme, ce nom d'abord vague prend une signification par sa relation même. Par l'interrogation, l'absence, l'obstacle, l'homme peut sentir l'importance de Dieu pour lui-même, et qu'il doit se considérer, dans sa propre personne, comme étant aux aguets de la révélation de Dieu (18). Il y a à faire dans ce domaine. Aujourd'hui, la théologie attend de la connaissance philosophique de Dieu, l'explication du sens fondamental du mot « Dieu » pour l'homme. Car ce n'est que si « Dieu » a un sens, s'il importe, pour moi en tant qu'homme, et si je peux comprendre cette signification par mes propres facultés humaines, qu'il peut être question de la révélation de Dieu, à moi-même et pour moi. Le Dieu des philosophes reste irrécusable aujourd'hui. Car il n'est que l'expression de l'appel adressé à tout homme, à rencontrer Dieu, et à recevoir sa révélation dans le Christ.

Peter HENRICI, s.j.

(traduit de l'allemand par François Mathieu)  
(titre original : « Der Gott der Philosophen »)

(18) Cf. M. Blondel, *L'Action*, Paris, 1983, et K. Rahner, *Hdrrer des Wortes*, Munich, 1941, ainsi que H. Bouillard, *Logique de la foi ?*, Paris, 1964.

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus. Docteur en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : outre de nombreux articles, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978.

Luigi NEGRI

## Eduquer les jeunes à la foi

UN passage de la lettre du 31 mars 1985 de Jean-Paul II aux jeunes du monde entier à l'occasion de l'année internationale de la jeunesse peut constituer le point de départ adéquat d'une réflexion sur les jeunes et sur le chemin de l'éducation à la foi. Le Pape affirme :

*« La période de la jeunesse est le temps d'une découverte particulièrement intense du « moi » humain, des qualités et des capacités dont il est doué. En voyant se développer en son intériorité la personnalité d'un jeune homme ou d'une jeune fille, on découvre graduellement et par étapes les possibilités spécifiques et, en un sens, absolument uniques d'une humanité concrète dans laquelle s'inscrit pour ainsi dire tout le projet de la vie à venir. La vie se dessine comme la réalisation de ce projet : comme une « autoréalisation ».*

*Cela mériterait naturellement une explication selon divers points de vue; toutefois, pour l'exprimer brièvement, ce qui apparaît, c'est en vérité le profil et la forme de cette richesse qu'est la jeunesse. Et cette richesse consiste à découvrir et, en même temps, à planifier, à choisir, à prévoir, et à assumer les premières décisions personnelles, qui auront de l'importance pour l'avenir dans la dimension strictement personnelle de l'existence humaine» (1).*

**IL** faut tout d'abord préciser que le point de départ le plus adéquat ne peut être qu'un *jugement* sur le monde des jeunes, qui aille au fond de tant de scepticismes, incertitudes et inquiétudes qui accompagnent bien souvent les réflexions sur le sujet. Ce besoin d'un jugement caractérise de façon permanente

(1) Jean-Paul II, *Lettre à tous les jeunes du monde*, 31 mars 1985, DC n° 1894 du 21 avril 1985, p. 418.

le dialogue de Jean-Paul II avec les jeunes dès le premier instant de son pontificat, et dans toutes les occasions où il les a rencontrés : durant ses voyages apostoliques, ou en les convoquant à Rome lors de cette série d'événements très significatifs qu'ont été les journées mondiales de la jeunesse. Un tel jugement dénote donc chez les jeunes une *grande possibilité positive*, une exigence de sens avec une disponibilité à assumer de façon personnelle cette exigence. Il existe une possibilité positive qui demeure et constitue l'identité profonde du jeune au-delà et malgré toutes les tentatives qui ont été faites et sont faites pour l'éliminer ou, pour le moins, pour la relativiser. Parfois le témoignage des jeunes nous interpelle en profondeur, car il pose avec sincérité la question fondamentale :

*« Je suis pleinement convaincu d'une chose : je ne veux pas gaspiller mon existence, mes années de jeunesse durant lesquelles je peux faire mille découvertes, en devenant l'esclave de si peu de ces centres d'intérêt vulgaires qui nous occupent l'esprit et nous font oublier ce à quoi nous avons été appelés.*

*Ainsi, jour après jour, je réalise à quel point les gens sont étrangers entre eux : chacun a son propre voyage, a sa route à parcourir. Chacun est différent, mais tous ont en commun la même insatisfaction. En moi naît une interrogation, qui devient vire cri, nécessité : que faire pour permettre à mon désir d'infini de s'exprimer ? Je pense que la jeunesse est justement ce désir d'immensité, cette force que tu sens naître en toi et qui hurle car elle veut être écoutée. C'est elle qui dit : aie confiance en tes désirs, ils ne te décevront jamais » (2).*

2. UNE telle possibilité positive — en tant que perception du problème du sens de la vie et disponibilité à le poursuivre activement en mettant en jeu les potentialités de l'intelligence et de l'affection — ne peut que vérifier aujourd'hui la présence d'une tentative, vaste et articulée, pour réduire le jeune à une pure réactivité instinctive, et donc à l'insérer dans un contexte idéologique où dominant la technologie et la consommation.

Ce projet est l'aspect extrême d'une idéologie, et, de là, d'une société qui se sont pensées de façon programmée comme fon-

dées sur la négation de la dimension religieuse et donc de la présence du Dieu transcendant, et qui ont la prétention de lui substituer une idée abstraite de l'homme, exclusivement fondée sur sa propre capacité intellectuelle et morale. Les jeunes ont été et sont les premiers à avertir de l'échec de ce projet et sont donc aussi les premiers à souffrir d'un contexte idéologique et social qui au lieu de se concevoir comme facteur de promotion, de croissance, de développement actif de leur potentialité positive, se pose comme « le tombeau » de cette potentialité. Le témoignage des jeunes de Leningrad et de Moscou qui, dans les années 70, ont découvert, sous le choc du problème de la vie, la fascination de la question et de la réponse religieuse, nous apparaît aujourd'hui comme une sollicitation provocante et pénétrante pour ne pas trahir — une fois adultes — la grande et passionnante exigence de vérité et responsabilité qui anime le monde des jeunes, dans toute son incontestable fragilité.

*« L'homme des lumières avait repoussé Dieu avec dérision et s'était mis à sa place. Il se considérait comme un quasi-Dieu, détenteur des vérités absolues, et réceptacle de la conscience universelle. Cette certitude le poussait à instruire les masses et produisit la colossale force intérieure qui animait son élan paternaliste, tendu pour disperser les ténèbres des préjugés cléricaux et nationaux par la lumière fulgurante de l'unique véritable idéologie scientifique.*

*Le messianisme millénariste de l'idéologie tardive des lumières, une fois le pouvoir en main, commença à sacrifier, à l'idole d'un avenir radieux, des millions de ses propres compatriotes. Et pendant que le monde applaudissait aux gigantesques efforts de cet illuminisme, les populations, figées dans leur incapacité à accueillir la grande idéologie du salut, inondaient de leur sang le sol de "l'Archipel":*

*Toutefois, le volontarisme de cette idéologie des lumières ne réussit pas à contraindre les hommes à édifier leur propre monde intérieur suivant sa propre proposition et ne créa pas une nouvelle anthropologie, mais réussit seulement à enténébrer la conscience populaire dans une atmosphère de sinistre terreur. Après de nous vivent des générations muettes. Elles traversent la vie silencieusement, emportant avec elles dans la tombe un cri inexprimé » (3).*

(2) Luigi Negri, *Dire Cristo ai giovani*, Riemme, 1987, p. 21.

(3) A.A. V.V., *Sulla cenere dell'ideologia*, La Casa di Matriona, Milano, 1983, p. 68-69.

On ne peut rester sans réaction, ni dans le cadre opprimant du collectivisme soviétique, ni dans l'inertie programmée de la société de consommation occidentale : la vie doit être vécue ; elle ne peut être une bataille inutile et perdue.

«... Tristement, il dit à la jeune fille : "Attends-moi un peu, je reviendrai" : Le soldat est parti, mais avant le printemps il est revenu à la maison dans un sombre cercueil de zinc. Il n'a pas vu l'aurore de la vie : il est tombé à plat ventre et la terre en a couvert la blessure. On tombe à plat ventre, non dans la guerre, mais dans la paix, quand apparaît l'étoile de l'amour. Toi aussi tu rêvais à une fille, tu lui avais donné une fleur ; mais tu ne l'as pas eue pour toi. Quand tu es tombé sur la neige blanche, tu as écrit son nom avec ton sang. Le vent a dissipé sur Kaboul la fumée sombre. Avec un autre, sur la route, marche ton amie, celle qui avait promis : "Je t'attendrai" : La neige a fondu et le nom a disparu. Pleure la mère. Droit comme une ombre se tient le père. Comme tant de cœurs qui ne sont pas revenus. Comme tant qui, au seuil de la vie, sont revenus à la maison dans un sombre cercueil de zinc » (4).

La vie est perdue avant d'être vécue, et la jeunesse, au lieu d'être le prélude à un chemin positif et constructif, est fauchée à son origine, si bien que le sombre cercueil de zinc, dans lequel les morts sont rendus à leurs parents, peut devenir l'emblème de cette violence systématique de l'idéologie confrontée aux grandes requêtes de la jeunesse. Non moins significative et dramatique est cette poésie de Valentin Sokolov, mort en prison en 1984, après 37 ans de camp :

« Tous veulent une seule chose :  
t'arracher l'étendard.  
Ils te convainquent que tu ne dois pas combattre,  
il y a toujours tant à faire,  
tant : au lit, au théâtre, en cuisine,  
dans un hamac, au restaurant, dans la chaleur de ta maison.  
Et puis tu leur es utile pour accroître le nombre,  
pour cacher ce Dieu qu'ils sentent et craignent : au lit,  
au théâtre, en cuisine, dans le hamac, au restaurant,  
dans la chaleur de ta maison. Mais quand à la figure  
tu leur jettes ta moquerie et libre tu t'en vas,  
et beau et fort,

(4) Luigi Negri, *op. cit.*, p. 16.

comment pourraient-ils savoir,  
au lit, au théâtre, en cuisine  
qu'il y a encore des hommes amoureux du ciel ? » (5).

Le camp dans lequel la jeunesse est placée, depuis le plus jeune âge, est seulement beaucoup plus confortable : « Biens toujours nouveaux, choses toujours nouvelles, modes toujours nouvelles, perles toujours plus colorées, jeux toujours plus luxueux, lieux où l'on ne rencontre pas la vérité, mais des gens qui se vendent » (6).

Si donc l'unique point de départ adéquat est un jugement sur la possibilité positive qu'est la jeunesse en elle-même, il n'est pas possible de ne pas dénoncer simultanément cette vaste conjuration contre les jeunes qui caractérise de manière univoque l'horizon idéologique du collectivisme communiste, comme de la société de consommation occidentale. Les idéologies ont révélé de façon non équivoque une profonde incapacité à accueillir des instances authentiques — de vérité et de libération — des jeunes : le chemin de la vie, besoin de bien d'autres clartés : d'une cause pour laquelle il vaille la peine de vivre, et qui ne les abandonne pas impuissants ou désespérés devant leur propre mal ou celui du monde.

3. LA possibilité positive qui, malgré tout, existe et, en certains moments, se montre si évidente dans l'expérience des jeunes, malgré tant d'incertitudes et de fragilités, demande de pouvoir faire aujourd'hui une *rencontre*. Un jugement qui met en évidence cette disponibilité positive inhérente à la réalité de la jeunesse, est déjà la première expression d'une rencontre digne de foi.

Jamais autant que maintenant, les jeunes n'ont eu besoin de rencontrer des personnalités dignes de foi, capables de témoigner que cette grande exigence de vérité qui est en chacun de nous doit et peut être prise au sérieux, doit et peut être favorisée, en tant qu'elle constitue objectivement le point d'identification et le dynamisme de la personnalité. Si les adultes sont appelés, par la présence des jeunes, à donner leur témoignage explicite de ce pour quoi ils vivent, de ce en quoi ils croient, c'est-à-dire des solutions définitives de l'existence dont ils font

(5) *Ibid.*, p. 24.

(6) *Ibid.*, p. 25.

l'expérience, ceci signifie que le christianisme aussi ne peut être proposé aux jeunes que comme une rencontre avec une proposition décisive pour la vie. Il ne peut avant tout être proposé comme une doctrine qui recueille les contenus fondamentaux de l'effort humain de rationaliser la réalité, ni ne peut être présenté comme un code de comportement moral qui indique aux jeunes quelques valeurs éthiques, mais doit être possible aujourd'hui une rencontre «évangélique» avec le Christ, Voie, Vérité et Vie. Le Christ est le grand ami qui s'incline sur la profondeur de l'humanité et révèle, sans réserves, la question religieuse qui constitue le cœur de l'homme, se proposant à une telle question comme signification vivante, définitive et comme route pour la réalisation authentique de l'humanité.

*« Votre âge est l'âge de la rencontre consciente et voulue avec le Christ... Seul Jésus-Christ est la réponse ultime et adéquate à la question suprême sur le sens de la vie et l'histoire. Même dans le respect de tous ceux qui ont des idées différentes et en sachant bien que la foi dans le Christ a ses temps et ses saisons et qu'elle exige une maturation personnelle liée à la grâce de Dieu. Je vous dis avec une franchise confiante que, passée la période ingénue de l'enfance et l'époque sentimentale de l'adolescence, parvenus à la jeunesse, c'est à dire à votre âge exubérant et critique, la plus belle et la plus enthousiasmante aventure qui puisse vous arriver est la rencontre avec Jésus. Il est le seul qui donne à votre vie une véritable signification.*

*Il ne suffit pas de chercher : il faut chercher pour trouver la certitude. Et la certitude, c'est Jésus qui affirme : «Je suis la Voie, la Vérité et la Vie» (Jean 14, 6)... Il n'y a pas de solution au scepticisme et au désespoir, sinon dans la foi au Christ. Seul Jésus révèle la signification de notre existence dans le mystère infini de l'univers, dans le tourbillon obscur et imprévisible de l'histoire » (7).*

Le Christ est présent, « *ici et maintenant* », dans le mystère de l'Église, dans la réalité vivante, historiquement constatable, de l'unité des « siens » et dans le témoignage de la foi en face du monde. La rencontre avec le Christ se produit dans la rencontre avec l'Église, qui est « son Corps ». L'éducation à la foi des jeunes peut donc authentiquement se produire, mais en les appelant à vivre dans le concret de leur espace et de leur temps un événement d'unité chrétienne qui ne naît pas «de la chair et du sang »,

mais de Dieu. Seule la présence du Christ témoignée par et dans la foi de l'Église, présente pour les jeunes d'aujourd'hui le visage d'une proposition « unique » car irréductible à toute tentative de pénétrer rationnellement dans la structure de l'être, ou à toute tentative de se modifier eux-mêmes et de modifier la réalité en vertu de leur propre volonté, de leur propre engagement éthique.

L'engagement avec eux-mêmes auquel ils doivent aussi être conduits devient ainsi l'appel à l'engagement avec celui qui, aujourd'hui dans le mystère de l'Église comme il y a deux mille ans dans le mystère de l'Incarnation, se présente comme le Seigneur de la vie. Jamais autant qu'à notre époque, il n'a été aussi évident que les jeunes veulent rencontrer l'Église comme un événement vivant, donc comme témoignage d'une unité sociale dans laquelle le Christ est confessé présent. Un témoignage vivant de foi et de communion chrétienne (c'est-à-dire « au nom du Seigneur ») est le facteur qui introduit dans le monde une unité nouvelle : celle du Christ Seigneur qui est communiquée à tous ceux qui reçoivent son Esprit (8). Cette humanité nouvelle — dans laquelle est contenue toute la vérité de l'homme sur l'homme — se présente pour l'existence des jeunes comme la possibilité de rencontrer un critère adéquat de connaissance de la réalité et une norme vivante qui libère le cœur humain des étroitesse de l'égoïsme, le poussant dans la grande et fascinante aventure de l'amour authentique, de la véritable et intense oblation.

*« S'il est vrai que "l'homme passe infiniment l'homme" (en français dans le texte, N.d.T.), comme l'a écrit Pascal, alors il faut dire que la personne humaine ne trouve la pleine réalisation d'elle-même qu'en référence à Celui qui constitue la raison première de tous nos jugements sur l'être, sur le bien, sur la beauté. Et puisque l'infinie transcendance de ce Dieu, que quelqu'un a nommé le "totalement autre"; s'est approchée de nous en Jésus-Christ fait chair pour être totalement participant à notre histoire, il faut alors conclure que la foi chrétienne nous habilite, nous les croyants, à interpréter, mieux que quiconque, les instances plus profondes de l'être humain et à indiquer*

(7) Jean-Paul II. *Ai militari italiani*, mars 1979.

(8) Cf. Jean-Paul II, *Redemptor Hominis*, 7 ; 8 ; 9 ; 10.

*avec une sécurité sereine et tranquille, les voies et les moyens d'un plein accomplissement » (9).*

De façon synthétique, pour que la question religieuse, qui doit être présentée aux jeunes comme le niveau ultime de leur vie, pour que cette question ne s'étiolle, ni ne se dégrade, ni ne se réduise ou se corrompe, il faut les impliquer dans la réalité vivante du Christ présent dans l'Église, et pour cela présent aussi dans la pauvreté de la vie de la communauté chrétienne, intimement reliée au mystère de l'Église universelle à travers l'obéissance aux évêques et au Pape. Il faut, de toute façon, que dans la communauté chrétienne, comme cela est exprimé dans les premiers chapitres des *Actes des apôtres*, il soit possible de s'agréger au mystère du Christ et de faire sienne son humanité de salut dans l'espace et dans le temps de l'humanité historique.

4. TOUTE la valeur de l'éducation de la foi réside dans la clarté et dans la profonde concrétisation existentielle par laquelle la-communauté chrétienne se rend présente à la vie des jeunes en impliquant la trame de leurs intérêts personnels et sociaux dans le mystère du Christ comme hypothèse explicative de l'existence humaine. Il faut témoigner du Christ et le rendre présent aux jeunes comme Celui qui donne consistance à la personnalité, Celui qui ouvre à la personnalité un chemin de vérité et de libération. L'Église révèle sa constitution magistérielle, c'est-à-dire sa capacité à éduquer de manière permanente le sens religieux de l'humanité (et donc, son instance de vérité et libération) dans des témoignages dignes de foi.

Cette profonde expérience de l'humanité (suivant la définition de l'Église qu'a donnée Paul VI) que l'autorité du Pape et des évêques propose et sauvegarde en permanence, ne devient implication persuasive des jeunes que dans le témoignage de foi et de charité de chrétiens adultes. Il faut donc que la communauté ecclésiale soit sérieusement représentée par des témoins

(9) Jean-Paul II, Aux étudiants et au corps enseignant de l'Université catholique, 8 décembre 1978 : cf. aussi : « *La culture ne doit pas être absente. La vérité du Christ, gardée et enseignée de manière authentique par le Magistère de l'Église, illumine l'expérience humaine et permet de la connaître à fond. Il en dérive la possibilité pour la raison humaine elle-même de déterminer les critères et les principes qui inspirent les évaluations et les orientations, critères et principes qui lui sont autrement inaccessibles. Même celui qui n'a pas la foi devrait au moins reconnaître que la contribution de la culture catholique à la compréhension de l'homme enrichit la recherche et la connaissance commune* » (Aux évêques lombards en visite *ad limina*, 15 janvier 1982).

adultes, pour qu'à travers la modalité nouvelle et définitivement humaine avec laquelle ils posent les problèmes, avec laquelle ils vivent les relations, avec laquelle ils conçoivent le travail, avec laquelle ils portent à maturité le dynamisme du don de soi, ils soient en mesure de solliciter et de défier positivement les jeunes. Certainement, l'Église est absente du monde des jeunes dans la mesure où le laïc chrétien ne participe pas pleinement au mystère de l'Église et ne vit pas sa responsabilité d'évangélisation.

« *Ainsi, il collabore à la réalisation intégrale de l'Église, qui n'est pas seulement de porter le message du Christ et sa grâce aux hommes, mais aussi d'imprégner et perfectionner l'ordre des réalités temporelles par l'esprit évangélique. Voici alors le fidèle laïc lancé aux frontières de l'histoire : la famille, la culture, le monde du travail, les biens économiques, la politique, la science, le technique, la communication sociale, les grands problèmes de la vie, de la solidarité, de la paix, de l'éthique professionnelle, des droits de la personne humaine, de l'éducation, de la liberté religieuse* » (10).

La raison de l'incapacité éducative réside souvent seulement dans la crise du témoignage des adultes et non dans la crise des techniques particulières ou des méthodologies de caractère psycho-pédagogique. Le témoignage chrétien, ecclésial, doit être en mesure de solliciter les jeunes en valorisant aussi les acquisitions particulières du domaine de la connaissance et aussi, du domaine des instruments techniques, mais le facteur déterminant, irremplaçable, demeure, et toujours, l'authenticité et la vérité du témoignage de la foi. Le problème éducatif est avant tout le problème de la vérité avec laquelle les adultes témoignent de leur présence ecclésiale, de leur capacité à investir la vie quotidienne de la certitude de la foi, de l'accomplissement de la charité, de l'ouverture universelle ou missionnaire qui soutient le moindre geste, même le plus banal en apparence. « *Que vous vieilliez, que vous mangiez, quoi que vous fassiez, faites tout pour le Christ.* »

5. LE témoignage que la vie dans le Christ a un sens, et que dans le Christ l'homme est révélé de manière définitive à lui-même dans sa vérité totale, ne peut qu'être tendu vers la valorisation

(10) Homélie pour la clôture du Synode, 30 octobre 1987.

de la liberté du jeune comme capacité de risque, comme engagement responsable de la foi en tant qu'hypothèse explicative globale de l'existence et, donc, comme critère de connaissance de la réalité, comme norme de comportement, comme sens ultime et destination de sa propre existence. On ne peut éduquer si ce n'est dans cette rencontre continuelle entre l'autorité du témoignage et la liberté, entre une proposition qui sollicite la liberté des jeunes et la liberté qui à son tour sait s'impliquer en pleine responsabilité. Un processus éducatif de la foi, aujourd'hui, doit certainement viser à la *recupération de la confiance dans la raison*, en opérant nécessairement un dépassement définitivement critique de cette tentation typiquement post-idéologique — c'est-à-dire produit de la crise des grandes idéologies totalitaires et pan-scientistes du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles — de défiance diffuse envers la raison, de scepticisme sur la vérité et de relativisme par rapport au bien, qui sont le contenu de la mentalité dominante qui, par exemple, est thématifiée et, en quelque sorte, mise en place dans les écoles.

Il faut donc faire ressentir aux jeunes la beauté, la grandeur du caractère raisonnable de la position humaine proposée par la foi, et, en outre, faire découvrir que tout ce qui est impliqué dans la dynamique de l'intelligence humaine n'est pas mortifié par l'avènement du Christ, mais plutôt en est potentialisé.

« Dans cette situation, l'Église ne conseille pas prudence et retenue, mais bien courage et décision. Il n'existe pas de motif de ne pas prendre position en faveur de la vérité ou d'en avoir peur. La vérité et tout ce qui est vrai représente un bien vers lequel nous devons nous tourner avec amour et avec joie. La science aussi est une route vers le vrai, puisqu'elle développe le don de Dieu dans la raison, qui suivant sa nature est destinée non à l'erreur, mais à la connaissance de la vérité » (11). Et encore : « Si la foi chrétienne est une *fides quaerens intellectum*, l'intellect humain est un *intellect quaerens* (idem, un *intellect qui pour retrouver la juste confiance en lui-même doit s'ouvrir avec confiance à une vérité plus grande que lui-même. Cette vérité faite homme, et donc qui n'est plus étrangère à tout véritable humanisme, c'est Jésus-Christ, la Parole de la Vérité éternelle, que l'Église vous annonce comme son ultime contribu-*

*tion pour rejoindre votre idéal : la connaissance de la vérité dans toute sa grandeur »* (12).

Au renforcement de la rationalité, il est nécessaire de joindre aussi le renforcement de l'affection que le jeune est facilement porté à vivre comme un dynamisme possessif ou de consommation, de pure réaction instinctive, de pure réduction de l'autre (en tous les sens) à sa propre instinctivité. Le dynamisme de l'affection, au contraire, est un dynamisme oblatif, d'offrande de soi à un ordre plus grand dans lequel la relation avec la personne ou le rapport avec la chose reçoit aussi sa valeur. Appeler et mettre en mouvement la liberté signifie aujourd'hui travailler dans le sens de la réacquisition d'une confiance innée en tout ce qui regarde la raison et en tout ce qui regarde l'affection, l'amour, la capacité de se donner.

Il est certain que l'éducation des jeunes à la foi représente aujourd'hui un véritable défi : défi de la positivité de la vie contre la domination du scepticisme et de l'indifférence, défi pour montrer qu'il est possible de vivre en authentiques êtres humains, que la vie a un sens, qu'elle n'est pas perdue, que la personne humaine en tant que consciente de soi — c'est-à-dire de sa relation au Christ et, à travers le Christ, de sa relation à Dieu et, en Dieu, de sa relation avec tout l'univers — vit comme protagoniste de l'histoire. Alors que tout tend à contraindre la personne dans les limites d'un matérialisme biologique ou d'un sociologisme politique, dominé par l'utilisation sans discrimination des moyens de communication sociale, source de menaces permanentes pour la liberté de l'homme, l'éducation à la foi est « *appel à la liberté* » (13).

L'éducation à la foi n'est pas, par dessus tout, une théorie ou une méthodologie éducative : elle est le témoignage que le jeune peut se retrouver lui-même et se retrouver avec un achèvement qui le rende, à quinze ou seize ans, protagoniste de son histoire personnelle, protagoniste de son propre chemin quotidien de travail, d'étude, de rapport avec ses camarades, de responsabilité dans la société, qui est le miracle d'une humanité nouvelle engendrée de l'esprit dans la chair et le sang de l'existence des jeunes. « *J'avais des doutes sérieux sur Dieu et sur son existence, mais là je me suis aperçu que je devenais différent, faux, et je ne voulais pas être ainsi. En venant ici pour la première fois*

(11) Aux étudiants et scientifiques, Cologne, 15 novembre 1980.

(12) Aux enseignants à l'Université, Bologne, 18 avril 1982.

(13) *Dives in misericordia*, n° 11.

*j'ai redécouvert Dieu. Mais, chose plus importante, je me suis redécouvert moi-même. Un avenir neuf se profile devant moi : je suis convaincu que je reviendrai et j'en suis fier » (14). « Aujourd'hui, et en ces jours, j'ai retrouvé un visage plus lumineux que celui que je n'imaginai plus voir et j'ai réécouté une parole plus grande que celle que je pensais que mon cœur pouvait accueillir. Je me trouve devant vous tous, et vous êtes si nombreux, avec la certitude dans le cœur qu'ici se trouve la vérité, la vérité des siècles, de l'histoire de toutes ces choses que je vis chaque jour, que je fais à l'école. Et cela m'enchantait vraiment ; l'enthousiasme est plus fort que toute la peur de monter cet escalier et je suis sûr qu'il sera plus fort que la peur d'aller le dire à mes camarades d'école, car je sens dans cette grande passion, ce grand enthousiasme, que je ne peux plus me taire, je ne dois plus me taire. A partir de maintenant il n'y aura que cela qui comptera : j'ai devant moi une route dont j'ai compris le but et j'ai des compagnons, et cela est le plus important. Je retournerai à l'école, je me tromperai, je trahirai, parce que je trahirai trois mille fois. Cependant, j'aurai les visages de Marc, de Stéphane, et quand il n'y aura plus ceux-là, il y aura le groupe des étudiants et c'est là que je veux vivre. Je suis là pour cela, et je vous demande, à vous tous, de continuer à avoir dans vos yeux cette lumière qui a vu la vérité; et je demande à Dieu de me donner la liberté d'y rester vraiment, jusqu'au bout avec tout moi-même » (15).*

**Luigi NEGRI**

(traduit de l'italien par Yves Mathonat)  
(titre original : «Educazione alla fede »)

(14) Luigi Negri, *op. cit.*, p. 31.

(15) *Ibid.*, p. 49-50.

Luigi Negri, né à Milan en 1941. Prêtre en 1972. Lauréat en philosophie et licencié en théologie. Enseigne la philosophie morale à l'Université catholique de Milan. Membre de la rédaction de l'édition italienne de *Communio*. Parmi ses publications : *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Cseo, Bologne, 1983. Secrétaire général du Comité des Congrès sur le Magistère pontifical. Membre du Conseil national de « Communio e Liberazione ».

**Marie-Thérèse ABGRALL**

## Une grande joie pour tout le peuple

**LA** tâche d'évangélisation, « ancienne » et « nouvelle », depuis le premier appel en Galilée des Nations jusqu'à aujourd'hui, se joue toujours dans le cœur de l'évangéliste. Témoin et dépositaire d'une Bonne Nouvelle qu'il a reçue gratuitement, il se sait tenu de la communiquer à ses frères, il sait aussi qu'il a d'abord, et dans le même temps, à se laisser convertir et évangéliser par elle.

Vivant cette annonce dans un collège et lycée de la banlieue parisienne où se mêlent élèves et familles très diverses sur le plan de la foi — microcosme de notre monde et de notre société — je voudrais seulement dire ce que cette expérience signifie pour moi et pour d'autres qui la partagent. Expérience limitée et modeste, dans une ville et un département marqués de longue date par le marxisme et aujourd'hui par un climat d'indifférence religieuse, mais où se lèvent pourtant des signes d'Église ; expérience d'école d'inspiration chrétienne en milieu pluraliste, qui peut, si l'on sort des catégories piégées du confessionnel ou non-confessionnel, devenir un lieu privilégié de rencontre entre foi et culture, entre croyants et non-croyants.

Mon propos ne sera pas de faire ici une analyse sociologique, ni une étude des moyens d'évangélisation à mettre en oeuvre et des recherches tâtonnantes qu'ils supposent, mais bien plutôt d'essayer d'évoquer, dans ce contexte, ce que requiert et implique, comme attitude intérieure et chemin de conversion, l'envoi en mission dans ce peuple : il nous est demandé de le vivre comme un mystère de foi et un mystère d'amour, dans la lumière de l'Incarnation.

## Préparations et ouvertures

Dans l'opacité du monde, et notre propre opacité souvent, Dieu ne cesse d'appeler, de parler, de s'incarner, au plus épais de notre humanité, de toute humanité. Comme l'a si bien vu Péguy, toutes les préparations humaines — et elles sont infinies dans l'oeuvre d'éducation, et lentes comme la croissance du blé qui lève — sont déjà prises dans ce grand mouvement de l'Incarnation et trouvent en lui leur plénitude de sens. Comme « *les pas des légions avaient marché pour Lui* » (1), nous marchons pour Dieu quand nous parcourons la longue route de l'homme, du petit d'homme en devenir, qui est l'unique chemin parcouru par le Christ lui-même (2). Dans ces perspectives, même le choix d'un texte, d'un thème d'année ou de fête, n'est pas « neutre » ; rien n'est indifférent, en vérité, car rien d'humain ne Lui est étranger, et en travaillant dans l'ordre humain, nous travaillons déjà dans l'ordre spirituel.

Il s'agit, toujours d'éveiller au sens dernier de l'existence, à la profondeur de l'être. On ne peut là que déblayer la route, aplanir les sentiers, frayer des chemins, jusqu'à ce point secret de la rencontre où, un jour peut-être, que nous le sachions ou non, se révélera un Visage « *intimior intimo meo* » (3). Pour préparer obscurément ce temps, il faut faire pressentir à chacun qu'il y a en lui une dimension intime, intérieure, qui n'est pas la superficialité des impressions et de l'instant, dans l'encombrement des choses possédées, mais le « coeur profond », lieu du choix et de la décision libre, là où peut se découvrir « l'image » et s'affirmer « la ressemblance » (4). Tout peut y concourir : la qualité d'un silence qui se crée et que l'on en vient à aimer, une expérience de partage et de solidarité, un engagement tenu jusqu'au bout, l'exigence de vérité et de loyauté avec soi-même et avec les autres, le travail patient et laborieux de l'esprit, l'attention au défrichage d'un texte ou d'un problème, sont des voies proposées à tous, même si elles ne débouchent pas explicitement sur l'annonce. Simone Weil ne parle-t-elle pas « *du bon usage des études en vue de l'amour de Dieu* » ? C'est elle encore qui évoque

(1) Péguy, *Eve*.

(2) *Redemptor. Hominis* « L'homme dans la pleine vérité de son existence... est la première route que l'Église doit parcourir ».

(3) Saint Augustin, *Confessions*.

(4) *Genèse* I, 26.

les « *trois mystères surnaturels constamment présents en pleine nature humaine* » et dont tout être humain, même le plus médiocre, a obscurément connaissance : l'exercice de l'intelligence, le sens de la beauté, mais aussi les expériences « *de justice, de compassion, de gratitude, qui surgissent parfois au milieu de la dureté et de la froideur métallique des rapports humains* » ; ce sont là les ouvertures « *qui donnent directement accès à la porte centrale qui est le Christ* » (5). Faire éprouver ces expériences est beaucoup plus qu'un préalable.

## Les déserts de l'Avent

Ce qui précède montre assez que nous sommes là dans le temps de l'Avent avec Jean-Baptiste. Et c'est *dans le désert* que la Parole lui a été adressée. Il faut vivre comme autant de déserts où se lèvera la Parole, l'absence apparente de Dieu dans nos villes et dans la vie de beaucoup, le poids de l'indifférence que rien n'a encore ébranlée, la souffrance de ne pouvoir toujours expliciter l'annonce, le langage qui ne passe pas ou qui n'est pas compris, nos propres insuffisances d'esprit et de cœur — et ne pas cesser de chercher, d'attendre, de dire. « Une voix crie... »

Dire ? entendre aussi... Parfois il nous faudra rester dans le silence « *un peu comme un veilleur au chevet d'un homme inconscient* » (6) ; parfois l'Esprit me découvrira que l'autre est habité par la même présence que moi. L'Esprit qui parle à notre esprit parle aussi au dedans, sans bruit de paroles, à cet enfant tout bruisant de sons et d'images qui est devant moi. Il est présent dans le cri d'angoisse ou d'exaltation de cet adolescent tout projeté hors de lui-même dans la fascination d'une musique qui m'est étrangère.

Comment faire pour que ces cris soient entendus, déchiffrés ? Ils sont obscurs à la conscience humaine mais leur sens ne demande qu'à venir au jour, qu'à être éclairé d'une autre lumière, « la vraie lumière qui éclaire *tout homme* venant en ce monde » (*Jean* 1, 9).

(5) S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris, 1951, p. 165.

(6) P. Jacques Sommet, *Projet* n° 202, novembre/décembre 1986, « L'indifférence religieuse aujourd'hui ».

### **Dans la présence de l'Esprit.**

Comme pour Jean-Baptiste, les signes des temps et des cœurs ne sont pas aisés à lire. Qu'est-ce qui est « vin nouveau », qu'est-ce qui est « vieilles outres » ? Est-ce Lui, est-ce un autre?... Jean lui-même a fait longuement interroger le Maître. Il y a discernement à faire, dans l'Esprit, pour ne pas baptiser indûment les valeurs ou le vécu, ne pas tomber dans le piège d'une récupération naïve, ne pas appeler lumière ce qui est ténèbres. Mais l'ombre elle-même peut être chemin.

Parfois il nous est donné de voir naître un vrai dialogue, dans la profondeur de l'être et dans l'adoration de Celui qui y demeure caché. Oui vraiment, « Dieu est la source de la vie et du sens » (7). C'est une grâce d'avoir pu, un jour, aider jeune ou adulte à déchiffrer ce sens en son histoire personnelle, de l'avoir vu s'ouvrir à cette Vie. Moments rares, moments éblouis, moments de la consolation dans la foi. Alors est confirmée notre certitude la plus profonde : le Semeur ne cesse de semer, à tous vents, gratuitement. Nous rendons grâce d'avoir part à son travail. La germination sera lente, comme toute croissance véritable, et elle échappe à nos prises. Même dans la consolation, c'est un mystère de foi.

Parfois nous nous heurterons à l'échec apostolique ou à la dérobade, nous aurons le sentiment d'un mur plus haut que les montagnes, et il ne nous restera que l'intercession pure, dans l'invisible, et le combat à livrer en nous-mêmes « pour que la Vie soit manifestée ».

### **Les certitudes de l'amour**

En tout cela, la grâce à demander, c'est sans doute ce que Paul VI appelait « le charisme de la certitude » : non pas un triomphalisme ou une rigidité bornés, mais l'assurance tranquille et humble de la foi, qui voit au-delà de toutes les apparences et qui sait que « l'Amour aura le dernier mot » (Madeleine Daniélou).

« Elle est pour vous la Promesse, et pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que les

appellera le Seigneur notre Dieu » (Actes 2, 29). Le fondement de notre certitude est là, dans le cœur de Dieu. Le mystère de son amour pour nous est un mystère de gratuité et d'universalité dont l'étendue et la profondeur nous échappent mais dont la connaissance n'est donnée que pour être partagée. De cette source jaillit l'amour apostolique qui nous presse, amour de justice autant que de miséricorde. Tous ont le droit d'être invités à accueillir le don, « selon la mesure de grâce qui est impartie à tout homme » (8). Ce droit à la vérité plénière, à l'amour plénier, à la plénitude de vie dans le Christ, en qui tout est révélé et tout s'achève, est le premier droit de l'enfant, le plus enfoui aussi et souvent le plus méconnu. Il a pour nous l'urgence d'un devoir, celui d'être, en vérité, des hommes et des femmes de l'annonce, du dévoilement de la Promesse : « Voici que je vous annonce une grande joie qui sera pour tout le peuple » (Luc 2, 10).

### **« Délivrance aux âmes captives »**

Sur ce chemin de l'annonce, nous avons à être gardés de toutes les tentations, qui sont le lieu du combat spirituel de l'apôtre : tentations du silence de la parole, que nos timidités n'osent plus proposer avec assez de vigueur ; tentations de la démission, où, sous couleur de liberté, se perd l'identité chrétienne et apostolique ; tentations du découragement, de l'usure ou de la lassitude, quand nous mesurons l'annonce de Jésus-Christ à l'aune de nos succès ou insuccès quantitatifs et visibles ; à l'opposé aussi, tentations des suggestions fortes, des dogmatismes étroits ou des conditionnements affectifs, qui risquent de peser sur les esprits et les comportements, de façon autoritaire ou de façon subtile, selon notre poids d'influence, mais qui ne forment pas à la liberté des Fils.

L'amour apostolique, s'il est un amour vrai, est un amour qui libère. Il nous fait nous tenir « au plus près des plus loin » (9), dans une proximité qui ne pèse ni ne contraint, mais qui est une communion d'humanité et de grâce.

Madeleine Daniélou parlait de « suivre et seconder » un certain élan créateur dans un être, une certaine conduite de l'Esprit.

(8) Déclaration sur la liberté religieuse.

(9) Titre d'un ouvrage de Jacques Doumes, Aubier-Montaigne, 1969.

Vision dynamique et pacifiante où nous éprouvons, selon le paradoxe ignatien, que l'oeuvre apostolique est à la fois totalement nôtre et qu'elle n'est pas nôtre. Cela nous délivre de nos peurs. Alors peut s'ouvrir en nous l'accueil gratuit de l'autre, en son propre chemin de grâce, sans inquiétude ni tension, Eveillés par l'Esprit à la liberté, nous devenons capables d'être des éveilleurs de libertés, des sourciers de vie.

### **Amour et vérité se rencontrent**

*La Déclaration sur la liberté religieuse* nous rappelle que « *la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance* ». L'alliance de la douceur et de la puissance, n'est-ce pas la marque même de l'Esprit de Dieu et de son toucher fort et léger ? La vérité ne s'impose que par les armes de la vérité, les armes de Jésus.

*« Les armes de Satan, c'est l'homme qui dévie,  
C'est les deux poings liés et c'est l'âme asservie...  
Les armes de Jésus, ce sont les deux mains jointes.  
Les armes de Satan, c'est les deux poings liés,  
Les armes de Jésus, les cœurs humiliés,  
Les pauvres à genoux, les suppliants pliés ;  
Les armes de Jésus, c'est le cœur combattu  
C'est le corps tout entier et la même vertu  
Et la grappe écrasée et le froment battu...  
Les armes de Jésus, c'est la fragilité,  
C'est la vertu civique et c'est la liberté,  
C'est la femme et l'enfant et c'est la pauvreté ;  
Les armes de Jésus, c'est la simplicité,  
C'est la paix éternelle, et c'est dans la cité  
Tout un fleuve de grâce et d'efficacité » (10).*

A celui que l'Esprit revêt de ces armes et confirme ainsi dans la vérité, sont éclairées les mœurs de Dieu, qui ne force rien ni personne, mais qui se livre et se propose. Dans cette lumière de l'Esprit lui sont enseignés le sens intérieur de la parole et du silence, le respect des temps et des moments, que seul connaît le Père, le respect des personnes, vécu comme une désappropriation

(10) Péguy, *La Tapisserie de sainte Geneviève*.

tion de soi, de ses vœux, de ses impatiences — et, comme fruit de l'amour et de la docilité, une espérance plus forte que tous nos empressements, que toutes nos craintes et lassitudes, lui est donnée.

« **A** CORINTHE, une nuit, Paul eut une vision ; le Seigneur lui disait : sois sans crainte, continue à parler, ne reste pas muet, je suis avec toi... car dans cette ville, j'ai à moi un peuple nombreux » (*Actes* 18, 9-10). Peut-être nous semble-t-il ici être loin des problèmes concrets de l'action apostolique, mais c'est le plus réel de l'existence de l'apôtre, envoyé au milieu des nations, qui se nourrit de cette vision et de cette Parole. Il sait, dans sa faiblesse même, en quel Amour il a cru et de quelle sorte est l'efficacité de son Maître.

**Marie-Thérèse ABGRALL, s.f.x.**

Marie-Thérèse Abgrall, née en 1929. Licenciée de lettres classiques. Membre de la communauté apostolique Saint-François-Xavier depuis 1951. Directrice du Lycée privé Charles-Péguy à Bobigny (93).

Michel CANCOUET

## Les diacres

**LORSQUE** les évêques de France ont commencé à ordonner des diacres pour des Églises accoutumées depuis longtemps à voir le ministère confié à des prêtres célibataires, les chrétiens se sont d'abord interrogés sur l'état de vie de ces diacres et sur le travail qu'ils accompliraient dans l'Église et, parmi les hommes : beaucoup de ces diacres sont en effet mariés et pères de famille, beaucoup d'entre eux exercent une profession ou assument des responsabilités sociales que l'ordination diaconale ne change pas : que font les diacres, que peuvent-ils faire ? pourquoi ordonner des hommes mariés ? Telles étaient les questions. Mais aujourd'hui les diacres sont assez nombreux et divers, et suffisamment connus pour que puisse se poser à leur sujet la question plus fondamentale : qui sont-ils ? qu'est-ce que le diaconat ? Question neuve, mais normale à chaque fois que des croyants progressent sur un point particulier dans l'intelligence de leur foi. C'est d'ailleurs de manière analogue que le second concile du Vatican a progressé avant de rétablir le diaconat comme ordre permanent dans l'Église latine.

### Vatican II et le diaconat

Lors de la discussion conciliaire sur le diaconat pendant la deuxième session, les interventions orales ou écrites des Pères ont eu surtout pour objet soit la possibilité d'ordonner des hommes mariés, soit les fonctions pastorales, missionnaires ou liturgiques que pourraient éventuellement remplir ces diacres. De fait, le projet qui servait de base à la discussion n'invitait pas de soi à préciser la nature du diaconat mais se contentait d'en suggérer le rétablissement :

« *La hiérarchie, instituée par ordination divine, est constituée d'évêques, de prêtres et de ministres... Au degré inférieur dans le*

*ministère hiérarchique, les diacres assistent l'évêque et les prêtres ; ils servent pendant la célébration du sacrifice, sont ministres extraordinaires du baptême solennel et de la sainte communion, peuvent exercer des offices variés de charité publique, de prédication et d'administration, selon les dispositions prises par l'autorité qualifiée. Même si aujourd'hui, dans l'Église, le diaconat n'est considéré la plupart du temps que comme un degré dans l'accès au sacerdoce, cette discipline n'a pas toujours été en vigueur et n'est pas aujourd'hui en vigueur partout. Aussi le diaconat pourra-t-il être exercé à l'avenir comme degré propre et permanent de la hiérarchie, là où l'Église l'aura jugé utile pour les besoins de la charge des âmes, soit en certaines régions, soit partout. Il revient en ce cas aux responsables de l'Église de décider si de tels diacres seront astreints au célibat ou non » (Projet conciliaire, 2<sup>e</sup> session).*

Ce projet situait bien les diacres en relation avec les évêques et les prêtres ; il ne disait rien de plus sur la réalité diaconale. Mais il nous aide rétrospectivement à sentir le climat de la discussion en concile et à mieux percevoir le développement doctrinal propre à la *Constitution sur l'Église* votée lors de la session suivante en novembre 1964.

A la lecture du chapitre III de cette constitution, je note en premier lieu que le concile y parle des diacres dès qu'il fait mention des évêques et des prêtres, lorsqu'il établit la succession apostolique : « *Les évêques ont reçu pour l'exercer avec des prêtres et des diacres comme auxiliaires (adjutoribus) le ministère de la communauté : à la place de Dieu, ils président au troupeau dont ils sont les pasteurs par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère de gouvernement* » (*Lumen gentium*, 20).

Les diacres, aussi bien que les prêtres, sont donc considérés comme auxiliaires des évêques dans le ministère de la communauté : ceci aide à ne pas réduire la fonction diaconale à un service qui serait rendu à l'évêque, les diacres étant en effet, comme les évêques et les prêtres, ministres de l'Église, ainsi que les prières d'ordination l'ont toujours affirmé à toutes les époques et en tous rites.

Je note en deuxième lieu que les premières lignes du n° 28 de la constitution introduisent à la fois la doctrine sur les prêtres, que développe la suite du paragraphe, et la doctrine sur les diacres du n° 29 : « *Le Christ que le Père a consacré et envoyé*

*dans le monde a, par les apôtres, fait leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques, participants à sa consécration et à sa mission. A leur tour, les évêques ont légitimement transmis à divers membres de l'Église et à des degrés divers la charge de leur ministère. C'est ainsi que le ministère de l'Église, institué par Dieu, est exercé en divers ordres par ceux que, déjà depuis l'antiquité, on appelle évêques, prêtres et diacres ».*

Ainsi, même si les diacres, membres du troisième ordre, sont les seuls à recevoir par appropriation le nom de diacres, le ministère ou diaconie en faveur de l'Église exercé en trois degrés leur est commun avec les évêques et les prêtres : c'est la diaconie apostolique.

Le texte continue en distinguant les prêtres des évêques dans l'unique sacerdoce ministériel, sacerdoce que les prêtres tiennent du Christ par ordination, tout comme les évêques, mais qu'ils exercent en dépendance des évêques. Vient alors le paragraphe sur les diacres, où il importe de mettre à part les deux premières phrases, capitales pour notre réflexion : *«Au degré inférieur de la hiérarchie, se trouvent les diacres auxquels les mains sont imposées "non pas en vue du sacerdoce mais en vue du ministère". Fortifiés en effet par la grâce sacramentelle, ils sont au service du Peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et ses prêtres ».*

Ces deux phrases sont coordonnées par *en effet, si* bien que la seconde explique la première, mais elles n'ont pas de lien littéraire avec la suite du développement qui définit juridiquement ce que feront les diacres. Elles n'ont aucun équivalent dans le projet soumis à la discussion du concile pour la deuxième session : nouvelles, elles répondent non plus seulement à la question : que font les diacres ?, mais à celle que nous nous posons : que sont les diacres ? Elles exposent une doctrine, alors que la suite du texte pose les bases d'une pratique. Aussi n'est-il pas surprenant que le Pape Paul VI les ait lui-même considérées comme particulièrement importantes dans la lettre apostolique *Ad pascendum* du 15 août 1972 où il établit les normes relatives à l'ordre sacré du diaconat. Ces deux phrases me semblent fondamentales pour toute réflexion théologique sur le diaconat actuel, à condition de ne pas les séparer de leur contexte qui est l'ensemble du chapitre III de la constitution doctrinale sur l'Église, et à condition de leur adjoindre le commentaire que le

concile en a lui-même donné à la quatrième session au n° 16 du décret sur l'activité missionnaire :

*« Il est utile que les hommes qui sont chargés d'un ministère vraiment diaconal, — en prêchant la parole de Dieu comme catéchistes, en gouvernant au nom du curé et de l'évêque les communautés chrétiennes éloignées, ou en exerçant la charité dans les oeuvres sociales ou caritatives, — soient, par l'imposition des mains transmise depuis les apôtres, fortifiés et plus étroitement liés à l'autel, de façon à accomplir leur ministère plus efficacement par la grâce sacramentelle du diaconat ».*

Ce commentaire conciliaire est intéressant : il nous invite en effet non pas à nous demander ce que feront les diacres une fois ordonnés, mais à nous demander comment sanctifier dans leur ministère les hommes qui exercent déjà en fait les responsabilités diaconales. Il oblige à situer le diaconat sur un plan sacramentel et spirituel. Car le diaconat est avant tout une réalité sacramentelle, un mystère de la foi dont on ne peut parler convenablement que si on croit que l'Église dans laquelle il s'intègre est elle-même objet proposé à notre foi.

### **La diaconat comme réalité sacramentelle**

Présentant au concile, pour le vote de la troisième session, les premières phrases du n° 29 de la constitution que j'ai tenu à considérer à part, le rapporteur, Mgr Jimenès L. Henriquez, attirait l'attention sur trois points :

- a) à la suite du concile de Trente, on affirme des diacres qu'ils appartiennent à la hiérarchie sacrée, bien qu'à un degré inférieur,
- b) qu'ils ne sont cependant pas ordonnés au sacerdoce mais au ministère,
- c) la nature sacramentelle du diaconat, en tant qu'elle est fondée dans la tradition et le magistère, est indiquée dans le texte de façon suffisante quoique prudente : *« Fortifiés par la grâce sacramentelle »*, afin que le concile ne donne pas l'impression de condamner les rares auteurs récents qui ont émis des doutes sur ce sujet.

Pourquoi ces doutes, sinon à cause de l'histoire de la théologie de l'ordination ? Cette théologie s'est constituée autour d'une réflexion sur la prêtrise et plus précisément autour d'une réflexion sur l'acte sacerdotal du prêtre célébrant l'eucharistie.

N'avons-nous pas appris au catéchisme que le sacrement de l'ordre est le sacrement qui fait les prêtres ? Et la langue française n'a-t-elle pas tendance à identifier prêtre et sacerdoce, phénomène linguistique qui rend difficile en français aussi bien la présentation du sacerdoce commun des baptisés que la reconnaissance du diaconat comme ordre sacramentel, puisque dans ce cas l'ordination ne se fait pas en vue du sacerdoce, mais en vue du ministère ? Si des théologiens ont émis des doutes sur la sacramentalité du diaconat parce qu'ils réduisaient l'ordination à une ordination au sacerdoce, il n'est pas surprenant, à plus forte raison, que bien des chrétiens se demandent ce que sont ces diacres qui ne disent pas la messe.

Qui sont donc les diacres ? Il ne suffit pas de répondre que nous en avons besoin parce qu'ils existaient dans les Églises anciennes à côté des évêques et des prêtres : ce n'est pas en effet par volonté de revenir au passé que le concile a rétabli le diaconat, mais par souci d'aider l'Église actuelle. Et même s'il nous est utile de connaître les témoignages antiques sur les diacres, ce serait de l'archéologisme au mauvais sens du mot que prendre saint Laurent ou saint Vincent pour modèles à reproduire par les diacres du vingtième siècle. Il vaut mieux entrer dans la tradition, telle que la décrit Vatican II au n° 8 de la constitution sur la révélation, « *tradition qui progresse dans l'Église avec l'assistance du Saint-Esprit* », et se demander comment la réalité du diaconat peut être maintenant mieux perçue par les croyants qu'elle ne l'était jadis.

En effet, les siècles d'effacement du diaconat dans l'Église latine, où il ne se maintenait guère que comme étape d'accès à la prêtrise, ont été des siècles où l'Église a progressé dans la *compréhension* de son mystère sacramentel. Après avoir posé les jalons qui marquent ce progrès, il sera facile d'en tirer des conclusions.

1. C'est au douzième siècle seulement que les théologiens parisiens ont attiré l'attention sur sept actes chrétiens reconnus comme signes et moyens de sainteté pour qui en bénéficiait : sept sacrements, dont fait partie l'ordination. Le concile de Trente a jugé cette doctrine expression catholique de la révélation.

2. La théologie médiévale, approuvée par le même concile, a concentré sa réflexion sacramentelle, moins sur la totalité de la charge exercée par les ordonnés, que sur leur sacerdoce, « *pouvoir de consacrer, d'offrir et de distribuer le corps et le sang du Christ, ainsi que celui de remettre ou de retenir les péchés* » ; en

conséquence, pour ce qui concerne le sacrement de l'ordination, le regard s'est provisoirement porté sur la prêtrise plus que sur l'épiscopat ou le diaconat.

3. C'est aussi au Moyen Age qu'on s'habitue à dire que le prêtre célèbre l'eucharistie *in persona Christi*, autrement dit que l'acte consécatoire qu'il accomplit est acte personnel de Jésus dans le sacrement.

4. Le concile de Trente définit comme vérité de foi qu'« *il existe dans l'Église catholique une hiérarchie instituée par disposition divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres* » ; certes, le concile de Trente ne dit pas encore que cette hiérarchie est sacramentelle, et ne précise pas si les ministres dont il parle sont les seuls diacres ; mais il oblige du moins, et suivant la tradition, à ne pas séparer les ordres.

5. Parallèlement, mais sans affirmer la nature sacramentelle de l'épiscopat, le concile de Trente enseigne que la charge apostolique se perpétue dans les évêques qui « *appartiennent à titre principal à cet ordre hiérarchique* » et sont « *placés par l'Esprit Saint pour gouverner l'Église de Dieu* ».

Recevant cette tradition, le second concile du Vatican l'a développée dans le même sens. Il lui suffisait de constater qu'en fait, évêques et prêtres exercent les mêmes charges à deux degrés différents, pour élargir à l'épiscopat la notion de sacrement mise au point pour la prêtrise et pour élargir à la prêtrise la notion de succession apostolique traditionnelle pour l'épiscopat : tel est le progrès doctrinal sanctionné par *Lumen Gentium* aux n° 19-21 et 28. De plus, centrant son attention sur les apôtres, le concile remarque qu'ils tiennent la place de Jésus, ou que Jésus agit par eux ; et puisqu'on a choisi d'analyser la charge de Jésus et celle de ceux qui le représentent de façon tripartite (parole, sacerdoce, gouvernement), on estime que tous les actes de ce ministère, à des degrés divers, sont signes de l'action personnelle de Jésus et accomplis : « *in persona Christi capitis* » (*Lumen Gentium*, 21 pour les évêques, *Presbyterorum ordinis*, 2 pour les prêtres).

Le pape Pie XII avait auparavant (Constitution apostolique *Sacramentum ordinis*, 30 novembre 1947, reprise par le concile, *Lumen Gentium*, 28) levé toute ambiguïté au sujet du troisième ordre, celui des ministres : ce sont les diacres ordonnés par imposition des mains.

De tout cela, il résulte que le diaconat, traditionnel et renouvelé, peut être mieux compris par nous qu'il ne l'était au cours du

premier millénaire : toujours et partout conféré sacramentellement par imposition des mains, et désormais reconnu explicitement comme le troisième ordre structurant l'Église, il bénéficie à son tour du progrès doctrinal accompli pour l'épiscopat et la prêtrise. De ce point de vue, le code de droit canonique est clair :

1008 — *Par le sacrement de l'ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués : ils sont ainsi consacrés et députés pour être pasteurs du Peuple de Dieu, chacun selon son degré, en remplissant en la personne du Christ Chef les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement.*

1009, § 1 — *Les ordres sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat* ».

## Conséquences

1. Le diaconat est *sacramentel* : l'acte d'ordination diaconale est un acte de Jésus ressuscité donnant l'Esprit Saint à un homme en vue de l'exercice sanctifiant du ministère apostolique ; l'ordination sanctifie le diacre de manière qu'il soit capable, en aidant les hommes, de les aimer comme Jésus les a aimés ; c'est un acte spirituel, un don de l'Esprit Saint, comme le répètent toutes les prières de consécration au diaconat. Je regrette que ce point fondamental soit parfois occulté dans les discussions concernant le diaconat, plus fréquemment axées sur les tâches des diacres que sur la sainteté des ministres de l'Église : je propose volontiers aux diacres de prendre comme aide de leur vie spirituelle les pages que le concile a écrites sur l'appel des prêtres à la sainteté « *dans l'exercice loyal, inlassable de leurs fonctions dans l'Esprit du Christ* » car, pour les diacres également, « *c'est le moyen authentique d'arriver à la sainteté* ». (cf. *Presbyterorum ordinis*, n° 12-14).

2. Ce n'est *pas en vue du sacerdoce* mais en vue du ministère que les diacres reçoivent l'imposition des mains. Vatican II cite en *Lumen Gentium* 29 cette vieille formule, déjà présente dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte au début du III<sup>e</sup> siècle, et qui a suivi le diaconat tout au long de son histoire dans tous les textes juridiques ; mais à notre époque la notion de sacerdoce s'est précisée. On reconnaît un sacerdoce commun à tous les baptisés, car « *tous ceux qu'il associe à sa vie et à sa mission,*

*(Jésus) accorde part à sa charge sacerdotale pour exercer le culte spirituel en vue de glorifier Dieu et de sauver les hommes* » (*Lumen Gentium*, 34) : il est clair que les diacres, baptisés parmi les baptisés, participent à ce sacerdoce et y ont leur place propre (cf CJC 835). On saisit alors que le sacerdoce dont sont exclus les diacres est cette part de la mission du Christ confiée aux apôtres, que Vatican II (*Lumen Gentium*, 10) distingue du sacerdoce commun en le qualifiant de sacerdoce ministériel ou hiérarchique : à ce sacerdoce participent évêques et prêtres mais non les diacres. Cela ne déprécie pas les diacres mais aide à opérer un discernement parmi d'éventuels candidats au diaconat : vouloir célébrer le culte divin ou présider la liturgie ne sont jamais des motifs suffisants pour demander l'ordination diaconale, car en ce domaine qui est celui de la louange de Dieu et de la sanctification des hommes, tout office confié par l'Église peut être confié à un laïc sur la base de son baptême. L'histoire de l'Église montre d'ailleurs que si, dans les siècles passés, le diaconat permanent avait disparu, c'est parce que les diacres, abandonnant le ministère, avaient été réduits à des fonctions culturelles subalternes que d'autres remplissaient aussi bien qu'eux.

3. Les diacres reçoivent l'imposition des mains *en vue du ministère* : c'est l'aspect positif de la formule traditionnelle. Sur ce point encore, nous savons mieux maintenant que le ministère donné par ordination est la double charge de la parole de Dieu et du pastoral de l'Église, donnée en premier lieu aux évêques, mais donnée également aux diacres comme elle est donnée aux prêtres, pour être remplie au nom du Christ en dépendance des évêques. (cf. *Lumen Gentium*, 28). Par suite, si un évêque chef d'Église juge utiles à son Église des collaborateurs dans sa charge d'évangéliste, de pasteur et de sanctificateur, il ordonne des prêtres ; s'il estime utiles à son Église des collaborateurs dans sa charge d'évangéliste et de pasteur, il ordonne des diacres. La diaconie est identique dans les trois ordres sacramentels : c'est celle de Jésus. Et si un diacre exerce ce ministère, il convient, sans qu'il y ait contradiction avec ce que j'ai noté plus haut, qu'il manifeste sa condition d'ordonné lors de la célébration liturgique.

4. Les diacres agissent dans leur ministère *in persona Christi capitis*. Cela veut dire que Jésus, Tête de l'Église qui est son corps, sa manifeste personnellement comme agissant dans le monde des hommes à travers l'activité ministérielle des diacres. Mais il faut être précis sur ce point si on veut que

l'affirmation *in persona Christi capitis* soit crédible, tant pour les diacres eux-mêmes que pour les croyants.

Tout d'abord, nous n'affirmons pas par là que les diacres soient en quelque manière identifiés au Christ : ils ne sont pas plus « d'autres Christs » que ne le sont les prêtres ou les évêques, car, selon notre foi, un seul sacrement est identiquement Jésus-Christ, et ce sacrement est l'Eucharistie, corps et sang véritables du Christ.

Mais nous affirmons que les diacres ont été placés par ordination dans les mains et sous la mouvance personnelle de Jésus, si bien que Jésus signifie son action au moyen de leur action : en ce sens, ils sont ambassadeurs du Christ (2 Corinthiens 5, 20). Et par exemple lorsque le diacre visite les malades ou les prisonniers, il actualise et visualise Jésus venant en aide à ces malades ou à ces prisonniers. Lorsque le diacre annonce la bonne nouvelle, il rend possible d'entendre aujourd'hui Jésus : en ce sens la diaconie active est mémorial du travail de Jésus qui ne cesse de se tenir au milieu des hommes « *comme celui qui exerce la diaconie* » (cf. Luc 22, 27). Et si je notais plus haut qu'il n'est sans doute pas opportun de restaurer aujourd'hui un diaconat qui serait en tous points identique dans ses réalisations au diaconat antique de Laurent et de Vincent, je regarde maintenant en tout ce que Jésus a dit et fait durant sa vie publique tout entière vécue en faveur des hommes, non seulement le modèle du ministère des diacres, mais la réalité même qu'actualise le ministère des diacres : Jésus toujours vivant continue, à travers ce qu'ils font, de se faire connaître comme le Fils de l'homme qui ne vient pas « pour qu'on soit son diacre, mais au contraire pour agir en diacre et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Marc 10, 45, où l'évangéliste n'utilise pas le verbe *douleuein* = servir, mais le verbe grec *diakonizein* = aider comme serveur à table).

En conséquence de ce qui précède, nous aurons à rendre plus précise notre manière de parler des diacres. Nous disons en effet volontiers à leur propos qu'ils agissent comme ministres de l'Église et que, par eux l'Église se rend présente à des personnes ou à des milieux auxquels elle serait étrangère. C'est vrai, car les diacres sont agents de l'Église et envoyés par elle, mais les laïcs le sont également en tant que membres du Corps du Christ. Si nous voulons parler plus justement de ceux qui ont été ordonnés, nous devons donc tenir compte de leur relation particulière avec Jésus Tête de l'Église, et, en ce cas, ce n'est pas seulement

l'Église mais Jésus en personne qui se montre présent à des personnes ou à des milieux auxquels il serait inconnu. Lors de chaque ordination en effet, Jésus rend perceptible le pouvoir qui lui a été donné au ciel et sur la terre, envoie un apôtre comme lui-même a été envoyé par le Père, afin que cet apôtre aille de toutes les nations faire des disciples, les baptise, leur apprenne à garder tout ce qu'il a prescrit, et sache que Jésus est avec lui tous les jours (cf. Matthieu 28, 18-20 et Jean 20,21).

5. J'admets la difficulté que nous pouvons avoir à reconnaître dans le diacre quelqu'un qui est rendu apte à agir au nom du Christ Tête en personne. Car l'image de Jésus Tête n'est totalement cohérente qu'avec l'image de l'Église Corps. Or l'Église n'apparaît pleinement comme corps de Jésus Tête que dans la célébration eucharistique que dirigent les évêques et les prêtres mais jamais les diacres. Cependant cet obstacle n'est pas insurmontable, compte tenu du fait que la distinction de Jésus et de son Église s'exprime aussi symboliquement dans l'Écriture sainte à travers d'autres images : messie et peuple de Dieu, pasteur et troupeau, époux et épouse, architecte et construction... Tel est le mystère de l'Église que décrit Vatican II au chapitre de la constitution sur l'Église.

Dans ces conditions, pourquoi ne pas symboliser de préférence la relation personnelle de Jésus au diacre en face de l'Église précisément par le mot diacre ? Certes le Nouveau Testament ne donne à Jésus ce titre qu'en Romains 15, 8 (« Christ devenu diacre de la circoncision ») et sous forme de question en Galates 2, 17 (« Christ serait-il diacre de péché ? »). Mais le verbe correspondant *diakonein/exercer la diaconie* sert à caractériser l'action de Jésus dans les évangiles synoptiques (Matthieu 20, 28, Marc 10, 45, Luc 22, 27), et réciproquement l'action des disciples à l'égard de Jésus en Jean 12, 46 que la liturgie propose comme évangile en la fête de saint Laurent. De plus, sans que le mot soit utilisé, c'est bien une action diaconale de Jésus vis-à-vis de ses disciples que Jean propose à la place de l'institution eucharistique lorsqu'il raconte le lavement des pieds au cours du dernier repas comme institution de charité fraternelle à continuer dans l'Église (Jean 13).

Nous avons coutume en français de traduire *diakonos* par serviteur et *diakonein* par servir : c'est légitime dans une langue et une culture qui ne perçoivent plus la parenté de service et de servage, ni de serviteur avec asservi. Les auteurs du Nouveau Testament et leurs traducteurs latins vivaient au contraire dans

un univers d'esclavage ; aussi ont-ils veillé à ne jamais donner à Jésus le titre de serviteur, sauf dans le cantique archaïque intégré à la *Lettre aux Philippiens* — et même en ce cas unique, *Philippiens 2, 7* atténuée « serviteur » par « forme » : « prenant forme de serviteur » —. Ces chrétiens voyaient bien en Jésus l'accomplissement des prophéties du serviteur du Seigneur ; ils n'ont pourtant nulle part fait de Jésus le sujet du verbe servir (*doubleuein/servire*), mais ont préféré utiliser *diakonos* et *diakonein* (en latin, *minister* et *ministrare*) qui n'expriment pas la condition servile mais l'activité de celui qui vient en aide à ses frères sans y être contraint, à table ou dans leurs autres nécessités. Voilà pourquoi l'image de Jésus diacre, agissant librement en faveur de l'Église et des hommes en toutes circonstances, me semble excellente pour symboliser l'activité personnelle de celui au nom de qui agissent les diacres face à l'Église et pour elle.

Par leur travail, Jésus en personne vient en aide aux hommes. Si nous croyons cela, nous ne serons plus tentés, soit de confondre les diacres avec des laïcs responsables, soit de considérer le diaconat comme une cléricisation de l'apostolat laïc ou une contestation de cet apostolat : le diacre n'est plus laïc.

6. Enfin nous savons que le peuple de Dieu, organisé tel que Jésus l'organise et agissant tel que Jésus veut qu'il agisse, n'est ni un peuple de laïcs seuls ni une Église de clercs seuls. C'est au contraire un peuple qui, pour apparaître visiblement comme peuple de Dieu, manifeste à chacun des niveaux de sa vie un double pôle : pôle baptismal (ceux et celles qui sont au Christ) et pôle christique (ceux qui sont ordonnés pour signifier Jésus en personne). Pour que ces deux pôles se manifestent, il suffirait en théorie que l'Église unisse en communion des baptisés avec un évêque. Mais il est humainement impossible à l'évêque d'être suffisamment présent partout : l'évêque seul est physiquement incapable de symboliser partout la présence personnelle de Jésus au milieu des croyants. Puisqu'on admet fort bien que les prêtres multiplient cette présence, on admettra aussi que les diacres la multiplient. Car sans relation humaine, suffisamment fréquente pour être crédible, avec un évêque, un prêtre ou un diacre, aucun groupe de laïcs n'est apte à constituer une cellule d'Église complète ; cela tient à la nature sacramentelle de l'Église.

Donc les diacres, loin d'être un obstacle à l'apostolat laïc, authentifient ecclésialement cet apostolat, même si les tâches que les diacres remplissent sont éventuellement identiques à

celles que remplissent les laïcs qui collaborent avec eux à aider les hommes.

Ainsi, les diacres « *sont au service du peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et ses prêtres* » (*Lumen Gentium*, n° 29).

Michel CANCOUET, eudiste.

Michel Cancouët, né en 1931, prêtre en 1955, eudiste. Professeur de théologie au séminaire de Côte d'Ivoire de 1960 à 1977. Expert au concile. Professeur de théologie au séminaire de Caen depuis 1978.

André-Marie DUBARLE

## Le Saint-Suaire avant 1204 : méthode et résultats de recherches

*De nombreuses études scientifiques, philosophiques ou esthétiques ont déjà été faites sur le Linceul de Turin. Elles seraient nulles et non avenues si cette étoffe se révélait ne pouvoir remonter à l'ensevelissement du Christ. C'est pourquoi l'histoire a aussi son mot à dire : d'où vient l'étoffe qui se trouve aujourd'hui à Turin ?*

*Sans Vouloir donner à cette image ni plus ni moins d'importance que ne lui en accorde l'Église (l'authenticité du linge de Turin comme linceul du Christ n'est pas un article de foi), nous demandons ici à l'histoire ce qu'elle seule peut nous fournir à propos de ce qui pourrait être un « document historique » de grande valeur, s'il résiste à l'épreuve.*

*Le P. Dubarle, qui nous fait ici bénéficier des acquis de son récent livre sur l'Histoire ancienne du Linceul de Turin jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle (Paris, 1986; désigné ci-dessous par le sigle HA), a déjà écrit dans [Communio IV, 1 sur « l'authenticité du linceul de Turin »](#).*

### Remarques de méthode

Ce travail a choisi une démarche régressive : partir du présent, un objet qui a été scruté minutieusement par des procédés modernes hautement techniques, tenu par la grande majorité des experts pour n'être pas l'oeuvre d'une fabrication humaine et ne présentant rien qui puisse empêcher de la considérer comme ayant servi à la sépulture du Christ (1). On admet assez généralement que le linge conservé à Turin est le *sydoine* (ou linceul)

(1) Sur le témoignage, à l'automne 1981 des experts américains (groupés dans le STURP). on peut voir J.-H. Heller, *Report on the Shroud of Turin*, 1983, p. 215-216. Dans la traduction française (mauvaise) : *Enquête sur le Saint-Suaire de Turin*, Sand, 1985, p. 220.

dont parle un membre de la quatrième croisade et qui disparut lors de la prise de Constantinople par les forces venues d'Occident. La manière dont il vint en France est très obscure. : **HA** a laissé de côté cette portion de la destinée du linceul. C'est donc à partir de 1204 qu'elle a recherché les traces laissées par la relique dans les documents antérieurs, écrits ou oeuvres d'art.

A l'époque où je rédigeais ma préface, je ne songeais guère à une recherche historique dans un domaine bien éloigné, mais qui me semble présenter une analogie de méthode très éclairante. La comète de Halley a été visible à la fin de 1985 et au printemps de 1986. Depuis les calculs de l'astronome anglais Halley, publiés en 1705 et utilisant des observations astronomiques précises faites lors de passages récents, on savait que cette comète avait une période située entre 76 et 77 ans, avec de légères irrégularités suivant les retours. En 1759, l'exactitude des calculs avait été confirmée par l'apparition à l'époque prédite.

Muni de cette donnée précise, on pouvait chercher dans les annales astronomiques de Chine ou de Babylone si d'anciens passages de cette comète avaient été remarqués. Les anciens documents ne permettent pas de prouver la périodicité d'une comète (2). Mais, cette périodicité étant connue par des observations récentes et des calculs, on peut retrouver la trace de certaines, à tout le moins, dans la masse des restes du passé (3).

De même une science moderne, utilisant la photographie tout d'abord, puis toutes sortes de procédés d'investigation plus perfectionnés et variés, aboutit à la conclusion que le linge conservé à Turin ne résulte pas d'une fabrication artificielle. Il a contenu le corps d'un supplicié dont le sang et les blessures se sont imprimés sur l'étoffe et ont produit la silhouette pâle d'un corps marqué ça et là de taches sanglantes. Le détail des tortures correspond au récit évangélique de la Passion de Jésus (4). Muni

(2) « Il n'a pas été souvent possible, pour les comètes anciennes, de déterminer leurs éléments ou de les identifier avec leurs apparitions ultérieures » (F. Baldet, « Comètes », volume Astronomie de l'Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1962).

(3) Pour la comète de Halley, « grâce aux recherches d'historiens et d'archéologues, nombre de passages antérieurs ont pu être identifiés, que ce soit dans d'anciens relevés d'observations astronomiques, dans des chroniques, des récits historiques, des textes littéraires ou des oeuvres d'art » (R. Taton, « Sur la comète de Halley et son retour en 1986 », *Revue d'histoire des sciences*, 39 (1986), p. 289-300 ; voir p. 296).

(4) [Communio IV, 1 \(janvier 1979\), p. 66-70](#), a publié mon article « L'authenticité du linceul de Turin ». Je distinguais les deux étapes de la question : les données fournies par l'examen de l'objet ; et l'identification individuelle du crucifié enseveli.

de cette conviction, on peut tenter de rechercher dans un ensemble presque illimité de récits de la grande ou petite histoire, de relations de pèlerinages, de listes de reliques, de plaidoyers théologiques, de légendes même, et, chose importante, de représentations artistiques, des indices que l'objet actuellement étudié par des techniques raffinées a été connu dans les siècles de l'antiquité et du haut Moyen Âge. Le fait que certains textes soient mêlés de croyances superstitieuses, comme la persuasion que l'image non faite de main d'homme était une garantie d'immunité, ne les disqualifie pas nécessairement. Cela correspond au fait que beaucoup des témoignages relatifs aux comètes ont été inspirés non par une curiosité astronomique désintéressée, mais par la croyance au caractère prophétique de ces apparitions célestes (5). Autre chose est le fait observé, autre chose l'interprétation plus ou moins contestable qui a conduit à en garder le souvenir. L'alliance de l'image et du texte écrit pour témoigner du passé est un autre point de ressemblance entre le cas du linceul et celui de la comète de Halley (6).

Les considérations précédentes sont non pas le résumé, mais au contraire le développement et l'illustration, par un exemple d'actualité, de quelques idées émises dans l'introduction de *HA* (p. 7-9). J'admettais implicitement « l'absence de preuve historique de l'authenticité » du Linceul, d'accord avec P. Vignon disant de l'histoire tirée de documents écrits : « *S'il n'y avait qu'elle, on ne se mettrait même pas en route* ». Le propos de *HA* était de « *repérer dans les textes anciens des témoignages rapportant la présence du Linceul entre les mains de tel ou tel possesseur, en tel ou tel lieu* ». Mais dans cette recherche, « *il ne s'agit pas de compiler une série de procès-verbaux établissant d'abord la conservation d'un linge funéraire du Christ, puis la transmission constante de ce dépôt, sans disparition, ni substitution. On serait évidemment loin du compte* ».

(5) E.A. Freeman (*The History of the Norman Conquest of England* t. III, 2<sup>e</sup> éd. revue, 1875, p. 71 et 645-650) a donné un choix très abondant des chroniques contemporaines du retour de la comète de Halley en 1066 et de la conquête de l'Angleterre par les Normands. Les deux événements sont fréquemment mis en relation.

(6) L'article de J.M. Homet, « Comète de Halley : l'étoile des mages » dans le magazine mensuel *Notre Histoire*, n° 19, janvier 1986, p. 51-54, présente l'intérêt de reproduire l'apparition de la comète en 1066, quand se préparait l'expédition de Guillaume le Conquérant, d'après la broderie de la reine Mathilde, et la fresque de Giotto à Padoue, dans laquelle l'étoile des mages a l'aspect de la comète à longue queue, réapparue en 1301.

Assurément, la donnée d'un retour périodique de la comète de Halley possède une précision qui restreint et facilite beaucoup la recherche d'une trace de son passage. Dans le cas du Linceul, on ne dispose pas toujours d'un critère aussi net. Mais la convergence de plusieurs témoignages d'origines diverses, l'enchaînement spontané entre plusieurs séries, la possibilité de les ordonner en une suite presque ininterrompue, confère de la force à l'ensemble (7).

### Première étape de la remontée dans le passé

Le Linceul était présent à Constantinople en 1204, lors de la prise de la ville par les forces de la quatrième croisade et du pillage qui suivit. Le témoignage le plus frappant est celui d'un chevalier picard, Robert de Clari, qui vit le *sydoine*, ou linceul sépulcral du Christ, dans l'église de Sainte-Marie des Blachernes, à l'extrémité Nord-Ouest de la capitale. Ce linceul portait l'image du Christ. Il devait être de grande dimension, puisqu'il était dressé, afin qu'on pût bien le voir. Ce ne devait pas être un tissu liturgique quelconque, portant peinte ou brodée une figuration artistique : on s'expliquerait mal en ce cas l'émotion produite par sa disparition lors du pillage qui suivit la prise de la ville. On supposerait plutôt qu'on lui attribuait un pouvoir protecteur efficace, comme c'était le cas pour les reliques insignes, d'où l'exposition régulière chaque vendredi dans un sanctuaire proche du pont par lequel les croisés occidentaux, campés sur l'autre rive de la Corne d'Or, pouvaient venir dans la capitale avant le temps de l'hostilité déclarée.

Peu avant Robert de Clari, le gardien des reliques du Boucoléon, palais impérial situé à une extrémité opposée de la capitale par rapport aux Blachernes, Nicolas Mésaritès, énumère en 1201 les trésors dont il a la garde : divers instruments de la Passion et « *les linges sépulcraux du Christ, de lin, qui ont enveloppé l'ineffable Mort, nu et embaumé après la Passion* ».

(7) J'ai insisté sur cette différence dans l'emploi des anciens documents soit pour prouver un fait, soit pour trouver une trace d'un fait déjà connu, parce que ce point ne semble pas avoir été compris par le compte-rendu publié dans les *Analecta Bollandiana* (1986, p. 460-464), qui parle d'« *établir historiquement* ». En outre, P. Devos s'étonne de l'omission d'un texte secondaire de Robert de Clari, qui en réalité a été cité quatre fois et pouvait être facilement trouvé grâce à la table des auteurs cités.

Ces précisions sont illustrées par une miniature datée de 1192 à 1195, dans un manuscrit conservé actuellement à Budapest. On y voit le Christ entièrement nu, étendu sur un grand linge, tandis que Nicodème, penché sur lui, répand sur la poitrine une fiole d'aromates. Les bras sont croisés et se recouvrent approximativement aux poignets, dans une position qui rappelle celle du Linceul, bien que ce ne soit pas, dans la miniature, la main qui recouvre le poignet de l'autre bras. La scène de l'onction est rare et relativement récente. Il semble donc qu'ici ait joué le désir de se conformer aux suggestions de l'empreinte visible sur le Linceul. Dans un registre inférieur de l'image, on voit les myrophores (ou saintes femmes) venues au sépulcre pour oindre le corps et rencontrant l'ange de la Résurrection qui leur indique du doigt les linges vides au centre de la composition. C'est encore une innovation par rapport aux représentations antérieures, L'iconographie et le texte de Nicolas Mésarités sont à peu près contemporains et semblent se commenter l'un l'autre.

Mais la situation documentaire est encore plus complexe. Une série de listes de reliques (de la Passion surtout), commençant avec Nicolas Mésarités, mentionne comme présents au Boucoléon à la fois les linges de la sépulture et l'image du Christ sur un linge qui avait été envoyée à Abgar, conservée avec le *kéramidion*, tuile ou brique sur laquelle l'empreinte s'était reproduite par contact, pendant le retour à Edesse des envoyés d'Abgar. Quelques textes omettent soit les linges sépulcraux, soit l'image du Christ. Mais la présence en un même lieu de deux sortes de reliques, le *mandylion* (nom donné après 944 à l'image d'Edesse) et le linceul, est assurée par l'ensemble de ces textes, dont aucun en particulier ne prétend donner une énumération exhaustive. Seul Robert de Clari, qui rapporte la présence au Boucoléon d'une toile et d'une tuile, place aux Blachernes le Linceul, visiblement exposé aux yeux de tous.

Ce qui complique encore la situation, c'est que, contrairement à ce qui se passe pour les autres reliques, nulle part dans les chroniques ne sont rapportées la date ou l'occasion dans lesquelles les linges sépulcraux sont venus enrichir le trésor de la ville impériale. Le changement intervenu dans la figuration de la mise au tombeau invite cependant à placer au onzième ou douzième siècle la connaissance d'un grand linge portant l'image du Christ. C'est le moment où des rédactions nouvelles de la légende d'Abgar apportent une modification au récit traditionnel. Au roi d'Edesse qui désire le voir en personne ou rece-

voir **un portrait**, Jésus envoie l'empreinte non plus de son visage seulement, mais de son corps tout entier, étendu sur un grand linge.

Il y a donc une documentation complexe. L'historien anglais I. Wilson en a fourni une clarification remarquable, grâce à une hypothèse qui ne s'appuie sur aucun texte explicite, mais qui organise harmonieusement des éléments épars et disparates. Après son arrivée à Constantinople en 944, le *mandylion* a été dégagé du cadre qui l'enveloppait ; on y a reconnu un grand linceul plié en plusieurs épaisseurs et portant l'empreinte non seulement du visage mais du corps tout entier. Le conservatisme liturgique a fait garder la fête du *mandylion* déjà entrée dans les habitudes et confectionner une copie de l'image partielle, seule connue d'abord. Après ce dédoublement, le trésor des reliques a donc pu montrer aux pèlerins deux objets : d'une part le linceul, de l'autre le *mandylion* accompagné de la brique ou tuile où il s'était reproduit d'après la légende. Ce qui recommande l'hypothèse de Wilson, c'est la correspondance de divers traits du *sydoine* avec l'actuel Linceul :

- grand linge que l'on dresse (Robert de Clari) ;
- où l'on voit l'image du Seigneur (id.) ;
- entièrement nu et embaumé (Nicolas Mésarités et miniature du ms. Pray) ;
- les mains croisées (ms. Pray) ;
- qui n'est pas une copie liturgique (émoi de sa disparition) ;
- de provenance non signalée par les chroniques.

## Deuxième étape

Ceci amène la recherche à une seconde étape dans la destinée du Linceul. Un événement, connu à la fois par une source musulmane et de nombreuses sources chrétiennes, est en l'an 944 le transfert à Constantinople d'une image qui faisait la gloire d'Edesse (Urfa dans le Sud-Est de l'actuelle Turquie). Au cours d'une campagne, les armées impériales mirent le siège devant la ville, alors sous contrôle musulman, mais ne purent s'en emparer. Finalement, une convention fut passée : les Byzantins lèveraient le siège et donneraient la promesse écrite de ne plus attaquer la ville ; ils relâcheraient les prisonniers musulmans et verseraient une forte somme. En contrepartie, ils recevraient l'image célèbre. La population chrétienne de la ville

*accepta difficilement* le compromis, mais dut finalement céder. Le négociateur byzantin se fit remettre à la fois l'image originale et les copies que les divers partis (Nestoriens, Jacobites) s'en étaient procurées. Il restitua ensuite les copies et rapporta son trésor à Constantinople, qui l'accueillit avec allégresse. On le déposa finalement au Boucoléon. Des divers détails que l'on peut glaner dans ces événements, il ressort que l'image qui entra dans la collection impériale offrait plusieurs ressemblances avec l'actuel Linceul.

Elle avait la réputation bien établie de n'être pas faite de main d'homme. A l'examen qui en fut fait, elle apparut comme ne résultant pas de couleurs matérielles et de procédés picturaux, mais d'une sécrétion liquide. Le linge avait été appliqué sur le visage humide. Il portait des traces de sang, si bien que certains le rattachaient à l'épisode de la sueur sanglante de Gethsémani. Cette image se distinguait facilement des copies qui en avaient été faites. Il était difficile d'y distinguer nettement les détails.

A l'abondance des sources relatant le transfert à Constantinople de l'image d'Edesse s'oppose l'absence de tout récit sur l'arrivée du Linceul dans la capitale de l'empire. C'est la donnée négative que I. Wilson explique par le dépliage ultérieur du *mandylion*.

Un heureux complément vient d'être apporté à HA. En septembre 1987, une publication du P. W. Bulst, spécialiste chevronné du Linceul de Turin, a diffusé pour la première fois dans le public un document de grande importance (8). Il s'agit d'un sermon inédit contenu dans un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, simplement répertorié jusqu'ici dans les catalogues (*Vat. Gr. 511, f. 143-150*). Un philologue romain, G. Zaninotto, a lu récemment ce texte. Au lendemain de l'arrivée à Constantinople de l'image d'Edesse, l'orateur, archidiacre de Sainte-Sophie, Grégoire, décrit la précieuse relique. Il mentionne le côté, où se trouvent du sang et de l'eau. C'est un détail qu'il n'aurait pas inventé, puisque jusqu'alors on parlait seulement de l'empreinte du visage. Ce ne peut être que l'affirmation

(8) Werner Bulst, *Das Turiner Grabtuch und das Christusbild*, Band I : Forschungsberichte und Untersuchungen, p. 134 (Le Linceul de Turin et l'image du Christ, tome I : Exposé des investigations et recherches), Frankfurt-am-Main, Joseph Knecht, septembre 1987.

d'un témoin oculaire, qui a vu de près : chose extrêmement rare. Ce texte nouvellement versé au dossier relie maintenant de manière incontestable la tradition d'Edesse et celle de Constantinople, lien qui donne à cet ensemble une certitude plus grande.

### Troisième étape

Depuis quand Edesse possédait-elle cette image réputée non faite de main d'homme ? Différents documents permettent de fixer vers la fin du sixième siècle le début, sinon de la possession de l'objet, du moins de la conviction de son caractère unique.

Dans son *Histoire Ecclésiastique*, composée après 594, Evagre le Scolastique raconte un siège d'Edesse, alors sous le contrôle de l'empire byzantin. Le roi perse Chosroès avait en 544 voulu s'emparer de la ville. Les défenseurs avaient essayé d'incendier les ouvrages d'approche dressés contre eux, mais sans succès. Dans leur détresse ils avaient alors amené l'image, oeuvre de Dieu, envoyée autrefois à Abgar ; ils l'avaient abondamment arrosée et avaient jeté l'eau ainsi obtenue contre les remblais qui déjà surplombaient leurs murailles. Aussitôt tout avait pris feu.

Ce miracle spectaculaire n'est pas confirmé par d'autres sources. Procope, un chrétien qui n'est nullement un sceptique, a raconté, peu après les événements, les alternatives de combats et de négociations. Il attribue la levée du siège à l'énergique résistance des habitants et au paiement d'un tribut. Il discute le contenu primitif d'une lettre (que nous retrouverons plus loin), dans laquelle Jésus aurait promis à la ville d'Edesse, où régnait Abgar, de n'être jamais prise par l'ennemi. Il conclut que cette promesse a été ajoutée après coup, mais que Dieu n'a pas voulu décevoir la confiance des citoyens d'Edesse. Il admet donc l'échec final de Chosroès, mais sans le miracle raconté par Evagre.

Une lettre synodale de trois patriarches orientaux vers 836 raconte à son tour le siège d'Edesse. Le rôle de l'image est réduit : pendant que l'évêque la portant fait le tour des remparts, une saute de vent rabat sur les Perses les flammes du brasier qu'ils avaient allumé pour détruire les fortifications de la ville assiégée. Cette présentation plus prosaïque des événements est reprise dans le récit composé à Constantinople après le transfert

de l'image en 944 et elle est juxtaposée au prodige éclatant raconté par Evagre. Ce récit byzantin comporte toutefois un élément merveilleux : dans l'angoisse du siège, l'évêque d'Edesse avait reçu en songe la révélation qu'une image du Christ, dont il ignorait l'existence, était cachée dans les remparts. Il la chercha et la trouva avec à ses côtés une lampe qui brûlait encore et une brique sur laquelle s'était imprimée une réplique de l'image originelle (d'autres récits placent le prodige au retour des envoyés d'Abgar). L'huile de la lampe servit à consumer par le feu des sapeurs perses qui creusaient une mine sous les remparts d'Edesse. Puis, au cours d'une procession en plein air avec la fameuse image, une saute de vent rabattit sur les assaillants les flammes du brasier qu'ils avaient allumé (cf. la lettre synodale citée plus haut). Le récit continue en reproduisant alors librement le témoignage d'Evagre : c'est l'eau versée sur l'image qui produit l'embrasement décisif.

En présence de ces variations dans le détail, on peut conclure que l'image, rapportée par l'ancienne tradition à Jésus et à Abgar, a été redécouverte au cours du sixième siècle ; elle a été jugée alors comme non faite de main d'homme. On vit là un signe providentiel de la protection divine et cela provoqua chez les différents narrateurs des enjolivements variés de réalités surnaturelles. I. Wilson conjecture que la redécouverte a eu lieu pendant la reconstruction des remparts après une inondation catastrophique en l'an 425. La comparaison avec le récit de Procope montre qu'à cette époque, il s'est produit un changement. Avant Procope, la confiance dans une protection surnaturelle de la ville était attachée à une promesse du Christ faite à Abgar. Après Procope, cette confiance est reportée sur l'image, qui est désormais reconnue comme non faite de main d'homme.

A cette même époque se place approximativement une hymne en syriaque, décrivant les splendeurs de la cathédrale d'Edesse et mentionnant entre autres l'image non faite de main d'homme, éclatante de blancheur. A peu près en même temps on remania une œuvre plus ancienne, la *Doctrine d'Addai*, écrite en syriaque, et on en tira les *Actes de Thaddée*, écrits en grec. Une modification notable est que l'image du Christ, destinée à Abgar, au lieu d'être l'œuvre d'un peintre, comme dans l'ancienne tradition, est maintenant l'empreinte du visage humain de Jésus sur le linge avec lequel il s'essuie.

Il faudrait ajouter à ces textes le témoignage de l'iconographie. Des historiens de l'art ont remarqué dans la représentation

du Christ par la peinture, la mosaïque ou la sculpture, des ressemblances avec les empreintes visibles sur la relique actuelle. C'est un indice solide qu'elle était dès lors connue, mais cela ne dit rien sur le lieu où elle était conservée. Et les textes relatifs à sa présence à Edesse ne contiennent aucun détail précis, analogue à ceux que l'on peut glaner dans les textes relatifs au séjour à Constantinople. Je ne m'attarderai donc pas à cet aspect de l'histoire.

Avant la redécouverte de l'image dans le courant du sixième siècle, il y a un certain nombre de documents parlant des rapports entre Jésus et Abgar, prince d'Edesse : *l'Histoire de l'Église* d'Eusèbe de Césarée, composée vers 325 ; le récit latin d'Égérie, pèlerine venue d'Occident aux Lieux Saints et poussant en 384 jusqu'à Edesse, où se trouvait la sépulture de l'apôtre Thomas ; la *Doctrine d'Addai*, écrit syriaque datant de la fin du quatrième siècle ou plus tard encore. Eusèbe fait état de documents syriaques, dont il donne la traduction : Abgar, désireux d'être guéri de la lèpre, envoie à Jésus une lettre pour lui demander de venir jusqu'à lui. Jésus répond qu'il ne peut venir en personne, mais qu'après son retour à son Père, il enverra un de ses disciples pour le guérir et lui donner la vie. Il n'est question ni d'une promesse d'inviolabilité pour la ville, ni d'une image.

La *Doctrine d'Addai* raconte les mêmes faits de manière plus détaillée, mais la lettre de Jésus se termine par la promesse que jamais l'ennemi ne pourra s'emparer de la ville. Enfin, le messager d'Abgar peint un portrait de Jésus pour le rapporter à son maître.

Entre ces deux écrits se place chronologiquement le témoignage de la pèlerine Égérie. L'évêque d'Edesse la reçoit avec bienveillance et lui montre en détail toutes les curiosités de la ville. Il la conduit jusqu'à la porte des remparts par laquelle l'envoyé d'Abgar était passé en rapportant la lettre de Jésus. C'est là qu'on avait l'habitude de lire publiquement cette lettre en cas de siège ; cela suffisait pour provoquer la déroute de l'assaillant. La pèlerine a remarqué que le contenu de la lettre lue par son guide était plus important que la copie qu'elle avait connue dans sa patrie. On pense généralement que la différence consistait dans la promesse d'immunité que Procope déclarera surajoutée vers 550.

Donc en résumé :  
— Eusèbe : pas d'image, ni de protection de la ville ;

- Egérie : pas d'image, mais protection de la ville ;
- Doctrine d'Addaï : image peinte et protection de la ville.

Suivant les auteurs, ou bien l'ordre chronologique des récits manifeste le développement de la légende ; ou bien Eusèbe a supprimé la promesse d'immunité ; ou bien Eusèbe, défavorable au culte des images, a supprimé la mention d'un portrait.

Il y a peut-être moyen de proposer un autre schéma de la tradition antérieure à Eusèbe : un portrait peint, mais pas de promesse d'immunité. C'est ainsi que l'on peut résumer les données de deux oeuvres tardives, mais dont les auteurs se contentent souvent d'insérer tels quels d'anciens documents dans leur propre exposé : Michel le Syrien, dont la *Chronique* est de peu antérieure à 1200, et Agapios de Menbidj, dont *l'Histoire universelle* date de la seconde moitié du dixième siècle. L'un et l'autre se rapprochent d'Eusèbe en ne terminant pas la lettre de Jésus par une promesse d'invulnérabilité de la ville ; ils se rapprochent tous deux de la *Doctrine d'Addaï* en racontant la peinture d'un portrait. Mais tous deux se distinguent à la fois d'Eusèbe et de la *Doctrine d'Addaï* en n'attribuant pas à l'apôtre Thomas l'initiative d'envoyer un évangéliste à Edesse après l'Ascension. C'est un signe d'antiquité pour la tradition qu'ils reproduisent, car le culte de l'apôtre Thomas s'était développé à Edesse à la fin du troisième siècle (avant Eusèbe) et la tendance avait été de lui attribuer un rôle actif dans l'évangélisation de la ville.

La plus ancienne tradition que nous puissions atteindre comportait, semble-t-il, avant Eusèbe, l'existence d'une image représentant Jésus. Mais c'est une peinture, signe peut-être qu'on ne connaissait plus très bien cette image, qui plus tard devait être considérée comme non faite de main d'homme, quand on la redécouvrit au cours du sixième siècle.

Nous ne pouvons rien préciser aujourd'hui sur les circonstances dans lesquelles cette image parvint à Edesse. Les rapports entre Jésus et Abgar, racontés par notre documentation, sont le produit d'une création légendaire, dans laquelle il est difficile de discerner avec sûreté un noyau primitif réel, que l'imagination aurait enjolivé par la suite. Nous ne pouvons aujourd'hui que faire un bond jusqu'à un témoignage antérieur, sans avoir le moyen de conjecturer le moindre lien.

DANS *l'Évangile selon les Hébreux*, apocryphe qui ne nous est connu que par de courts fragments, cités par les anciens écrivains chrétiens, il était question d'une apparition du Ressuscité : « *Le Seigneur, ayant donné le linceul au serviteur du prêtre, alla vers Jacques...* ». Ce texte, qui nous paraît trop bref, nous est parvenu presque par hasard, dans une notice sur Jacques, le frère du Seigneur. A l'époque de la composition de cet évangile (vers l'an 100), certains chrétiens pensaient que le Linceul avait été conservé et qu'il n'y avait donc pas eu à son égard la répulsion ordinaire pour les objets funéraires. Mais il n'y a aucune indication sur le lieu où la relique était gardée.

Les évangiles canoniques mentionnent les linges sépulcraux de Jésus, mais sans user tous des mêmes termes. Les synoptiques disent que Joseph d'Arimathie enveloppa Jésus dans un linceul (*sindon*) peu avant le début du sabbat. Jean décrit la constatation faite par Pierre et le disciple bien aimé au matin du premier jour de la semaine : dans le tombeau, ils voient « *les linges* (othonia) *gisant et le soudarion qui était sur sa tête non pas gisant avec les linges, mais par exception enroulé en un seul lieu* ». Les avis diffèrent sur l'interprétation précise, même parmi les exégètes partisans de l'authenticité du Linceul de Turin. D'après C. Lavergne et A. Feuillet, les linges englobent à la fois le grand linceul et d'autres pièces : bandelettes, etc. Le *soudarion* serait une mentonnière liant la mâchoire inférieure. D'après B. Bonnet-Eymard, le *soudarion* serait le linceul lui-même. *HA* n'a pas traité cette question.

Les textes permettant de suivre la trace du linceul à travers les temps et les lieux expriment parfois la pensée profonde de leurs auteurs. Les images saintes sont légitimes, puisque le Seigneur lui-même nous a donné l'exemple et le modèle en imprimant ses traits sur un linge. Bien que Dieu soit invisible, le Christ, Dieu et homme à la fois, peut être figuré dans son humanité. Les reliques de son passage sur la terre, et de sa Passion en particulier, perpétuent pour nous la réalité de son Incarnation. Elles sont une présence continuée beaucoup plus qu'une représentation pour notre vue (9).

André-Marie DUBARLE, o.p.

(9) En terminant, il peut être utile de signaler rapidement des publications qui insistent plus que je ne l'ai fait sur l'argument iconographique. Je laisse de côté ce qui concerne l'arrivée en France

après le pillage de Constantinople en 1204. W. Bulst, dans la fin d'un article commencé en 1984, apporte de nouveaux points de vue sur l'histoire. L'empereur byzantin Justinien I<sup>er</sup> (527-565) fit reconstruire les murailles d'Edesse, ruinées par une inondation en 525. A divers postes frontières de l'empire, il fit construire de grandes églises ; celles du Sinaï et de Ravenne étaient ornées d'une effigie du Christ qui comportait une ressemblance notable avec le Linceul de Turin. Justinien attribuait probablement une efficacité protectrice à l'image dont le prototype était conservé à Edesse. Cf. « Neues zur Geschichte des Tuches », *Biblische Zeitschrift*, 30 (1986), p. 70-91. — I. Wilson, dans un nouvel ouvrage d'ensemble très richement illustré, reprend l'argument iconographique, qu'il avait développé en 1978. Les changements dans la représentation du Christ sont contemporains des variations dans les récits concernant l'image d'Edesse. Cette dernière a inspiré les artistes : *The Mysterious Shroud*, New York, Doubleday, 1986.

André-Marie Dubarle, né en 1910, Dominicain, ordonné prêtre en 1934. Professeur d'Écriture Sainte au couvent d'études dominicain du Saulchoir (1938-1968). A publié plusieurs ouvrages ou articles d'exégèse biblique, en particulier : *Les sages d'Israël*, Cerf, Paris, 1946 ; *Le péché originel dans l'Écriture*, Cerf, Paris, 1958 ; *Judith, formes et sens des diverses traditions* (2 vol.), Rome, Institut biblique pontifical, 1966 ; *Histoire ancienne du Linceul de Turin jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1986.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Jean-Miguel GARRIGUES

## Saint Maxime le Confesseur

### face à la crise finale de la romanité chrétienne au VII<sup>e</sup> siècle

**AU** moment où saint Maxime naît vers 580, Justinien, au cours d'un règne glorieux, vient pratiquement de reconstruire l'empire de Constantin. L'Italie, l'Afrique du Nord et l'Espagne du Sud sont soumises de nouveau à l'autocratie chrétienne de Constantinople et l'on peut presque croire que la page des invasions barbares est tournée, puisque la Méditerranée est pratiquement redevenue le « *mare nostrum* » romain. Saint Maxime va devenir, jusqu'au martyre, le témoin de la foi dans un empire chrétien qui ne veut pas affronter la profonde fragilité que masque à peine son apparente restauration.

La romanité chrétienne reste menacée, plus que jamais, par la Perse mazdéenne : en 614, la Palestine sera envahie par les Sassanides, Jérusalem conquise, les lieux saints dévastés, la vraie croix emportée avec dérision à Ctésiphon. Saint Maxime est né et a vécu le début de sa vie en Palestine. L'invasion perse l'a obligé à fuir à Constantinople, dans le monastère suburbain de Chrysopolis. Là il va attirer à la vie monastique Anastase, alors secrétaire de la famille impériale, et il va en faire son disciple fidèle qui le suivra jusqu'au martyre. Héraclius, lui, rêve de reconstituer l'œcuménicité de la romanité chrétienne, et il croira avoir réussi en écrasant définitivement les Perses en 628. La croix est ramenée à Jérusalem en un triomphe éphémère et, pour renforcer l'uniformité religieuse de l'empire, Héraclius ordonne le baptême forcé de tous les juifs. Saint Maxime se déclare horrifié par cette mesure qui profane la liberté de l'acte de foi et affaiblit en fait l'empire en lui aliénant définitivement les juifs.

En 628, il vient d'arriver à Carthage, fuyant Constantinople encerclée, en 626, à la fois par les Perses et les Slaves. Il sait que l'empire chrétien est miné de l'intérieur par la division de l'Église qui est déchirée, depuis plus de deux siècles, par des hérésies christologiques. Or une nouvelle menace à la fois religieuse et politique surgit à l'horizon. Dans le vide du pouvoir laissé en Orient par les deux empires romain et perse, épuisés par leur lutte millénaire, va se déployer de manière foudroyante la montée de l'Islam : Antioche est prise en 636, Jérusalem en 638, Alexandrie en 642. Bientôt l'Afrique du Nord est menacée. La romanité chrétienne, instaurée par Constantin, vole en éclats et Héraclius sera son dernier empereur : ses successeurs ne seront que des empereurs byzantins régnant sur un empire géographiquement et culturellement grec.

Dans un dernier sursaut, Héraclius va tenter de refaire l'unité de l'empire romain par un compromis politico-religieux sur le mystère du Christ qui divise les chrétiens depuis les conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451). Ce sera en 633 le *mono-énergisme* et en 638 le *monothélisme*, hérésies d'origine impériale qui veulent rallier à Constantinople les dissidents monophysites d'Orient en ruinant la foi de Chalcédoine sur les deux natures humaine et divine du Christ. L'empereur et le patriarche byzantins affirment ne reconnaître dans le Christ que la seule énergie et volonté divine. Avec son père spirituel, le moine saint Sophrone, saint Maxime va opposer la confession de la foi catholique au Christ, Fils de Dieu, ayant assumé une humanité complète, au compromis politico-religieux établi sur la base d'une hérésie bâtarde qui en fait ne satisfait personne (1). Quand, fin 638 ou début 639, saint Sophrone, devenu patriarche de Jérusalem, s'éteint dans la Ville Sainte tombée au pouvoir du calife Omar, saint Maxime sait que tous les sièges patriarcaux de l'Orient chrétien sont détenus par de serviles exécutants de l'hérésie impériale. Comme saint Sophrone l'avait demandé avant de mourir, saint Maxime se tourne dès lors vers Rome comme vers le roc inébranlable de la foi orthodoxe et le centre apostolique d'une catholicité capable de survivre à la romanité chrétienne (2).

(1) Pour toute la première partie de la vie de saint Maxime, cf. notre article, « La personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur », dans *Revue Thomiste*, LXXIV, 1974, n° 3, p. 181-189.

(2) Pour l'attitude de saint Sophrone de Jérusalem et de saint Maxime le Confesseur à l'égard du siège de Rome, cf. Christoph Schönborn, o.p., « La primauté romaine vue

L'affrontement suprême entre les deux conceptions de l'orthodoxie christologique et de la catholicité ecclésiale a lieu en 645, entre saint Maxime et le patriarche Pyrrhus qu'une intrigue de palais vient de déposer de son siège de Constantinople (3). Lors d'une dispute publique, saint Maxime lui fait admettre son erreur et obtient de lui qu'il aille à Rome, pour anathématiser son hérésie devant le pape et que celui-ci le réintègre dans la communion de l'Église. Pyrrhus s'exécute, accompagné probablement par saint Maxime. Mais ayant quitté Rome pour Ravenne, il est là-bas retourné par le gouverneur impérial.

Saint Maxime va demeurer à Rome et obtenir, avec d'autres moines grecs, la condamnation formelle de l'hérésie monothélite au concile du Latran que réunit en 649 le pape saint Martin I<sup>er</sup>. Les confessions de foi impériales sont anathématisées et la foi orthodoxe, dans les deux volontés divine et humaine du Fils de Dieu fait homme, proclamée dogmatiquement. Aucun patriarche oriental n'assiste à ce concile auquel saint Maxime accorde néanmoins une valeur œcuménique en période de crise, à cause du charisme pétrinien du siège apostolique de Rome. Par contre, nous le savons aujourd'hui, ce sont des moines théologiens orientaux, et saint Maxime à leur tête, qui ont rédigé les actes et la confession de foi conciliaires dont les originaux sont en grec et non en latin.

Profitant en 652 d'une absence de l'empereur Constant, saint Maxime se rend à la ville impériale, avec d'autres moines, pour y faire connaître les décisions du concile du Latran. Depuis longtemps, il savait qu'il irait au devant du martyre. A Constantinople, la cour impériale espère un moment le retourner en sa faveur, mais n'y parvenant pas l'empereur à son retour le met en résidence surveillée. Décidé à briser toute résistance à sa politique religieuse, Constant, en 653, fait enlever de force le pape saint Martin I<sup>er</sup>, l'amène, enchaîné, à Constantinople et le fait juger pour haute trahison à l'empire chrétien. Après lui avoir

d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VII<sup>e</sup> siècle) », dans *Istina*, XXI, 1975, n° 4, p. 476-490, et Jean Miguel Garrigues, « Le sens de la primauté romaine selon saint Maxime le Confesseur », dans *Istina*, XXI, 1976, n° 1, p. 6-24.

(3) Pour la dernière partie de la vie de saint Maxime, cf. notre article « Le martyre de saint Maxime le Confesseur » dans *Revue Thomiste*, LXXVI, 1976, n° 3, p. 410-452, où nous donnons la traduction de tous les récits faits par les témoins oculaires de ses procès et de son martyre.

fait subir de cruels sévices, il l'envoie mourir dans un exil inhumain en Crimée (4).

Aussitôt après le pape, c'est le tour de saint Maxime dont tout le monde sait qu'il est l'inspirateur de la fermeté romaine. Dans son procès, celui-ci s'avère inflexible sur la foi christologique et intraitable sur les prétentions césaro-papistes de l'empereur qui prétend avoir dans l'Eglise une sorte de rôle hiérarchique. Il intervient, en même temps, auprès de l'Eglise romaine pour que le nouveau pape, Eugène 1<sup>er</sup>, ne cède pas devant les menaces impériales. La menace générale des Arabes en Méditerranée oblige Constant à temporiser en gardant saint Maxime en détention provisoire, non loin de Constantinople. Mais, en 657, un nouveau pape, Vitalien 1<sup>er</sup>, obtient le consentement impérial à son accession au siège de Rome, en passant sous silence les condamnations du concile du Latran. Feignant d'interpréter ce silence diplomatique comme un désaveu dogmatique, le patriarche peut alors menacer saint Maxime de se voir anathématiser par ordre du pape. Abandonné à son sort par la diplomatie romaine pour ne pas vouloir renier la foi de l'Eglise romaine, saint Maxime est jugé une dernière fois à Constantinople avec son disciple Anastase. Après l'avoir anathématisé, on le condamne à avoir la langue et la main droite coupées et on l'envoie mourir à l'extrémité orientale de l'empire, sur les pentes du Caucase où il s'éteint à l'âge de quatre-vingt-deux ans le 13 août 662.

Face à la conception politico-religieuse de la romanité chrétienne agonisante, saint Maxime a confessé, en union avec le siège de Rome, que « *l'Eglise catholique est la droite et salvifique confession de foi dans le Dieu de l'univers, qui l'a manifesté en déclarant Pierre bienheureux pour les paroles par lesquelles il l'a confessé bellement* (Matthieu 16, 18) » (P.G. 90, col. 132).

**Jean-Miguel GARRIGUES**

(4) Pour le procès et le martyre du pape saint Martin 1<sup>er</sup>, on trouvera la traduction du récit d'un témoin oculaire dans Hugo Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*.

Jean-Miguel Garrigues, né en 1944 à Istanbul. Religieux depuis 1963, prêtre en 1969. Docteur en théologie en 1972 (Paris). Depuis 1977, a participé à la fondation de fraternités monastiques dans des communautés paroissiales, notamment à Lyon où il réside actuellement. Publications : *Saint Maxime le Confesseur (La charité, avenir divin de l'homme)*, Beauchesne, Paris, 1974 ; *L'Esprit qui dit « Père » et le problème du Filioque*, Téqui, Paris, 1981 ; *Dieu sans idée du mal*, Critérim, Limoges, 1982 ; *L'Eglise, la société libre et le communisme*, Julliard, Paris, 1984 ; *L'unique Israël de Dieu*, Critérim, Limoges, 1987.

**Mgr Claude DAGENS**

## Les crises de l'histoire et la responsabilité de l'Eglise

Sermon pour le 11 novembre 1987  
et les mois qui viennent

### *L'histoire des hommes et le jugement de Dieu*

Je n'oublie pas quel anniversaire nous célébrons aujourd'hui : celui de la fin d'une guerre qui fit des millions de morts et qui devait modifier durablement le visage de l'Europe.

Je n'oublie pas non plus que le 11 novembre est aussi la fête de saint Martin, de Tours et de Ligugé, cet homme venu d'ailleurs et qui allait ouvrir des voies nouvelles à l'évangélisation de notre pays.

Je n'oublie surtout pas l'Évangile que nous venons d'entendre, cet Évangile du jugement dernier, qui est à la fois redoutable et réconfortant. Redoutable parce qu'il nous rappelle que notre histoire aura un terme et qu'elle s'achèvera par un jugement de Dieu. Réconfortant parce que le Dieu du jugement dernier n'est pas un espion, ni un tyran céleste, mais le Christ mort et ressuscité, le Dieu fait homme qui s'identifie au peuple immense des pauvres et des humiliés.

Mais je n'oublie pas davantage que ma parole d'évêque, en écho à cet Évangile, doit se faire entendre aujourd'hui, le 11 novembre 1987, en un temps de crise économique et spirituelle, et aussi à quelques mois d'une nouvelle élection présidentielle, qui peut être — ou ne pas être, par notre faute à tous — une occasion d'affronter cette crise, sinon en parvenant à des réconciliations sans doute impossibles, du moins en renforçant les éléments d'un consensus social qui nous est nécessaire à tous

### **Des valeurs à défendre**

J'évoquerai d'abord les leçons de l'histoire, à partir de cet événement majeur que fut la guerre de 14-18. Même si les témoins directs de cet événement sont de moins en moins nombreux parmi nous, nous aurions tort d'oublier les acquis de l'histoire. Pour affronter l'avenir, un peuple a besoin de faire mémoire de son passé, qu'il soit celui de ses succès ou de ses épreuves.

Première leçon de l'histoire : l'équilibre de la paix en Europe et dans le monde reste toujours fragile. L'assassinat de Sarajevo fut comme un coup de tonnerre dans la société de la « Belle Époque », et nos soldats partirent au front en imaginant que les combats dureraient quelques mois. On sait ce qu'il advint.

Je n'aime pas les prophètes de malheur et, comme historien, j'hésiterai toujours à employer trop vite les catégories de déclin et de décadence. Je veux dire simplement que nous devons rester vigilants pour défendre la paix et que nous ne pouvons pas nous fier seulement aux puissants de ce monde, dont la puissance est parfois apparente.

La force d'une nation repose aussi sur la conscience de chacun de nous. A chacun de nous de se demander quelles sont les valeurs auxquelles il croit, et surtout quelles sont les valeurs pour lesquelles il serait prêt à se sacrifier. C'est cette capacité de choix et même de sacrifices qui peut nous donner la certitude que la grande histoire n'obéit pas à la fatalité, mais qu'elle dépend aussi de chacun de nous, dans la mesure où chacun de nous ne laisse pas s'atrophier sa conscience personnelle.

### **Le prix de la démocratie**

Il est aujourd'hui une valeur que nous aurions tort de croire éternelle, ou à l'abri de toute atteinte. C'est celle de la démocratie, et c'est la seconde leçon de l'histoire. Jamais peut-être les Français n'ont été aussi proches d'un consensus sur les exigences d'une vie démocratique : dialogue, tolérance, respect du pluralisme. Et pourtant, quel décalage entre cet attachement de principe et l'exercice réel, quotidien, de la démocratie. Nous ne pouvons pas consentir à ce climat de soupçon et de dénonciation qui marque aujourd'hui la vie politique.

Nous avons mieux à faire que de nous tendre des pièges et que de nous lancer des « affaires » à la figure. Nous avons à renforcer et à renouveler, pour notre société tout entière, notre projet de vivre ensemble, surtout en des temps difficiles où les pauvretés se multiplient et où un certain nombre de gens, de jeunes notamment, ont peur de l'avenir. Attention à nous si nous laissons se développer des attitudes de désespérance ou de cynisme. Tôt ou tard, des phénomènes de violence risqueraient de dénoncer notre indifférence.

### **L'Église, avocate de l'humanité des hommes**

C'est ici que l'Église, qui vit depuis toujours de la « foi catholique reçue des apôtres » et aussi de la charité de Dieu qui rayonne à travers la Croix du Christ, a un rôle irremplaçable à jouer, un message à faire entendre, une espérance à communiquer.

Face aux défis de notre époque en état d'incertitude, l'Église ne peut pas se taire. Elle ne peut pas obéir à ceux qui lui conseillent de ne pas se mêler de politique et d'économie, en « restant à la sacristie ». Comme le Christ, souvent face à des adversaires qui lui posent des questions piégées, l'Église est appelée à témoigner d'une vérité essentielle, que les pouvoirs de la technique tendent à nous faire oublier : l'homme n'est pas un animal, ni un objet de manipulation. L'homme est à l'image de Dieu, surtout quand il est défiguré par la violence des hommes. Le sacré que l'Église défend et désigne, c'est l'être humain, qui exige d'être respecté comme image de Dieu. Comme le disait jadis le fondateur de la JOC, le cardinal Cardijn : « *Un jeune travailleur vaut plus que tout l'or du monde* ». Et comme le disait l'autre jour le cardinal Lustiger : « *Un mongolien est un être humain. Un nord-africain est un être humain. Un malade atteint du SIDA est un être humain* ».

L'Église, contre vents et marées, mènera ce combat pour l'humanité de l'homme, surtout en ce temps où tant d'hommes et de femmes doutent d'eux-mêmes, de leur liberté, de leur avenir. C'est un combat où chacun peut avoir sa part, selon les paroles du Christ lui-même dans le récit du jugement dernier. Ceux qui auront défendu et promu l'humanité de l'homme, de tout homme atteint par le mal, blessé par la vie, ceux-là seront reconnus par le Christ et reçus dans son Royaume, parce que,

sans le savoir, ils auront rencontré Dieu, en servant les autres de façon désintéressée.

C'est dire qu'en proclamant le message reçu de Dieu, l'Église ne défend pas ses privilèges, puisqu'elle révèle au monde un Dieu infiniment plus grand et plus présent que nous n'oserions l'imaginer. Puisque Dieu lui-même s'identifie à tout homme qui demande à être secouru, visité, relevé.

### ***Un nouveau cadre institutionnel de la laïcité***

C'est dire aussi que, pour mener son combat pour l'humanité de tout homme, l'Église ne revendique pas des pouvoirs. Elle demande simplement à être reconnue pour ce qu'elle est : l'avocate de l'homme, au nom du Dieu vivant qui veut que l'homme vive dans la dignité des enfants de Dieu.

C'est sans doute cela que voulait dire Mgr Vilnet, en ouvrant l'assemblée plénière des évêques de France à Lourdes, le 7 novembre, quand il appelait de ses vœux « *un nouveau cadre institutionnel de la laïcité* ».

Sans doute voulait-il dire que nous ne sommes plus en 1905, qu'il n'est plus du tout nécessaire (s'il le fut jamais) de limiter l'emprise des institutions religieuses sur la vie publique, mais qu'au contraire, on peut et on doit aujourd'hui faire appel à la Tradition chrétienne et à l'Église pour contribuer à la formation d'une conscience commune face aux défis que nous avons à relever.

Et si certains craignaient encore que ce vœu ne recouvre je ne sais quel impérialisme de la morale judéo-chrétienne, je leur rappellerai que la morale judéo-chrétienne est très simple, qu'elle tient en quelques exigences.

Celles du prophète Michée : « Pratiquer la justice, aimer la miséricorde, et marcher humblement avec ton Dieu ».

Ou encore celles du Décalogue : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même ».

Mon expérience d'éducateur m'oblige à dire que ces exigences simples sont une force pour vivre, pour vivre personnellement, et aussi pour contribuer à cette force des consciences

qui est la force la plus précieuse d'une nation qui se veut libre et fraternelle.

Ainsi soit-il.

**Mgr Claude DAGENS**

Claude Dagens, né en 1940. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de l'Université, ancien membre de l'École française de Rome, docteur en théologie et ès-lettres. Prêtre en 1970, professeur au Séminaire interdiocésain de Bordeaux. Doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987, et depuis évêque auxiliaire de Poitiers. Publications : *Culture et expérience chrétiennes*, Etudes augustiniennes, Paris, 1977 ; *Le Maître de l'impossible*, « *Communio* », Fayard, Paris, 1982. Cofondateur et membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

# la foi

La recherche de la raison humaine  
en quête de Dieu  
peut mener à la foi.

Mais à condition d'accepter que  
ce n'est pas l'homme qui va vers Dieu,  
mais Dieu qui vient vers l'homme  
et se révèle comme Amour.

Nous croyons non pas grâce  
à des démonstrations rationnelles  
mais sur la foi du témoignage  
que Jésus rend à son Père  
en tant que Verbe de Dieu.

Et seul l'Esprit Saint  
peut nous faire recevoir ce témoignage  
et le porter jusqu'au martyre.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

XIII, 2 — mars-avril 1988

Couverture : Léonard de Vinci, *Saint Jean-Baptiste*, Louvre.  
(Cliché Musées Nationaux)

Diffusion P.U.F.

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

ISBN 2-907212-13-3

Le numéro : 40 FF



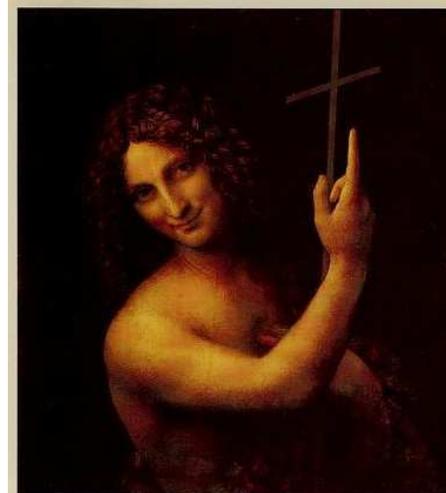
ISSN 0338 781 X

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

# COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO



MICHEL SALES □ YVES DE MONTCHEUIL □ HANS-URS VON  
BALTHASAR □ WALTER KASPER □ PETER HENRICI □ LUIGI  
NEGRI □ MARIE-THÉRÈSE ABGRALL □ MICHEL CANCOUET □  
ANDRÉ-MARIE DUBARLE □ JEAN-MIGUEL GARRIGUES

# la foi

MICHEL SALES □ YVES DE MONTCHEUIL □ HANS-URS VON  
BALTHASAR □ WALTER KASPER □ PETER HENRICI □  
LUIGI NEGRI □ MARIE-THÉRÈSE ABGRALL □ MICHEL  
CANCOUET □ ANDRÉ-MARIE DUBARLE □ JEAN-MIGUEL  
GARRIGUES

# la foi

XIII, 2 — mars-avril 1988