

Comité de rédaction en français

Jean-Robert Armogathe, Guy Bedouelle, o.p.*, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j.*, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini, Georges Cottier, o.p., Claude Dagens, Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière, Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Henri de Lubac, s.j.*, Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Philippe Nemo, Marie-Thérèse Nouvellon, Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

(*) Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift - **Communio** (0 5050 Köln, Moselstrasse 34) - Hans Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner, Hans Maier, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger, Otto B. Roeggele.

AMERICAIN : International Catholic Review **Communio** (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99202) - Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock, Clifford G. Kossel, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, Gerald Van Ackeren, John H. Wright

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavoro teologico - **Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli; via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) - Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NEERLANDAIS : International Katholiek Tijdschrift **Communio** (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) - J. Ambaum, J. de Kok, G. de Schrijver, K. Rogiers, J. Schepens, P. Schmidt, J.-H. Walgrave, V. Walgrave, A. van der Does de Willebois, P. Westerman, G. Wilkens.

SERBO-CROATE : Siesci **Communio** (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14) - Stipe Bagaric, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La **Revue Catholique Internationale : Communio** est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), président : Jean Duchesne (directeur de la publication) ; rédacteur en chef : Jean-Luc Marion ; adjoint : Rémi Brague.

Rédaction, administration, abonnements : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. 527.46.27. CCP « Communio » 18.676.23/F Paris.

Conditions d'abonnement : voir page III de couverture.

Conformément à ses principes, la **Revue catholique internationale : Communio** est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PEGUY, L'Argent, *Pléiade*, p. 1136-1137.

Jean DUCHESNE
page 2

Par Lui et pour Lui, tout a été fait

Problématique

Louis BOUMER

page 11 Simples regards sur le Christ

Gerhard SCHNEIDER

page 21 Les affirmations du Nouveau Testament

Klaus REINHARDT

page 29 Impasses et chemins de la christologie d'aujourd'hui

Werner LOSER

page 44 La préexistence dans la théologie contemporaine

Hans Urs von BALTHASAR

page 56 Trois critères

Intégration

Guy BEDOUELLE

page 61 Images du Christ

Attestation

Christiane FOULLON - Marie-Françoise MADELIN

page 71 Quand des enfants rencontrent Jésus-Christ

Signets

André FROSSARD

page 82 Lettre ouverte aux chrétiens qui ont bien raison de l'être

Hélène ZAMOYSKA

page 90 Une voix d'espérance en U.R.S.S.

Jean MOUTON

page 93 Porte entrouverte sur Jean de Menasce

Josef PIEPER

page 95 B.A. =B.A. (II)

Jean DUCHESNE :

Par Lui et pour Lui, tout a été fait

En Jésus-Christ, Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu.

ON reconnaît les non-chrétiens à ce qu'ils s'intéressent au christianisme (comme à tous les grands courants socio-culturels). Les chrétiens, eux, s'intéressent moins à eux-mêmes qu'au Christ, qu'ils trouvent en effet beaucoup plus intéressant. Et qui ne leur donnerait raison ? C'est le tableau qu'il faut regarder, et non les visiteurs qui s'attroupent devant lui. Le chef-d'oeuvre permet d'expliquer le regard tendu, la joie discrète ; on ne comprendra pas grand-chose, en revanche, si on tourne le dos pour regarder ceux qui regardent : on pourra les trouver vaguement ridicules avec leur air un peu absent, et pas toujours très beaux. Sauf dans les rares cas où l'image est contemplée avec tant d'attention et d'amour qu'elle irradie quelque chose de sa beauté sur celui qui la regarde. Il en est ainsi de l'Eglise chrétienne : on n'y comprend rien tant qu'on la regarde ailleurs que dans ses saints, dans tous ceux, célèbres ou obscurs, qui reflètent en leur vie la bonté, la justice, la beauté qu'ils lisent sur le visage du Christ. C'est ce Christ, d'où l'Eglise tire jusqu'à son nom, qu'ils invitent à contempler.

S'occuper de savoir qui est le Christ est donc bien plus radical que de se demander quel est, sur tel ou tel problème, même religieux, l'avis des chrétiens. Car nous ne savons pas toujours si c'est parce qu'ils sont chrétiens qu'ils se prononcent comme ils le font, ou s'ils ne parlent pas simplement en tant que détenteurs d'une compétence ou d'une fonction particulière dans la société. En revanche, c'est ce qu'ils savent, croient, confessent du Christ qui les fait ce qu'ils sont. On est chrétien parce que l'on confesse que Jésus est le Christ, et uniquement pour cela. Et donc pas d'abord par sa rigueur morale, par son attitude politique, par son appartenance à une culture. Tout cela vient par surcroît. De même, se demander qui est le Christ nous apprendra, par surcroît, ce que t'est qu'être chrétien.

Jésus, ou le Christ ?

- Chacun reconnaît, pour l'accepter ou pour le regretter, que notre monde est, ou a été, marqué par le christianisme. Ceux qui prennent l'Eglise pour une réalité politique ou culturelle savent tenir compte de son influence plus ou moins diffuse. En revanche, il n'est pas sûr que ce soit toujours au Christ que l'on pense alors, comme s'il n'avait servi que de prétexte au développement d'une Eglise que l'histoire expliquerait bien mieux que lui.

Quand on veut y revenir plus directement, on parle volontiers de Jésus. Certains vont jusqu'à distinguer nettement entre Jésus de Nazareth et le Christ, et disent croire au premier, non au second. Le Jésus-tout-court qui reste ainsi est lui-même interprété de fort diverses façons : du révolutionnaire au non-violent, l'éventail est largement ouvert. Un seul point commun entre toutes ces figures : elles sont toutes l'image agrandie de ceux qui les érigent. Chacun se fabrique le Jésus qui lui convient. Le pluralisme est certes légitime en matière de politique ou de culture ; mais il ne l'est plus quand ce sont *des fois* et *des* « Christs » qui s'opposent, sous le couvert d'un même pavillon.

- Que faire alors ? Certainement pas appeler à l'affrontement entre des camps opposés. Mais inviter à la conversion, engager à regarder en soi-même si la foi s'adresse bien au Christ, tel qu'il est. Certainement pas se plaindre de l'intérêt, même maladroit, que suscite la personne de Jésus, pour le réserver à une élite de « purs ». Non pas rendre la foi difficile afin de la garder pour soi. Mais lui garder sa plénitude afin de pouvoir la donner toute entière, et à tous.

Il nous faut donc réaffirmer la foi au Christ, une foi qui n'est la nôtre qu'en étant celle de l'Eglise qui, depuis ses origines, a confessé que le Jésus historique et le Seigneur ressuscité ne faisaient qu'un. Telle fut la fonction des apôtres : attester que c'était bien ce même Jésus qu'ils avaient accompagné qui était ressuscité. La foi de l'Eglise tient, implicitement, mais en entier, dans le nom même de Jésus-Christ : Jésus est le Messie.

Qu'en dit l'Evangile ?

- Distinguer Jésus du Christ, c'est vouloir distinguer Celui que confesse l'Eglise et celui dont parle l'Evangile. L'Eglise en aurait recouvert le message primitif d'une croate dogmatique. Lisons donc les évangiles. Que disent-ils de Jésus ?

Une réponse peut s'imposer quand ces textes sont lus hors de la lumière qu'apporte l'Eglise : trois évangiles en font un homme. Saint Jean le fait successivement l'égal de Dieu (par exemple 10, 30 ; 17, 22) et son inférieur (par exemple 5, 19 ; 12, 49). Bien des gens en restent à cette lecture naïve.

Une lecture plus approfondie montre qu'il n'en est rien, que chaque ligne des évangiles affirme la divinité du Christ. Et celui de Marc autant que les autres. Les passages les plus anodins en apparence recouvrent une affirmation très nette. Contentons-nous de quelques exemples. Les premiers mots de l'évangile de Marc : « Commencement de la bonne nouvelle de Jésus-Christ », sont en fait l'annonce de l'intronisation royale de Jésus (1). Quand Jésus affirme être présent parmi ceux, si peu nombreux qu'ils soient, qui se seront réunis en son nom (*Matthieu* 18, 20), il s'attribue le privilège que les rabbins réservaient à la présence même de Dieu. Le simple fait de dire « Je suis » est, chez Jean (8, 22-58), redire le nom divin. Ce qui est vrai des textes pris à part l'est encore plus de l'image d'ensemble qui s'en dégage. Un texte isolé peut sembler dissonant. Mais l'image du Christ qui émane de l'accord de tout le Nouveau Testament est bien celle de la foi de l'Eglise.

- Mais n'est-ce pas là, justement, ce qui est suspect ? L'Eglise n'aurait-elle pas déformé à son avantage les souvenirs sur le Jésus réel ? C'est après tout en son sein que les évangiles ont été rédigés et sont conservés. Dans le doute, on essaie de remonter des évangiles au Jésus historique. On se détache ainsi encore plus décidément de la foi de l'Eglise dont les évangiles sont les témoins.

L'historien cherche à distinguer dans les textes un « noyau » résistant, à rétablir avec un maximum de certitude une vérité indépendante de la « mythologie » (2) religieuse qui aurait brodé sur elle. Un tel noyau, soulignons-le, n'existe que du point de vue de celui qui met entre parenthèses (pour la nier ou par souci de méthode) la foi en la Résurrection. Non que cette foi ajoute au fait historique ce qui lui serait étranger. C'est au contraire elle seule qui permet de rendre compte de la totalité du fait. De même, pour la foi chrétienne, l'ensemble des textes du Nouveau Testament peut être considéré comme parole du Christ ressuscité à ses apôtres (3). Comme dans un fruit, le noyau, même s'il contient le germe, n'est justement pas le plus important.

En effet, pour l'historien, ce qu'on ne peut pas ne pas admettre, parce que tous les témoins le reconnaissent en commun, c'est que Jésus a existé. On ne peut le nier sans se rendre ridicule. Mais on n'est guère avancé par là, même si ce noyau offre un point de départ, une base non négligeable : l'historien admet un personnage qui a jadis donné sur Dieu un enseignement avec autorité, sans se réclamer d'aucun rabbin dont il aurait été l'élève ; en son nom propre, il a prétendu interpréter les inten-

tions de Dieu. Il s'est permis d'opposer sa parole à celle de Moïse (4). Tous ces traits sont uniques.

Jésus s'est-il dit Dieu ?

- Mais, ce faisant, s'est-il dit Dieu ? C'est la question qui revient toujours, et à laquelle l'historien ne peut répondre s'il veut rester « objectif ». Il faut reconnaître qu'à aucun moment des évangiles on ne trouve la phrase : « Je suis Dieu », dans la bouche de Jésus. Tout au plus, il n'a pas nié certaines formules de ses interlocuteurs (5).

Mais regardons de plus près la question posée. Qu'aurait signifié, pour Jésus, le fait de se dire Dieu ? Quand on nous demande notre métier, nous répondons, par exemple, « je suis médecin ». Notre interlocuteur s'estime satisfait de notre réponse, car il sait ce que c'est qu'un médecin, ou il croit le savoir, même s'il se trompe du tout au tout. En tout cas, le fait que je sois médecin ne lui apprend rien sur la médecine. Appliquons ceci au Christ : son but n'était pas de se faire reconnaître *comme* Dieu en montrant qu'il correspondait bien à l'idée que chacun se fait de Dieu, mais de faire connaître *qui* est Dieu. Dire, sans autre forme de procès : « Je suis Dieu », aurait été au contraire supposer que chacun savait déjà très bien qui Dieu était, et ratifier ainsi l'idée que chacun en possédait.

D'autre part, il lui fallait pourtant supposer que cette idée existait en chacun. Sans quoi, nul n'aurait compris ce que signifiaient les gestes pour lesquels il voulait faire comprendre qui Dieu est. (Pour reprendre notre image, il faut déjà savoir ce que c'est qu'être malade et soigné pour comprendre que celui qui fait certains gestes est médecin). Cette idée de Dieu n'est pas dans le cas de Jésus n'importe laquelle. C'est celle que Dieu a donnée de lui-même dans l'Ancienne Alliance, et qui est incomparable.

Jésus ne pouvait donc montrer qui est Dieu que dans un rapport de tension avec l'Ancienne Alliance. Tension qui libère d'ailleurs ce que celle-ci contenait d'encore implicite, et aboutit ainsi à retrouver avec une Ancienne Alliance approfondie un accord lui aussi plus profond. Jésus devait ainsi commencer par jouer sur terre le rôle du Dieu de l'Ancienne Alliance, qui pardonne les péchés et donne la loi à son peuple. Et c'est bien pour cela qu'il a été condamné à la croix : non pas tant pour s'être explicitement prétendu Dieu que pour avoir agi d'une manière

(1) Cf. Paul Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 29-46.

(2) Ce terme est devenu d'usage courant depuis Bultmann.

(3) Cf. Hans Urs von Balthasar, « Exégèse et dogmatique », dans *Communio* I - 7, septembre 1976, p. 18-25.

(4) Cf. Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, vol. III (Théologie), 2 (Nouvelle Alliance), Paris, Aubier, 1975, p. 101-113.

(5) Cf. Jacques Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier. I Q⁷1. p. 17 ss.

que Dieu seul pouvait se permettre, en pardonnant les péchés et en corrigeant la loi de Moïse : « On vous a dit..., mais moi je vous dis... ».

- C'est là l'affirmation centrale des évangiles. Aucune des paroles qu'ils rapportent, et que l'on peut considérer comme plus ou moins textuellement reproduites, n'est à elle seule le centre de leur message. Remarquons d'ailleurs que ce sont les paroles les mieux attestées (par exemple, le propre terme araméen dont Jésus, seul, osait nommer Dieu : *abba*) qui sont les plus révélatrices. On aurait tort d'ergoter indéfiniment, et en refusant la foi de l'Eglise, sur tel ou tel passage des évangiles. On n'en tirerait rien qu'une confirmation de l'idée qu'on se faisait de Dieu au départ.

Aucun passage de l'Evangile ne contient à lui seul toute la vérité sur Jésus, que les autres diraient moins bien, ou ne diraient pas du tout. Mais tout l'Evangile, pourvu qu'on se laisse éclairer par l'Esprit présent dans l'Eglise qui nous le transmet, ne sert qu'à rendre plus explicite l'attitude unique du Christ, sa manière unique d'agir, qui seule est le centre du message évangélique : Jésus a agi comme Dieu, mieux même : en tant que Dieu. De sa naissance à sa mort et sa glorification, Jésus incarne Dieu.

Le Fils de Dieu fait homme

- Jouer sur terre le rôle de Dieu est faire preuve dans son action d'une liberté souveraine par rapport au monde. Rien dans le monde ne retient Jésus, pas même la Loi qui réfracte selon l'état présent de ce monde la lumière divine. Les miracles sont une manifestation de cette liberté, de cette autorité reçue d'ailleurs que du monde, du Père. La mort, la suprême puissance dans ce monde, celle qui finit toujours par triompher de tout, par asservir toute liberté, ne peut rien contre la liberté de Jésus, capable de donner sa vie et de la recevoir de nouveau (*Jean* 10, 18).

Pourquoi a-t-il cette liberté ? Parce que la liberté est la condition de l'amour : on ne peut accorder ou refuser de donner son amour, accepter ou refuser le don qui en est fait, que dans la liberté. Cette affirmation donne tout son sens à la doctrine traditionnelle de la filiation divine : Jésus n'est pas seulement un homme comme nous, il est le Fils de Dieu fait homme. Cette affirmation signifie que la liberté du Christ n'est pas seulement celle d'un homme, mais aussi celle d'être homme. Seul Dieu peut être absolument libre dans le monde, car seul il peut librement décider d'être dans le monde. Aussi Jésus est-il le Fils préexistant.

- Le Nouveau Testament le dit à sa manière, quand il nous rapporte les paroles de Jésus où celui-ci s'identifie au personnage mystérieux que l'Ancien Testament, en particulier le *Livre de Daniel*, nomme le « Fils de l'homme ». Il est facile de faire un contre-sens sur cette formule et de croire qu'elle ferait de Jésus un simple homme, s'opposant ainsi à « Fils

de Dieu ». C'est le contraire qui est vrai : dans le *Livre de Daniel*, le mot désigne un personnage céleste qui vient « avec les nuées du ciel » (7, 13), de chez Dieu et non de la terre.

Dans le Nouveau Testament, ce terme ne se rencontre que dans les évangiles et, à deux exceptions près sur une soixantaine, dans la seule bouche de Jésus. Il est donc plus que vraisemblable qu'il remonte à Jésus (6). Si Jésus s'est nommé « Fils de l'Homme », il a affirmé par là son origine divine, ou plus exactement, qu'au lieu de venir du monde, il venait d'ailleurs que du monde, de Dieu. Mais il a affirmé également, pour ainsi dire, sa manière d'être Dieu : non pour étaler sa puissance, mais pour montrer la liberté de son don : « Le Fils de l'Homme va être livré aux mains des hommes » (*Matthieu* 17, 22 et par.) ; « il est venu non pour être servi, mais pour servir » (*Matthieu* 20, 28 et parallèles). C'est parce qu'il n'est pas du monde, qu'il vient d'ailleurs (7), qu'il peut être dans le monde avec une liberté absolue. Rien dans le monde ne le contraint, parce que rien au monde ne le contraint à être dans le monde.

C'est pourquoi le don que le Fils fait au monde de sa présence est absolument libre, et n'est déterminé que par ce don lui-même. Ce don est par suite total, et c'est pourquoi il est unique. Une seule incarnation suffit, dans le christianisme, parce qu'elle est totale. Réciproquement, là où plusieurs interventions divines sont nécessaires, elles sont toujours plus ou moins déterminées par un mécanisme intérieur au monde, par exemple quand l'ordre intérieur à celui-ci est menacé (8).

La préexistence du Christ

- On voit alors pourquoi la préexistence du Christ, que confesse l'Eglise, ne vaut pas seulement par rapport à l'Incarnation, mais aussi par rapport à la Création : celui qui ne porta pas toujours le nom de Jésus fut toujours le Fils de Dieu, avant que le monde ne fût (*Colossiens* 1,- 15-20 ; *Jean* 17, 24 et prologue) (9). C'est bien ce qu'enseigne aussi la doctrine de la Trinité. Un père n'est père que parce qu'il a des enfants. Pour que Dieu soit vraiment le Père, il faut que de toute éternité il ait un Fils.

Si le Christ n'a pas toujours été le Fils, le Père dont nous sommes les enfants n'est père que par image. Nous ne sommes ses enfants que par manière de parler. Dire « tous les hommes sont frères », et les traiter comme tels, est une pensée belle, voire pieuse et qui aide à vivre, seule-

(6) Cf. Louis Bouyer, *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1974, p. 204 ss.

(7) C. M.-J. Le Guillou, *L'Innocent*, Celui qui vient d'ailleurs, Paris, Cerf, 1971.

(8) Qu'on songe au mythe du *Politique* de Platon, où le dieu reprend la barre du monde sur le point de sombrer, ou à la *Bhagavad-Gita*, selon laquelle Krishnah s'incarne pour rétablir le droit périodiquement menacé (IV, 7). C'est peut-être là ce qui distingue l'incarnation chrétienne de l'avatar hindou.

(9) Cf., dans ce numéro, l'article de Gerhard Schneider.

ment, voilà, ce n'est pas vrai... Le salut est alors aplati en un vague espoir que tout finira par s'arranger. Les chrétiens, eux, confessent que le Fils s'est fait homme « pour notre salut ».

Pour que ce salut ait toutes ses dimensions, il faut que l'Incarnation elle aussi les ait toutes. Il faut que ce soit bien une personne divine qui soit morte sur la Croix et qui soit ressuscitée. Parce que seule une personne divine peut le faire avec une liberté vraiment totale. Seule la préexistence donne toute sa réalité à la Croix. Et ce que les théologiens appellent la *kénose* (le Fils de Dieu se « vidant » littéralement de sa gloire, s'humiliant jusqu'à la mort, cf. *Philippiens 2*, 6-11), n'a de sens que si l'on confesse la préexistence. Il faut que l'abaissement soit consenti par une volonté absolument libre pour qu'il soit le plus haut témoignage de l'amour.

Si Jésus n'était qu'un homme, comme nous, sa mort serait un drame absurde. Comme celle de tout homme, d'ailleurs. Ce qui n'aurait rien de grave, si du même coup Dieu ne se trouvait rejeté dans l'inaccessible élévation de son ciel, n'ayant alors, dans le meilleur des cas, pour se disculper du mal, que l'excuse de ne pas exister.

- Affirmer la préexistence du Christ, sa liberté d'être homme, c'est affirmer que Dieu s'est librement engagé, qu'il a choisi de partager le sort de l'homme. Pour Dieu, s'engager, c'est se donner. Car il n'a rien d'autre à offrir que lui-même. Il n'a rien, il *est*. Il est donc le Pauvre absolu. Il n'est pas distributeur de puissance et de richesse pour ceux qui lui rendent un culte. Le recevoir, accepter le don du Pauvre par excellence, ce ne peut être pour l'homme que se faire pauvre comme Dieu ; ce ne peut être que devenir Dieu.

Le salut qu'apporte le Christ, c'est la divinisation. On a par là la réponse à la question, parfois naïve, parfois narquoise, qui demande ce que le Christ faisait avant d'être homme. Cette question suppose que, une fois homme, il ne faisait plus la même chose. Or, il s'est incarné précisément pour pouvoir faire la même chose qu'avant, pour faire comme homme ce qu'il fait comme Fils éternel : rendre grâce au Père. Il a fait de sa vie humaine une action de grâce (en grec : une eucharistie), et il nous sauve en nous entraînant à faire de même à sa suite. Ne demandons donc pas non plus, alors, si le Christ est « sorti » de la Trinité en s'incarnant. Il y a au contraire fait entrer l'humanité.

L'enjeu

- Mais, parler de devenir Dieu, n'est-ce pas un peu violent ? Quoi de commun entre Dieu et l'homme ? Comment cela serait-il possible ? — Et que savons-nous de Dieu pour pouvoir ainsi parler ? La vie du Christ nous montre que Dieu, c'est justement la liberté souveraine de l'amour absolu, capable d'aller jusqu'au bout, jusqu'à la mort sur la

Croix, pour aller chercher celui qui se détourne de Lui. Devant cette liberté, c'est notre liberté qui est sollicitée, non notre savoir, lequel ne fait que justifier après coup le *oui* ou le *non* du cœur.

Si l'on veut faire un diagnostic exact, il faut en effet bien comprendre ici que l'exégèse n'est jamais un obstacle premier. Parce qu'elle n'apparaît comme décisive qu'en un second temps. La foi de l'Eglise ne peut risquer d'être détruite par elle, car elle ne s'attaque qu'à des textes, et la foi de l'Eglise n'est pas fondée sur des textes. On ne cherche la vérité sur le Christ dans l'exégèse qu'une fois qu'on a oublié que seule la tradition de l'Eglise, dans les sacrements en particulier, nous présente le visage du Christ. Il faut déjà connaître ce visage pour le reconnaître dans les textes. Sans quoi, on ressemblera à ces carrelers dont parle sarcastiquement saint Irénée et qui, faute de connaître le visage d'un roi, ne peuvent en reconstituer les traits de leurs tessons multicolores. Encore faut-il préférer au jeu avec les éclats brillants le spectacle du visage de Dieu. Et même si nous ne pouvons pas supprimer le désir qu'a notre cœur de voir Dieu, nous ne lui disons pas toujours *oui*.

On voit maintenant pourquoi l'Eglise tient si fort, si essentiellement à la divinité de Jésus-Christ qu'elle disparaîtrait si elle venait à la nier. Ce n'est pas parce qu'être homme seulement, ce ne serait pas assez reluisant pour le fondateur du christianisme (10). C'est parce que ce n'est pas assez *pour nous* que de n'être que des hommes. Et savons-nous bien d'ailleurs ce que c'est que d'être homme ? Seule l'Eglise a de l'homme une idée assez haute. Seule elle a pour lui une ambition assez vaste : suivre le chemin du Christ crucifié jusqu'à vivre de façon divine. Et seule elle lui propose de s'assimiler par les sacrements à son corps mort et ressuscité.

- Refuser la divinité du Christ, c'est avouer qu'on se désintéresse de la divinisation. Désintéret qu'il faut nommer, très précisément, démoniaque, à condition bien sûr de voir derrière ce mot plus que des ricanements fourchus à la Gounod. Un court traité d'une science oubliée, la démonologie (11), serait ici opportun, puisque le Christ nous a, suivant la foi la plus ancienne de l'Eglise, délivrés du démon.

Le démon n'est pas quelqu'un qui aurait pour nous de grandes ambitions. Il n'est pas un Prométhée prometteur et promoteur de spectaculaires escalades du ciel. Tout au contraire, il cherche à persuader l'homme qu'après tout il lui faut se contenter du peu qu'il est : même s'il lui faut aménager sa condition, c'est pour pouvoir s'y installer. Et même quand le démon nous propose de devenir des dieux, il commence

(10) *Le Fondateur du Christianisme* est justement le titre du livre de C.H. Dodd, Paris, Seuil, 1973.

(11) Signalons cependant la *Tactique du diable*, de C.S. Lewis, Paris, coll. « Foi vivante », 1976.

par ramener le modèle à égaliser aux dimensions, en fait risibles, d'un tyranneau cosmique. L'homme serait de toute façon trop vil pour que Dieu s'intéresse à lui. Le péché que le démon nous propose est d'abord le péché de tristesse et de découragement : le manque d'ambition. Parallèlement, le démon n'a nullement pour but de détrôner Dieu. Il voudrait au contraire le maintenir dans une hauteur inaccessible, d'où il ne pourrait se pencher sur l'homme.

C'est bien pourtant ce que Dieu a fait, s'abaissant plus bas même que l'homme, « ver et non pas homme » (*Psaume 22, 7*). Il a ainsi brisé le rapport habituel du Haut et du Bas : le Très-Haut, le Tout-Puissant, montre sa hauteur et déploie sa puissance non en nous écrasant, mais en allant jusqu'au plus profond, révélant du même coup la grandeur de son amour et l'abîme de la liberté capable de le refuser jusqu'au bout.

La foi chrétienne nous présente ainsi un tableau d'un relief autrement plus saisissant que le plat désespoir qui prétend parfois au nom d'humanisme. Seule la foi au Christ, Dieu fait homme, donne à l'homme sa dignité de passer infiniment l'homme.

Jean DUCHESNE

Jean Duchesne, né en 1944. E.N.S. Saint-Cloud, 1966 ; agrégation d'anglais, 1970. Enseigne dans un lycée à Paris. Publications : *Jésus-révolution, made in U.S.A.*, Paris, Cerf, 1972 ; articles dans *Etudes, Concilium, Axes, Résurrection*. Président de l'Association « Communio ». Marié, trois enfants.

Louis BOUYER :

Simple regards sur le Christ

Un théologien répond aux questions d'un laïc.

— **Je voudrais que vous expliquiez les paroles que nous disons dans le Credo : « Je crois en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles ». Qu'est-ce que cela veut dire ?**

C'est quelque chose qui est certainement très primitif dans la conviction des chrétiens à partir de la Résurrection et de l'Illumination de son sens que l'Esprit leur a donnée à la Pentecôte : le sentiment que Jésus ne pouvait pas s'expliquer simplement par sa vie humaine limitée, par sa naissance comme celle de tous les autres hommes, mais qu'il y avait en Lui la présence de Quelqu'un qui domine les siècles, de Quelqu'un qui est si parfaitement un avec Dieu qu'il a existé en Lui de toute éternité. Ce Quelqu'un est son Fils. Et il ne l'est pas devenu par une adoption comme nous, mais il l'est depuis toujours — depuis, si l'on peut dire, que Dieu lui-même existe. Dieu n'a pas pu être sans celui qui s'est manifesté comme Jésus de Nazareth dans l'histoire, mais déborde cette histoire. Voyez-vous, c'est ça, le sens de cette conviction de la divinité et donc de l'éternité de Jésus, cet homme comme nous, qui a vécu dans les mêmes conditions que nous avec toutes sortes de faiblesses, mais sans péché. Il était vraiment le rayonnement d'une Présence qui dépasse, qui déborde notre monde et qui vraiment rejoint l'éternité de Dieu.

— **Comment peut-on distinguer les deux problèmes : divinité du Christ et préexistence du Christ ?**

En fait, les deux ne sont qu'un seul et même problème. Si le Christ préexiste, il ne préexiste pas simplement parce qu'il aurait déjà vécu auparavant, mais parce qu'il est Dieu. La divinité du Christ suppose son éternité et non seulement sa préexistence. Il est avec le Père, et il n'y a pas eu de Père sans Fils. Donc comme Dieu est essentiellement Père, Il a éternellement le Fils.

— **Ne pourrait-on pas dire que la relation Père-Fils est une structure parentale culturellement déterminée, qu'elle correspond à la hiérarchie de la société juive de l'époque ? Cette relation Père-Fils (et par là, la relation trinitaire) a-t-elle une portée universelle ?**

Il y a, d'une part, dans cette relation Père-Fils un élément humain fondamental qui se trouve partout. Et, d'autre part, ce qui est particulier à Israël, c'est d'avoir découvert, par la présence même du Dieu rencontré, un approfondissement de la relation père-fils au plan humain. Comme le disait saint Athanase, ce n'est plus du tout notre expérience de la paternité qui définit vraiment la paternité divine ; mais au contraire, la vision d'une paternité qui dépasse tout ce que nous pouvons simplement esquisser vient colorier, purifier et élever à elle la paternité humaine. C'est une espèce de transfiguration de l'expérience humaine de la paternité, qui lui a donné des prolongements et des transpositions qui la purifient et qui l'élargissent immensément. Il y a là un double processus de transformation de la paternité humaine en quelque chose de nouveau qui dépasse absolument toute vision simplement humaine de la paternité, et qui ensuite réagit sur la paternité humaine pour la transformer.

— **N'est-ce donc pas grâce à la filiation divine que nous pouvons dépasser des notions de cultures déterminées par le temps et l'espace ?**

Nous trouvons en effet ici quelque chose qui nous fait à la fois récapituler toute l'histoire et la conduire vers le point d'achèvement où nous sortons de l'histoire pour entrer dans l'éternité. D'où l'aberration de christologies qui veulent réduire le Christ à une mesure humaine, qui proviennent d'une analyse de l'histoire, qui veulent simplement replacer le Christ dans une histoire où se déroule un temps cyclique qui revient perpétuellement de lui-même. Alors qu'ici, nous avons le dépassement, l'ouverture définitive : ce qui est accompli une fois pour toutes ne l'est pas seulement dans le passé, mais se saisit de nous maintenant pour nous amener vers quelque chose qui n'est plus sujet à dédit, et est au contraire une ouverture à l'éternité.

— **Dans la relation du Père et du Fils, au moment de sa mort, Jésus crie à son Père : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Il semble qu'il y ait eu un véritable abandon et donc à ce moment-là Jésus est seul ?**

Il faut bien voir qu'il s'agit ici du *Psaume 22*, dont le Christ fait sa dernière prière. Ce psaume exprime toute la profondeur de la détresse humaine au début, mais pour remonter à la certitude qu'au fond même de cette détresse, l'homme trouve Dieu. Dieu ne l'abandonne pas, et se manifeste comme étant avec lui dans la détresse, et comme plus fort que la détresse. Si vous lisez tout ce psaume, vous verrez qu'à la fin, il y a l'une des plus belles entrevues dans l'Ancien Testament de cette résurgence de Dieu qui se manifeste par excellence au moment où il peut paraître à l'homme qu'il est abandonné, si l'homme lui garde sa

confiance jusque-là, même dans l'obscurité. Alors la victoire est attendue, et non seulement compense, mais réalise au-delà de tout ce qu'on pouvait imaginer, comme dira saint Paul.

— **Mais n'est-ce pas apparemment par la relation humaine que l'on arrive à expliquer la relation de Jésus à son Père ?**

C'est très vrai. Ce qu'il y a d'élément de vérité dans la volonté de réduire le Christ à son humanité, c'est qu'à travers son humanité, à travers la pureté, la profondeur exceptionnelle de son humanité, les hommes ont saisi qu'il y avait en lui une « épiphanie » — c'est-à-dire une manifestation, une présence, et non seulement une présence, mais une révélation de Dieu même. Alors, il n'y a pas lieu d'opposer, comme le font certains modernes, une christologie partant « d'en-bas », partant de l'homme, et une christologie partant « d'en-haut », partant de Dieu, de Dieu se faisant homme. L'approfondissement même de l'expérience de la vie humaine avec Jésus par ceux qui l'ont connu, qui se sont ouverts à cette expérience dans un esprit de foi, qui se sont laissés saisir, leur a montré que ce n'était pas en partant de l'homme qu'on pouvait comprendre Jésus, mais en voyant en Lui une irruption dans notre monde de la Présence de Dieu. Ainsi, la christologie qui part « d'en-bas », de l'expérience simplement humaine de Jésus, amène à la christologie qui part « d'en-haut » et reconnaît en Jésus Dieu venant à nous, Dieu se manifestant à nous, Dieu se donnant à nous et nous établissant dans une relation que l'homme n'avait pas connue jusque-là avec Lui.

— **Et dans le mystère de la Rédemption, pourquoi Dieu a-t-il eu besoin d'envoyer son Fils, est-ce qu'il ne pouvait pas sauver lui-même, tout seul ?**

Dieu voulait nous amener à participer à la vie de son Fils, à être nous-mêmes des fils par adoption, mais une adoption qui ne soit pas seulement juridique, qui ne soit pas une fiction, qui soit une réalité toute pénétrée de cette vie au-delà de toutes les possibilités humaines qu'est la vie du propre Fils de Dieu, au sein du Père. Le péché nous avait fait perdre la possibilité d'accéder à cela, la possibilité de ne pas être seulement des oeuvres de Dieu, des images de Dieu, mais vraiment des enfants de Dieu ; le Fils qui, lui, ne peut pas faillir, ne peut pas pécher, a pris sur lui de s'unir à nous dans notre misère, pour nous unir à lui dans toute sa gloire et toute sa proximité du Père. Le sens de la Rédemption par le Fils, c'est de recréer en nous ce à quoi nous étions destinés et que nous avions perdu par le péché, c'est-à-dire cette association intime à la vie de Dieu, en sorte qu'Il ne soit pas seulement notre Créateur, celui qui nous a faits, mais le Père, celui avec qui nous avons une seule vie.

— **Et qu'est-ce que cela aurait changé si Jésus n'avait été qu'un homme ?**

C'est qu'un homme n'aurait pu nous donner que ce qu'un homme a. Il aurait pu nous donner l'exemple d'une vie particulièrement pure,

honnête, etc. Mais ce que Dieu voulait nous donner, c'était bien plus que cela ! C'était une vie en union filiale avec Lui, une filiation qui ne soit pas simplement, comme dit saint Jean, un mot, mais la réalité. Or cette filiation, c'est celle d'un Fils qui a la vie du Père, qui comprend le Père, qui est un avec Lui. Elle n'existait que dans son Fils éternel ; et donc son Fils éternel devait lui-même se charger de notre humanité dans toute son obscurité, dans toute sa faiblesse, pour la pénétrer, la transfigurer par la présence en elle de cette vie du Fils — qui se manifeste avant tout dans cette générosité même de l'amour par lequel, justement, le Fils a consenti à souffrir avec ceux qui n'avaient pas compris, à mourir pour ceux qui n'avaient pas apprécié l'appel qui leur était fait de devenir les fils de Dieu.

— **Et la Vierge Marie, avait-elle compris tout cela ?**

La Vierge est précisément, dans toute l'histoire de l'humanité déchue qui n'a pas eu foi en la Parole de Dieu, qui a voulu ne s'attacher qu'aux biens qui se voient, qui se touchent, la première en qui la foi en la Parole devint si complète et si transparente qu'elle fut prête à accueillir en elle le Fils de Dieu, et qu'elle est vraiment celle en qui se fait l'ouverture libre — car Dieu ne pouvait pas nous contraindre, Il ne pouvait nous sauver qu'avec nous — l'ouverture libre de l'humanité à cette présence, à cette association si intime de Dieu à la vie de l'homme. On peut reprendre à cet égard ce qu'a dit un théologien byzantin du XIV^e siècle, Grégoire Palamas : comme il y a toute une hérédité du péché des enfants d'Adam, qui fait qu'ils s'enfoncent de plus en plus dans l'oubli de Dieu, il y a aussi une hérédité de ceux en qui une première étincelle de la foi est apparue, à partir d'Abraham, et en qui cette foi grandit progressivement, s'illustrant de l'exemple conservé et imité des ancêtres fidèles. Cette hérédité arrive à sa plénitude de conscience et de maturité dans la Vierge. A ce moment, il y a vraiment ouverture du cœur, livraison à ce que Dieu veut faire de nous, qui fait que la Vierge peut être vraiment le réceptacle de cette présence du Dieu fait homme.

— **Mais est-ce que Jésus se serait incarné de toute manière ?**

Il s'agit là d'une de ces questions auxquelles on ne peut pas répondre, parce que la Bible, la Parole de Dieu en général, ne nous est pas donnée pour satisfaire notre curiosité, mais pour nous conduire au salut dans les conditions où nous sommes. Nous voyons ce que Dieu a fait en fonction de la situation réelle. On peut certes imaginer tout ce qu'on veut. C'est alors un pur amusement de l'esprit. Ce que l'on peut dire, c'est que de toute façon, Dieu voulait nous associer à son Fils, nous faire un avec Lui, mais est-ce qu'il aurait fallu pour cela que le Fils se fit homme, si l'homme avait été fidèle dès le début ? La Parole de Dieu ne nous dit rien dans ce sens-là.

Mais la Parole de Dieu montre que lorsque nous, qui étions destinés

nous en sommes devenus incapables. C'est le Fils lui-même qui est venu à nous pour nous ramener à ce qu'il ne cessait pas d'être. C'est toujours dans cette perspective de salut d'une humanité pécheresse qu'apparaît l'Incarnation. Il n'y a pas dans la Bible, dans toute la Parole de Dieu, une seule page, une seule phrase qui envisage les choses autrement que dans la situation réelle de l'homme... Le reste, c'est de l'imagination et justement, c'est l'erreur qui a souvent été celle des théologiens que de croire qu'on pouvait se servir de la Parole de Dieu pour répondre à n'importe quelle question. La Parole de Dieu est faite pour répondre aux questions réelles, aux questions vitales. Et quand on lui pose de fausses questions, elle ne répond pas.

— **Quand on parle du Verbe, qu'est-ce qu'on entend exactement ?**

A travers tout l'Ancien Testament, nous avons cette espèce de rencontre prophétique qui suppose un contact direct de Dieu à nous. Il prend l'initiative : c'est cela qu'on appelle la Parole de Dieu. Et cette vision de la Parole adressée à Israël est particulière ; c'est la promesse qui, pour nous chrétiens, a préparé la révélation chrétienne.

On y apprend que Dieu ne parle pas d'une façon sporadique de ci, de là, mais que progressivement, là où il a été accueilli, il a développé une intimité mutuelle, une éducation de l'homme, pour se rapprocher de lui comme Il se rapprochait de nous. Ainsi est apparue toute cette vision de Dieu qui s'adressait à nous. Et le Christ apparaît alors comme étant la perfection même de cette communication.

Dieu nous parle non seulement dans ce que le Christ a dit, non seulement dans ce qu'il a fait, mais tout simplement dans ce qu'il est. Toute sa personne est vraiment une transparence de l'humanité à la présence immédiate de Dieu, à la livraison de Dieu à nous, à la communication de Dieu à nous. C'est pourquoi, justement parce qu'Il est le Fils en qui le Père se retrouve tout entier, Il est aussi la Parole dans laquelle Dieu non seulement se fait connaître, mais se communique, se livre.

— **Un Dieu trinitaire est-il concevable sans l'Incarnation du Fils éternel ?**

C'est une grande question, qui s'est posée aux Anciens et qui a été vraiment éclaircie au Concile de Nicée, le premier grand concile chrétien. De toute éternité, indépendamment de la création, indépendamment du salut, Dieu a **un** Fils. Et entre Lui et son Fils, il y a un échange d'amour qui se concrétise, se personnalise dans l'Esprit. Cette multiplicité qu'il y a, à l'intérieur même de cette unité parfaite de la vie de Dieu, est, si l'on peut dire, comme la racine de la possibilité pour Dieu de se communiquer, d'appeler d'autres êtres à l'existence et de les appeler aussi à entrer en communication avec cette vie qui est la sienne, sa vie éternelle. Comme le dit saint Athanase, le premier théologien qui ait très bien formulé cela, la Trinité existerait, même s'il n'y avait jamais eu de création. Mais d'un autre côté, c'est parce qu'il y a en Dieu cette multi-

plicité dans l'unité qu'on peut concevoir que Dieu puisse être Créateur, puisse aussi ne pas se contenter d'avoir fait des créatures qui soient ses oeuvres, et puisse les associer à sa vie.

— **Au niveau de l'expérience religieuse de chacun de nous dans la prière, quand je prie, quelle importance y a-t-il à ce que je prie plus le Père, le Fils ou l'Esprit-Saint ou les trois ? Ou si je l'appelle Dieu, en fait, qu'est-ce que cela veut dire ?**

Ce qui est essentiel, c'est de voir que la révélation de la Trinité est une révélation de la vie divine où nous devons être associés. Nous sommes associés à la vie divine en étant unis au Christ, conformés à Lui. Et c'est en étant conformés au Christ que nous sommes remplis de l'Esprit Saint. Inversement, c'est le don de l'Esprit qui fait que notre union au Christ n'est pas simplement une adhésion extérieure, mais une adhésion qui nous fait comme entrer dans son Coeur, une adhésion qui nous fait entrer à l'intérieur de Lui-même, et ainsi être entraînés par Lui vers le Père.

Toute la vie du Christ est réponse dans l'action de grâces au don de soi-même que lui fait le Père. Cette réponse même ne fait qu'un avec le don, parce qu'il y a l'Esprit qui est le lien vivant entre le Père et le Fils. Et notre expérience chrétienne, c'est justement l'expérience de cette assimilation à la vie de la Trinité, qui suppose que nous vivions par l'Esprit Saint dans le Christ en référence au Père, dans cette référence de reconnaissance au sens le plus riche, le plus beau du mot, du don qui nous est fait et qui se manifeste dans le don réciproque. Donc la vie chrétienne, la prière chrétienne, même si elle ne l'explicite pas toujours d'une façon consciente, formelle, est essentiellement trinitaire : union au Christ par l'Esprit qui nous renvoie au Père, dans cette remontée vers le Père de l'Amour que lui rend le Fils, qui ne fait qu'un avec l'Amour que le Père lui donne et qui-est justement l'Esprit.

La Trinité, ce n'est pas une abstraction, c'est la vision, si l'on peut dire, de la façon organique dont la vie même de Dieu se déploie et de la façon par conséquent dont cette vie peut devenir la nôtre.

— **Sur un autre plan, quand le Christ dit : « Qui me voit, voit le Père... » ?**

C'est justement là que l'on voit la divinité du Christ, que l'on voit cette filiation éternelle qui appartient à la vie même de Dieu. Il est le Fils parce qu'il est celui qui est l'expression même du Père, le Fils dans lequel il y a tout ce qu'il y avait dans le Père, et qui est par conséquent, en même temps que le Fils, la Parole où Dieu nous révèle non seulement son dessein pour nous, ce qu'il veut faire de nous, mais son être, ce qu'il est. Les deux aspects sont toujours inséparables dans la Bible. Il veut faire de nous des êtres semblables à Lui. Non seulement semblables à Lui,

mais associés à sa vie. Et donc la même parole qu'il exprime est la Parole qui mettra en nous cette vie qui est en Lui. Cette parole ne peut être que la Parole vivante qui est son Fils, son Fils dans la perfection de la filiation.

— **Peut-on dire que Jésus est réellement un homme comme nous ?**

L'homme étant fait à l'image de Dieu, il y a en lui une espèce de capacité de recevoir Dieu, d'être conformé à Dieu, d'être uni à la vie de Dieu. Et cette capacité est réalisée au maximum en Jésus, par l'identification volontaire de Dieu avec l'homme. Ainsi, on a « Dieu-fait-homme », qui est non pas Dieu changeant, mais Dieu se saisissant de l'homme, le pénétrant de lui-même d'une façon parfaite et faisant de son image le lieu de sa présence, le sanctuaire même de la communication de sa vie.

— **Jésus est-il vraiment le Fils de Dieu ? Que veut-il dire quand il dit : « Je suis le Fils de l'Homme » ?**

Le « Fils de l'homme » est une expression qui, pour les Juifs, avait un sens très particulier, inspiré par le chapitre 7 du *Livre de Daniel*, où il est question de voir à la fin des temps venir un être qui apparaît comme humain, et qui est Fils d'homme dans ce sens-là. « Fils d'homme », ça veut dire, dans la formule de la langue hébraïque ou araméenne, un homme né de l'humanité, appartenant à l'humanité. Il apparaît donc un homme, mais un homme qui vient d'en-haut, qui vient d'auprès de Dieu sur les nuées du ciel. Nous avons là la première amorce dans l'Ancien Testament de cette idée (qui ne prendra vraiment possession des esprits qu'avec l'expérience de la vie avec Jésus) d'un homme qui n'est pas un homme comme les autres, qui précisément est un homme qui vient de Dieu, en qui Dieu se manifeste, en qui Dieu est présent, mais qui est vraiment un avec Dieu et qui à cause de cela ouvre son humanité, si on peut dire, d'une façon parfaite au rayonnement de la gloire de la présence divine. Comme l'a très bien montré un grand exégète allemand contemporain, Martin Hengel, le « Fils de l'homme » des Apocalypses de Daniel est un homme parfait (un homme « céleste », selon l'expression de saint Paul au chapitre 15 de la *Première épître aux Corinthiens*), comme Jésus est modèle d'une humanité nouvelle, un homme en qui Dieu est présent, un homme saisi par Dieu, un homme qui est « Dieu-fait-homme » ; et ceci sans détriment pour la réalité de son humanité, puisque l'humanité a été à l'origine faite à l'image de Dieu, une image gâchée par le péché et qui maintenant se trouve non seulement restaurée, mais comme remplie d'une communication de la vie humaine de son modèle divin par l'Incarnation.

— **Quand on dit que le Christ est à la fois homme et Dieu, est-ce qu'on peut dire qu'à certains moments, il est plus homme que Dieu ou plus Dieu qu'homme ?**

Voyez-vous, il y a quelque chose qui est très remarquable. C'est que saint Jean, celui qui a le plus insisté sur la véritable humanité de Jésus,

qui nous donne toutes sortes de détails concrets et intimes sur Jésus fatigué du voyage s'asseyant au bord du puits de Jacob, ou sur Jésus qui pleure au tombeau de Lazare, est en même temps celui qui nous montre le mieux et le plus directement la divinité du Christ. Et il nous le montre par la pureté et par la plénitude inégalables et insurpassables de son humanité. Il y a en Jésus une humanité tellement riche et tellement profonde qu'on trouve en elle non seulement l'image non défigurée de Dieu comme l'humanité aurait de la donner, mais une image où vraiment vit et où est présent le modèle. C'est donc à travers même la façon qu'a Jésus d'être humain qu'apparaissent en lui les traits divins : une façon d'être humain qu'aucun homme n'avait jamais rêvée et qu'aucun homme ne pourrait jamais réaliser, mais où il n'y a rien qui défigure, qui déforme l'homme, mais où la profondeur des racines de l'homme se révèle, et où d'autre part, tout est envahi par le courant de la vie divine qui se communique.

— **Est-ce qu'on n'a pas intérêt à s'en tenir à cette humanité du Christ, plus proche de nous et plus aisément saisissable ?**

Ceci est certainement une tentation de bien de nos contemporains, qui voudraient garder le Christ sans garder la foi en Dieu se révélant en Lui, et faire du Christ simplement l'homme parfait, l'homme modèle. Mais ce qui a saisi les disciples, et aussi bien ceux qui n'ont pas voulu être disciples mais avaient rencontré le Christ, c'est de voir qu'on ne pouvait pas le faire entrer dans des cadres limités à notre humanité. Il est un homme certainement, mais un homme en qui il y a quelque chose qui dépasse (et dépasse à l'infini) tout ce qu'aucun homme a jamais réalisé et pouvait espérer réaliser. Voyez tous les émissaires envoyés par les Pharisiens et les membres du sanhédrin pour arrêter Jésus. Lorsqu'ils reviennent, on leur dit : « Pourquoi ne l'avez-vous pas arrêté ? ». Et ils répondent eux-mêmes : « Jamais aucun homme n'a parlé comme cet homme » — non seulement n'a parlé, mais n'a agi, mais n'a paru. Les gens qui rencontraient Jésus, même quand ils se rebellaient contre Lui, sentaient en Lui la présence de quelque chose d'unique ; on ne peut pas s'arrêter à l'humanité en Jésus. Il représente l'humanité certainement, mais pas l'humanité telle qu'elle est, avec son péché et aussi avec ses limitations de créature. Jésus représente une humanité maintenant toute envahie par Dieu, toute pénétrée de Dieu et sur laquelle s'est mise l'empreinte même du visage divin. Vouloir ne voir dans Jésus que l'homme, même l'homme parfait, c'est ne pas voir d'abord que l'homme ne peut retrouver la perfection que par cette communication de Dieu après le péché qui l'a défiguré, et qu'en Jésus, il n'y a pas simplement un homme sans péché, mais un homme qui remet l'humanité dans une communication de vie avec Dieu, de telle sorte que l'homme apprend à devenir enfant de Dieu dans ce Fils unique.

— **Dans le Credo, nous disons : « Engendré non pas créé, de même nature que le Père ». Qu'est-ce que cela signifie ?**

La différence entre engendré et créé, c'est que créé veut dire fait de rien, limité, tandis qu'être engendré par Dieu, c'est vraiment procéder de sa propre vie, n'être qu'un avec Lui. Dans sa divinité, le Christ est une personne divine autre que le Père ; mais il est un seul Dieu avec Lui, comme un fils est vraiment la nature de son père se prolongeant, se communiquant. Mais, dans ce cas unique, la génération du Fils est éternelle, et elle n'implique aucune séparation. Car Dieu étant Père de par sa nature même, Il a toujours eu avec Lui son Fils, lequel est inséparable de Lui.

Nous, au contraire, nous avons commencé d'être, car notre être n'a en soi rien de nécessaire. Et même une fois créés, tirés du néant, nous sommes séparés de Dieu par un infini. Par nature, nous sommes ses oeuvres ; certes, faits à l'image de son propre Fils, mais pas ses fils, car il n'y a, il n'y aura jamais qu'un Fils de Dieu dans toute la force du terme.

Cependant, a dans le Christ », comme dit saint Paul, nous serons faits fils dans le Fils, c'est-à-dire associés à sa filiation unique. Ou, comme saint Jean dit plutôt, bien que Jésus soit et demeure le Fils unique du Père, étant insérés en Lui comme les sacrements le sont sur le cep de vigne, nous serons non seulement appelés enfants de Dieu, mais nous le serons vraiment, car la propre vie de son Fils deviendra la nôtre. C'est ce que nous appelons la grâce, le don de l'Esprit.

— **Nous disons au Credo : « Il reviendra dans la Gloire... ». Comment comprendre ce retour du Christ ?**

Il est très certain que, dans la vision qu'en ont eu les apôtres et les premiers chrétiens, l'oeuvre qu'a faite le Christ a un double aspect. Il a fait maintenant ce qui était nécessaire pour que nous puissions vivre par la foi, pour que nous puissions entrer dans la voie qu'Il nous a lui-même ouverte du retour à Dieu, de la réconciliation avec Lui, de l'adoption par Lui, qui est la voie de la croix conduisant à la Résurrection. Cette possibilité nous est offerte maintenant, et c'est maintenant qu'il s'agit de la saisir librement en nous livrant à Lui. Et c'est en fonction de cette possibilité nouvelle pour l'humanité d'un nouveau départ abolissant le péché et réalisant le dessein de Dieu sur nous, le dessein de faire de nous tous ses enfants, que se produira le jugement que le Christ accomplira quand il reviendra. Il est venu pour nous sauver de la condamnation, et maintenant c'est le temps de la décision. Cette décision apportera son fruit définitif quand Il reviendra pour nous prendre avec Lui si nous sommes décidés à Le suivre vraiment librement. Après la première venue du Christ dans l'humiliation pour descendre jusqu'à notre niveau, viendra sa venue dans la gloire pour nous élever à cette vie éternelle. Nous devons vivre perpétuellement comme si ceci pouvait arriver d'un moment à l'autre, car K nous ne savons ni l'heure ni le moment ». Nous devons toujours nous tenir prêts à cette rencontre avec Dieu. C'est cela qui don-

nera son sens à toute l'histoire des hommes, à toute l'histoire du monde quand cela se produira. Mais c'est cela que nous ne pouvons pas, si on peut dire, escompter, en disant : « On a le temps ». Cette attente contribue à nous faire vivre dans une tension permanente, pour être toujours dans une disponibilité totale à ce retour. C'est cela qui est vraiment l'espérance chrétienne, le moteur même de toute la vie chrétienne.

— **Est-ce qu'on peut dire que Jésus est la démonstration que l'homme porte en lui de quoi devenir Dieu ?**

C'est-à-dire qu'il a une vocation à le devenir à condition qu'il s'y prête, parce que Dieu veut lui communiquer tout ce qu'il a en Lui. Il a fait de lui un être qui est tout entier « capacité de Dieu », capable de recevoir le don total de lui-même.

(Propos recueillis par Armelle GAUTTIER)

Louis Bouyer, né en 1913 ; ordonné prêtre de l'Oratoire en 1944 ; professeur à la faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris (1945-1960) ; nommé en 1968 et 1974 membre de la commission théologique internationale ; professeur associé aux universités Notre-Dame (Indiana), Brown (Rhode Island), Washington, D.C., Salamanque, etc. Dernières publications : *Religieux et clercs contre Dieu*, Aubier, Paris, 1975 ; *Mystère et ministères de la femme*, Aubier, Paris, 1976 ; *Le Fils éternel*, Cerf, Paris, 1974 ; *Le Père invisible*, Cerf, Paris, 1976.

Gerhard SCHNEIDER :

Les affirmations du Nouveau Testament

Quels textes permettent d'affirmer la préexistence du Christ ? Essentiellement de grands hymnes liturgiques, qui remontent aux plus anciennes confessions de foi et attestent ainsi une conviction originaire de la première communauté.

1. Les exégètes ne sont pas les seuls à s'efforcer d'interpréter les affirmations du Nouveau Testament sur la préexistence du Christ. On comprend bien pourquoi les spécialistes de théologie systématique s'y essaient aussi. Mais on a parfois l'impression que ces tentatives butent sur le terme technique de « préexistence », qu'on retrouve partout aujourd'hui. Dans ces conditions, on fait trop souvent abstraction du contexte de ces affirmations, pourtant très différentes de forme et de contenu, pour pouvoir leur faire dire la même chose à toutes.

Ainsi, **Walter Kasper** estime que « le thème de la préexistence et de l'envoi du Christ doit signifier que l'origine de sa personne et de son destin n'est pas liée à un événement inhérent au monde, mais... que c'est au contraire Dieu lui-même qui a agi d'une manière que l'on ne peut déduire de rien d'inhérent au monde ». Les affirmations du Nouveau Testament sur la préexistence seraient « une manière nouvelle et approfondie d'exprimer le caractère eschatologique de la personne et de l'oeuvre de Jésus de Nazareth ». Celui qui a en mémoire les formulations de **R. Bultmann** remarque aisément que ces thèses reprennent mot pour mot l'interprétation donnée par celui-ci des affirmations sur la préexistence (1).

(1) Sur la préexistence du Christ, cf., parmi les ouvrages accessibles en français, O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Delachaux et Niestlé, Paris, 1958) ; E. Schweizer, *La foi en Jésus-Christ* (Paris, Seuil, 1975), p. 87-115 ; P. Benoît, « Préexistence et incarnation », dans *Revue Biblique* 77 (1970), p. 5-29. La citation de W. Kasper est tirée de *Jésus le Christ* (Paris, Cerf, 1976), p. 205 de l'édition originale.

2. Il est incontestable qu'une telle explication fait bien ressortir certains aspects essentiels de la notion de préexistence. On dispose depuis longtemps d'interprétations semblables de cette notion, à partir de la célèbre phrase rabbinique : « Dieu créa sept choses avant de créer le monde : la loi, l'expiation, le jardin d'Eden, la Géhenne, le trône de gloire, le temple et le nom du Messie » (2). Mais il y a là autre chose que dans les affirmations du Nouveau Testament sur le Christ : en effet, ces dernières ne mentionnent la préexistence que pour la mettre au service d'une notion supérieure. Au contraire, la formule rabbinique sur la préexistence est une affirmation isolée et indépendante. Commentant la phrase des docteurs de la Loi sur le nom du Messie, **P. Billerbeck** a écrit qu'elle faisait « du Messie une partie essentielle du plan éternel et donc immuable de Dieu » et qu'elle devait « renforcer la confiance d'Israël en ses espoirs messianiques ». Selon **P. Volz**, si les rabbins disent que ces sept biens ont été créés avant le monde, c'est « pour assurer, en les faisant antérieurs au temps, qu'ils sont éternels et ne passeront pas ». Les textes du Nouveau Testament sur la préexistence du Christ sont, à l'opposé, trop divers de forme et de contenu pour qu'on puisse les expliquer comme si leur seule fonction était d'assurer que l'histoire du Christ ne peut être déduite de rien d'inhérent au monde.

La préexistence du Christ est mentionnée surtout dans des textes en forme d'hymne (*Philippiens* 2, 6-11 ; *Colossiens* 1, 15-20 ; *1 Timothée* 3, 16 ; *Jean* 1, 1-16). La plupart du temps, elle est rapportée non au moment de la création du monde (3), mais à celui de l'incarnation (4). Les affirmations du Nouveau Testament sur la préexistence du Christ sont toujours au service d'une autre idée et ne constituent nulle part le centre du texte.

3. Les plus anciens témoignages se trouvent dans les **épîtres de saint Paul**. Cependant, pour presque tous, leur origine remonte à une tradition sans doute plus ancienne. Déjà là, il apparaît que la « préexistence du Christ » est comprise à partir des prémisses différentes et qu'elle a plusieurs racines.

A) Paul comprend dans chaque texte l'affirmation traditionnelle de **l'envoi du Fils** (*Galates* 4, 4 ss. ; *Romains* 8, 3 ss.), en présupposant qu'avant même son incarnation, le Fils de Dieu existait (*Romains* 1,

(2) Cf. b Pes 54 a Baraita et al.

(3) La préexistence se rapporte à la création surtout quand il est question du rôle du Christ comme médiateur de la création : *1 Corinthiens* 8, 6 ; *Colossiens* 1, 15 ss. ; *Hébreux* 1, 2 ss. ; *Jean* 1, 1-3.

(4) Paul parle le plus souvent de l'existence du Christ avant l'incarnation : *Romains* 1, 3 ss. ; *1 Corinthiens* 2, 7 ; 10, 4 ; *2 Corinthiens* 8, 9 ; *Galates* 4, 4 ; *Philippiens* 2, 6-11.

3 ss.). Cette affirmation suit un schéma de prédication antérieur à Paul, qui se trouve aussi en *Jean* 3, 16 ss. et *1 Jean* 4, 9.

Avant Paul, ce schéma n'impliquait probablement pas encore une notion de préexistence ; mais il est sûrement employé dans ce sens en *Galates* 4, 4. Il n'est pas exclu que ce schéma se rattache à des affirmations sur l'envoi eschatologique du Fils (cf. *Marc* 12, 6). Chez Paul, la fonction herméneutique des affirmations sur l'envoi est, semble-t-il, « de permettre d'inclure aussi la signification du Jésus terrestre dans les vastes affirmations christologiques et sotériologiques ».

B) Jésus-Christ est compris comme la **Sagesse de Dieu** qui, avant l'incarnation, opérait déjà dans l'histoire du salut (5). Le rocher auquel ont bu les Israélites lors de la marche au désert est identifié au Christ pré-existant (*1 Corinthiens* 10, 4), alors que la tradition juive l'entendait de la Sagesse préexistante de Dieu (6). *1 Corinthiens* 1, 2-7, parle de la Sagesse de Dieu demeurée cachée, mais « que dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire », et qui est manifestement identique « au Seigneur de la gloire ». Même dans la tradition dite de la « source des *Logia* » (paroles antérieures à la rédaction des évangiles), le Christ n'est pas uniquement désigné comme le représentant et le porte-parole de la Sagesse divine, mais comme la Sagesse elle-même (7). Il est possible que déjà Jésus lui-même se soit compris comme *Sophia* (Sagesse). Si selon *1 Corinthiens* 1, 30, « le Christ Jésus est devenu pour nous Sagesse », c'est alors lui, et non plus la Sagesse-Thora (loi), qui est le moyen d'acquérir « la justice, la sanctification, la rédemption ». Il remplit « toutes les fonctions de salut que le Juif pieux assignait à la Sagesse-Thora ». « Après cette rupture avec la croyance juive en la Loi considérée comme moyen de salut », la Sagesse de Dieu ne se communique plus par la loi du Sinaï, mais par Jésus crucifié.

C) La préexistence est aussi présupposée là où la vie de Jésus est décrite selon le schéma de **descente sur terre et remontée au ciel** (*Philippiens* 2, 6-11). L'hymne repris par Paul n'est nullement fondé, comme le pensait Bultmann, sur le prétendu « mythe gnostique du Rédempteur », et provient plutôt d'un texte qui exposait une christologie primitive, fondée sur l'idée de glorification. Ce texte parlait de l'abaissement de Jésus auquel Dieu a répondu en l'élevant au titre de *Kyrios* (Seigneur) (2, 8-11). Paul aura étendu la portée de l'idée d'abaissement (2, 8), en la rapportant à la *kénose* du Fils pré-existant (2, 6 ss.) (8).

(5) Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio Divina, Cerf, Paris, 1954, p. 189-208 ; A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, Paris, 1966.

(6) Philon, *Allégorie des Lois* II, 86 ; cf. *Sagesse* 10, 17.

(7) Cf. *Luc* 7,31-35 ; 10, 21 ss. ; 11, 49-51 ; 13, 34 ss.

(8) *2 Corinthiens* 8, 9 contient la même idée et en montre l'horizon dans la doctrine du salut : le Seigneur Jésus Christ x bien qu'il ait été riche, est devenu pauvre pour vous, afin que vous deveniez riche par sa pauvreté ».

Les affirmations sur la glorification visent la puissance cosmique du *Kyrios*, puissance qui (à la différence de *Colossiens* 1, 15-20) n'est pas fondée sur la préexistence. En insérant le mot « croix » dans l'hymne originel, Paul montre que la raison dernière de l'obéissance de Jésus jusqu'à la mort sur la Croix est l'abaissement volontaire du Fils pré-existant.

D) Enfin, Paul présuppose aussi la préexistence du Christ là où il reprend la formule d'un Credo primitif pour parler du rôle de médiateur dans la création « d'un seul Seigneur Jésus-Christ » (*1 Corinthiens* 8, 6). La formule dit du Christ : « *par qui* tout existe et *par qui* nous sommes ». Le second « par qui » se rapporte à la médiation salvatrice du Christ, à qui la communauté doit son existence. La communauté est comprise comme le résultat d'un nouvel ordre créateur. Le premier « par qui » attribue au rôle médiateur du Christ la création de l'univers, la première création. De même, le judaïsme avait parlé du rôle médiateur dans la création de la Sagesse divine préexistante (9). Mais comme la préposition *par (dia)* ne se rencontre jamais dans ce contexte, on peut admettre que le rôle médiateur du Christ dans la création a été déduit de l'acte de rédemption compris comme création nouvelle. Car dans des passages semblables, l'expression « par lui » a très fréquemment une portée sotériologique. La formule montre dans toute la création l'oeuvre d'un seul Dieu ; cette oeuvre trouve aussi en lui son but. En même temps, elle souligne l'unique rôle médiateur du seul Christ pour le salut, rôle fondé dans celui que le Christ préexistant a joué dans la création. Les affirmations christologiques du rôle de médiateur dans la création veulent faire ressortir le caractère eschatologique du salut opéré par le Christ en même temps que sa portée cosmique. Dans les textes plus tardifs qui se rapportent au Christ médiateur dans la création, la préexistence est expressément formulée, montrant clairement que le Christ lui-même n'a pas été créé, mais qu'il existait avant toute création (10).

4. Les textes qui proviennent des *Epîtres* de Paul ne témoignent d'aucun intérêt spéculatif pour la préexistence du Christ et, la plupart du temps, ce n'est qu'implicitement qu'ils en font état. En revanche, le **Quatrième Évangile**, dont les affirmations sur la préexistence constituent un sommet à l'intérieur du Nouveau Testament, parle expressément, et à plusieurs reprises, de l'existence du Verbe-Christ avant son incarnation. Là même où il n'est pas question de la préexistence anté-

rieure à la création (*Jean* 1, 30 ; 3, 16 ; 6, 62 ; 8, 14-58), celle-ci n'en demeure pas moins présupposée, ainsi qu'en témoignent *Jean* 1, 1-3 et 17, 5-24. *L'évangile de Jean* n'ignore naturellement pas le schéma « descente-montée » (3, 13 ; 6, 62). Jean reprend aussi les affirmations sur la préexistence qui appartiennent à la tradition christologique. On peut d'ailleurs mettre au compte de sa théologie un bon nombre de ces phrases. Au fondement de la christologie de Jean et de son affirmation de la préexistence, se trouve l'hymne au Verbe (*Jean* 1, 1-18), dont la préhistoire est encore controversée (11).

Sous sa forme actuelle, l'hymne parle de l'incarnation du Verbe divin en Jésus-Christ. Vraisemblablement, l'hymne au Verbe repris par Jean comportait déjà cette idée principale. Dans cette mesure, on peut parler d'un « hymne sur l'incarnation ». Les affirmations sur la glorification de *Philippiens* 2, 6-11, et *1 Timothée* 3, 16, sont ici absentes. C'est bien pourquoi le cantique convient au prologue de l'évangile, qui veut raconter l'action terrestre du Verbe incarné et la voit achevée dans sa glorification. « Nul n'est monté au ciel hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel » (*Jean* 3, 13). Le Fils de l'homme est monté « là où il était auparavant » (6, 62). D'après la première strophe de l'hymne au Verbe (1, 1-3), le *Logos* (Parole, Verbe) était au commencement auprès de Dieu. Il a pris une part active à la création. L'accent est mis sur le fait que toutes les créatures sans exception lui doivent leur être. Les versets 1, 17 et suivants, sans doute ajoutés par l'évangéliste, soulignent aussi que le Verbe est l'unique médiateur ; ils se rapportent à l'unique révélation de Dieu dans l'histoire, celle du Verbe-Fils de Dieu. L'attestation de son origine divine fait ressortir que Jésus-Christ est le seul à apporter la révélation. Dans son livre, l'évangéliste veut montrer le Christ comme celui qui révèle la Vérité et la Vie (*Jean* 14, 6). L'hymne reçoit ainsi sa fonction de prologue. Il est probable qu'à l'origine, l'hymne au Verbe considérait l'action du Verbe divin et celle de la Sagesse divine ou de la Loi de Moïse comme des étapes préparant l'incarnation réalisée en Jésus. L'évangéliste, par contraste, rend manifeste que Jésus-Christ n'est pas simplement le point culminant d'une action du Verbe antérieure à l'incarnation. Car « la loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ » (1, 17) (12). Le Christ est le seul à révéler Dieu (1, 18).

(11) Cf. A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile*, Bruges, DDB, 1968.

(12) On remarquera que le parallèle « par Moïse » - « par Jésus Christ » répond, au verset 17, au rôle de médiateur de la création du verset 3 « par lui tout a été fait ». Cf. aussi le verset 10. *Ephésiens* 4, 8-10 développe la même argumentation que *Jean* 1, 17 ss. La mention de la descente qui y est faite montre peut-être que Jésus-Christ transcende Moïse et tout médiateur : Moïse a d'abord dû monter sur le Sinaï, pour y recevoir la loi. Jésus au contraire est venu d'en haut.

(9) Cf. *Job* 28, 1-27 ; *Proverbes* 8, 22-31 ; *Ecclésiastique* 1, 1-9 ; 24, 3-9 ; *Baruch* 3, 15-38 ; *Sagesse* 7, 17. 21-26.

(10) *Colossiens* 1, 15 ss. ; *Hébreux* 1, 2 ss. ; *Jean* 1, 1-3. Cf. aussi *Apocalypse* 3, 14, le Christ est « principe des oeuvres de Dieu ».

5. A côté de l'hymne christologique prépaulinien (*Philippiens* 2, 6-11) et de l'hymne préjohannique au Verbe, il reste **trois hymnes ou fragments** qui attestent la préexistence du Christ. Il s'agit du petit hymne de *1 Timothée* 3, 16, dont la structure est proche du texte de *Philippiens* 2, 6-11, puis de *Colossiens* 1, 15-20, et enfin de *Hébreux* 1, 2 et suivants. L'hymne de *l'épître aux Colossiens*, composé de deux strophes, et le fragment d'hymne de *l'épître aux Hébreux* sont, de même que *Jean* 1, 1-13, essentiellement marqués par le thème du médiateur dans la création.

A) L'hymne de la **Première épître à Timothée** (3, 16) encadre l'événement christique de deux phrases : « Il a été manifesté dans la chair », et « il a été enlevé dans la gloire ». On sous-entend ainsi la préexistence de celui qui a été manifesté dans l'incarnation. Les actes du Christ terrestre ne sont mentionnés par aucun mot. Dès la seconde ligne, c'est l'événement pascal qui est loué : « justifié dans l'Esprit, vu des anges..., enlevé dans la gloire ». Mais entre ces deux phrases, on dit : « proclamé chez les païens, cru dans le monde ». La mission parmi les païens est ainsi interprétée comme faisant partie du triomphe du Christ glorifié. Si, en l'absence d'indications sur l'action terrestre du Christ, le danger d'une compréhension mythologique est présent, ces deux lignes sur la mission et la foi montrent que l'événement christique ne doit pas être compris dans le sens d'une révélation de Dieu dont la réalisation se renouvellerait sans cesse. Le texte, dans son état actuel, part bien du Christ préexistant ; mais c'est pour fonder implicitement la souveraineté du Christ sur le monde entier. Celle-ci n'a pas seulement son fondement dans l'intronisation du Christ par Dieu : elle était déjà établie dans sa préexistence. La toute-puissance du Christ sur le monde n'est pas seulement « proclamée chez les païens », mais « crue dans l'univers ».

B) L'hymne au Christ de *l'épître aux Colossiens* (1, 15-20) (13), comme la brève formule de *1 Corinthiens* 8, 6, médite les rapports de la création et de la rédemption. Ils s'expriment en deux strophes qui se correspondent. La première (versets 15-18a) parle du Christ, Fils de Dieu, comme du « premier-né de toute créature ». La seconde strophe lui répond par le « premier-né d'entre les morts » (versets 18b-20). Alors que, dans le premier cas, il est fait mention du rôle médiateur du Christ dans la création et que sa préexistence y est attestée, la seconde strophe évoque le Christ comme le commencement de la création nouvelle. En lui commence la résurrection eschatologique des morts. En lui, Dieu s'est réconcilié avec l'univers et par lui il a fait la paix. L'oeuvre du Christ a une portée cosmique. Elle réconcilie l'univers et lui donne la paix (verset 20). Mais l'univers, grâce à l'action médiatrice du Fils de Dieu, n'a été depuis toujours établi qu'en vue de la nouvelle création, qui a été faite dans le Christ, par lui et pour lui, et qui subsiste en lui (verset 16).

Si l'hymne applique au Christ des titres que le judaïsme hellénistique attribuait à la Sagesse divine, il ne le fait pas ici dans un sens polémique. La mention « premier-né d'entre les morts » rattache l'hymne au Jésus de l'histoire. A l'opposé, les autres éléments qui intègrent à l'hymne les événements de la vie de Jésus ont plutôt été interpolés par le rédacteur de l'épître : il s'agit du commentaire au verset 18a, où il est précisé que le corps est celui de « l'Eglise » et de l'addition du verset 20b, où il est dit que la paix a été faite « par le sang de sa croix ». La préexistence du Christ, son rôle comme médiateur dans la création, sont mis au service d'une doctrine cosmique du salut. Unique médiateur de la création, le Christ pouvait seul être le médiateur de la réconciliation de l'univers. La toute-puissance du *Kyrios* céleste sur toutes les principautés et les puissances n'est pas fondée seulement dans la mort et la résurrection du Christ, mais aussi dans sa participation à la création.

C) Le passage de *l'épître aux Hébreux* 1, 2 (14) parle lui aussi du rôle médiateur du Fils et semble vouloir fonder ce rôle sur son établissement comme « héritier de toutes choses ». L'entrée en possession par le Christ glorifié de l'héritage du « nom » incomparable (verset 4) correspond à cet établissement. L'affirmation sur la médiation du Christ dans l'acte créateur est complétée par ces mots : « Il est le resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, il soutient l'univers par sa parole puissante (verset 3). En tant que tel, « ayant accompli la purification des péchés, il s'est assis à la droite de la majesté dans les hauteurs ». La « purification » que le Fils a accomplie, et à la suite de laquelle il est entré en possession de son héritage céleste, est entendue comme purification du monde et non de la communauté. De même que, depuis l'origine, le Fils soutenait déjà le monde, de même il a joué sur terre un rôle « cosmique ». Parce qu'il a été le médiateur de la première création, il est l'héritier et, une fois glorifié, il prend possession de son héritage.

Quand on compare cet hymne à celui de *l'épître aux Philippiens*, quelque chose nous frappe : la glorification du Christ n'est pas conçue comme une action de Dieu consécutive à l'abaissement du Christ, mais comme une intronisation active du Fils par lui-même. A cette formulation correspond l'idée que le Fils, en entrant en possession de sa toute-puissance, ne fait en fin de compte qu'exercer un droit qui lui revenait dès le commencement (verset 2b). *L'épître aux Hébreux* voit dans le « Fils » (1, 2-5) la véritable image de Dieu. Il est le médiateur universel, celui qui soutient, sauve et domine le monde. De plus, selon la théologie, culturelle de l'auteur de *l'épître aux Hébreux*, la rédemption en tant que « purification des péchés » n'est pourtant pas entendue comme nouvelle création, alors que c'était le sens originel des affirmations sur le rôle de médiateur de la création joué par le Christ.

(13) Cf. P. Benoît, « L'hymne christologique de *Colossiens* 1, 15-20 », dans *Christianity, Judaism and other greco-roman cults* (Mélanges M. Smith), Leyde, 1975, t. I, p. 226-263.

(14) Cf. A. Vanhoye, *Situation du Christ, Hébreux 1-2* (Lectio Divina 58), Paris, Cerf, 1969, p. 9-117.

Si différentes que puissent être les assertions du Nouveau Testament sur la préexistence du Christ, elles présentent, sur le plan formel, trois points communs. Tout d'abord, la préexistence du Christ est une affirmation d'arrière-plan et ne constitue pas l'objet central d'une argumentation théologique. Ensuite, on rencontre la notion de préexistence presque exclusivement dans des textes hymniques. Cette donnée est très liée à la troisième : les textes christologiques sur la préexistence sont, de par leur caractère d'hymne de louange de l'événement, des textes « enthousiastes », d'autant qu'ils passent la Parousie largement sous silence. De Paul jusqu'au *Quatrième évangile*, la tendance mène de l'attente prochaine de la Parousie à une eschatologie réalisée, et en même temps à un intérêt spéculatif croissant pour la préexistence du Christ.

On ne peut s'étendre ici sur la signification que revêtent pour une christologie systématique ces considérations sur chacune des affirmations spécifiques des textes concernant la préexistence. Disons toutefois que tous ceux qui cherchent à critiquer ce que l'on nomme la christologie « d'en-haut » devraient apprécier à leur juste valeur ces textes hymniques sur la préexistence. Leur contexte concret était à l'origine la vie liturgique de la primitive Eglise. Les rédacteurs du Nouveau Testament les citent comme une parole inspirée (15) pour prêcher et instruire. Pour eux, ces hymnes avaient la dignité d'un texte sacré.

Gerhard SCHNEIDER

(Traduit de l'allemand par Isabelle Desnoyers)

(15) *Colossiens* 3, 16 ; *Ephésiens* 5, 19 ; cf. *1 Corinthiens* 14, 26 ; *Apocalypse* 5, 9 ss.

Gerhard Schneider, né en 1926 à Trèves. Professeur d'exégèse et théologie du Nouveau Testament à l'Université de la Ruhr (Bochum) depuis 1969. Publication : *Die Frage nach Jesus* (1961).

Klaus REINHARDT :

Impasses et chemins de la christologie d'aujourd'hui

La foi pascale confesse en même temps le Jésus de l'histoire et le Seigneur glorifié. Il est alors absurde d'opposer christologies « d'en-haut » et « d'en-bas ».

SI on lui avait demandé pourquoi il confessait Jésus-Christ, tout chrétien (du moins tout catholique) aurait jusqu'à ces dernières années répondu sans hésiter que Jésus est plus qu'un être humain, qu'Il est de toute éternité le Fils incarné de Dieu, qu'Il est Dieu lui-même en personne. C'est la profession de foi au Christ que l'Eglise a fixée au Concile de Nicée en 325 : « *Nous croyons en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, Dieu né de Dieu, Lumière née de la Lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu, engendré, non pas créé, consubstantiel au Père...* ».

Lorsqu'en 1975 les évêques catholiques allemands ont insisté sur la valeur permanente de ces affirmations, ils ne l'ont pas fait seulement pour manifester leur joie à l'idée que cette Profession de Foi représente depuis 1650 ans déjà le Credo de l'Eglise et crée aujourd'hui encore un lien entre des chrétiens de confessions différentes. La raison en était bien plus leur inquiétude de constater que ces affirmations ne sont plus comprises aujourd'hui, et que sont apparues de nouvelles interprétations de la foi en Jésus-Christ dont certaines même « *ne laissent guère voir comment on peut les concilier avec la doctrine de l'Eglise* » (1).

De fait, ce n'est pas seulement en dehors des Eglises, ni dans les Eglises réformées, pourtant moins attachées à la tradition, que l'image traditionnelle du Christ comme Fils de Dieu incarné a perdu son importance, mais aussi dans l'Eglise catholique. Certains y cherchent fébrilement

(1) Déclaration de la conférence épiscopale allemande du 24 septembre 1975 sur le symbole de Nicée. Cf. la déclaration du Conseil de l'Eglise évangélique d'Allemagne du 19 juin 1975.

à faire comprendre la personne du Christ d'une manière nouvelle. De nouveaux noms sont donnés à Jésus : messager de Dieu, son mandataire auprès des hommes, mais avant tout modèle d'humanité, le vrai homme, le prototype, l'homme nouveau... C'est de cette évolution qu'il sera question dans ce qui suit ; notre aperçu se limitera en général à la théologie catholique allemande (2).

Christologies « d'en-haut » et « d'en-bas »

Qu'est-ce qui a déclenché cette évolution ? Il est sûr que cela n'a pas été simplement le goût de la nouveauté ni une tendance à ruiner la tradition par la critique. On peut croire le jésuite hollandais Piet Schoonenberg, pionnier de la nouvelle christologie, lorsqu'il dit avec une certaine mélancolie combien il lui a été pénible d'abandonner l'image traditionnelle du Christ : *k T'avais en quelque sorte l'impression que Dieu le Fils était tombé du haut du ciel* ». Ce qui a déclenché cette évolution, c'est avant tout le désir de faire comprendre d'une manière nouvelle la foi en Jésus-Christ, en admettant que les anciennes affirmations au sujet de la personne du Christ soient désormais devenues étrangères et inintelligibles à « l'homme d'aujourd'hui ».

Même si c'est là une interprétation peu nuancée, on peut qualifier la christologie classique de christologie « d'en-haut », c'est-à-dire une christologie pour laquelle l'importance de Jésus découle de son existence en Dieu de toute éternité, antérieurement à sa vie terrestre : avec Jésus est entré dans l'histoire de l'humanité le Fils éternel, personne vivante de la Sainte Trinité !

C'est incontestablement là une conception sublime de la personne du Christ. Karl Barth disait de cette christologie orthodoxe que c'est « *de l'eau de glacier, qui tombe de trois mille mètres, on peut y boire sans crainte* ». Pourtant, cette façon de comprendre le Christ n'a pas que des avantages. Si l'on s'en tient à l'image précédente, ce fleuve puissant qui descend des hauteurs divines ne va-t-il pas engloutir tout ce qu'il y a d'humain en Jésus ? Autrement dit : une christologie, partant « d'en-haut », d'auprès du Dieu trinitaire, peut-elle rejoindre « en-bas » l'histoire de Jésus ? Peut-elle encore prendre très au sérieux l'individualité humaine de Jésus, ses limites, son évolution historique et surtout sa Passion et sa mort sur la Croix, abandonné de Dieu ? Il est certain qu'autrefois, l'Eglise a résolument repoussé et qualifié de pure illusion la tendance docète à minimiser l'humanité de Jésus. A l'affirmation de la

divinité de Jésus, proclamée à Nicée, le Concile de Chalcédoine a juxtaposé celle de son humanité.

Mais la question demeure de savoir à quel point, dans cette optique, l'humanité réelle et la qualité de Fils éternel de Dieu sont intimement compatibles l'une avec l'autre. Ne manquerait-il pas à Jésus une personnalité en tant qu'homme ?

Les théologiens ont toujours éprouvé ces difficultés d'une christologie « d'en-haut » ; mais ils les ont comprises et acceptées comme étant l'expression nécessaire du mystère du Christ inaccessible à notre intelligence. Cela resta possible, estiment aujourd'hui certains, tant que la conscience religieuse de l'homme était marquée par l'expérience de ses limites et de sa dépendance vis-à-vis des puissances naturelles et surnaturelles. Mais, lorsqu'au début des temps modernes, le jugement de l'homme sur lui-même et sur le monde s'est modifié, lorsque l'homme s'est senti de plus en plus « majeur et responsable de lui-même », alors la personne d'un Fils de Dieu venant du Ciel ne pouvait plus apparaître comme paraissant l'existence humaine, mais plutôt comme un miracle auquel il était impossible de donner sa juste place dans le contexte de la vie humaine. La question fut alors de savoir si, dans l'obéissance de la foi, le chrétien devait continuer à adhérer aux dogmes de l'Eglise au sujet du Christ, ou bien si peut-être il ne s'agissait là que d'une image provisoire du Christ, aujourd'hui dépassée et qui ne s'identifiait pas au personnage réel de Jésus. Ces considérations ont déclenché le processus qui voudrait aboutir à une foi au Christ affranchie de tout mythe et de tout dogme. Elles ont eu aussi et surtout pour résultat de remplacer la christologie « d'en-haut » par une christologie « d'en-bas », ou du moins de faire reposer celle « d'en-haut » sur celle « d'en-bas ».

Quel est le sens de cette christologie dite « d'en-bas » ? Elle essaie de découvrir ce qu'il y a derrière les affirmations de l'Eglise au sujet de Jésus en tant que Christ et Fils de Dieu. Elle veut retourner à la source de ces affirmations, c'est-à-dire à la vie et à l'action du Jésus terrestre et historique, pour donner à partir de là une explication nouvelle de l'importance de Jésus. La christologie « d'en-bas » rejoint donc largement par sa finalité et par sa méthode la recherche historico-critique sur Jésus — recherche qui est devenue le problème crucial de la théologie moderne.

Si la christologie « d'en-bas » retourne au Jésus historique, cela ne signifie nullement qu'elle considère *a priori* comme faux les dogmes de l'Eglise au sujet du Christ. En général, ces théologies maintiennent que, si nous pouvons atteindre le Jésus de l'histoire, ce n'est qu'à travers la foi de l'Eglise, et non en passant à côté. Bien plus, si cette christologie part de Jésus en tant qu'homme, cela ne veut pas dire qu'elle veuille réduire Jésus à sa nature humaine, ou nier sa relation particulière à Dieu. Même si certaines interprétations radicales inclinent dans cette direction, on observe plus souvent le contraire, tout particulièrement chez les représentants de l'Eglise catholique. C'est pour empêcher que la foi en Jésus Fils de Dieu ne perde de son importance aux yeux des hommes d'aujourd'hui.

(2) Cf. K. Reinhardt, « Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi, Neue Entwürfe », dans l'édition allemande de *Communio*, 1973, n° 3, p. 206-224. En dehors des ouvrages allemands dont nous parlerons ici et du livre de E. Schillebeeckx, signalons, entre autres, Olegario Gonzalez de Cardedal, *Jesus de Nazareth*, Aproximación a la Cristología (Madrid, 1975) et Louis Bouyer, *Le Fils éternel*, Théologie de la Parole de Dieu et christologie (Paris, Aubier, 1974).

d'hui, qu'on veut donner un nouveau fondement et une nouvelle explication à la filiation divine de Jésus. Il est vrai qu'à la différence de la christologie « d'en-haut », on cherche le fondement de la filiation divine de Jésus non dans ce qui se situe au-delà de sa vie humaine, mais à l'inverse dans ce que l'histoire peut cerner.

Evolution dans la théologie catholique ?

Pendant longtemps, les recherches historico-critiques sur Jésus, et la christologie « d'en-bas » qui lui correspond, ont été le domaine de la théologie protestante. Ce n'est que dans les dernières décennies que les théologiens catholiques se sont ouverts eux aussi à ces problèmes, d'abord dans l'exégèse, puis également et de plus en plus dans la dogmatique. En 1974 sont apparus dans les pays de langue allemande et aux Pays-Bas trois grands systèmes d'interprétation de la foi au Christ qui sont pleinement conscients de cette problématique : il s'agit des ouvrages sur le Christ de Walter Kasper, Hans Kung et Edouard Schillebeeckx (3).

On peut dater approximativement le début de cette évolution à l'intérieur de la théologie catholique. En 1951, à l'occasion du 1.500^e anniversaire du Concile de Chalcédoine, **Karl Rahner** a invité à ne pas considérer le dogme qui a été défini comme l'aboutissement de l'enseignement sur le Christ, mais plutôt comme un point de départ et une incitation à se poser de nouvelles questions. Il a lui-même proposé de remplacer la formule conciliaire de la personne (divine) de Jésus en deux natures (divine et humaine) par un nouveau modèle qui, dans le cadre du dogme de la création, présente Jésus comme le sommet unique dans les rapports de la création avec le Créateur (4).

On ne peut guère juger cette proposition, pour laquelle l'ordre de la grâce et de l'union des deux natures dans la même personne ne s'ajoute pas à l'ordre de la création comme une chose totalement différente. Dans cette perspective, toute la création, et notamment le monde des hommes, est déjà Révélation divine. En Jésus, la Révélation générale ne fait qu'atteindre son apogée unique et indépassable. La christologie est donc « la répétition et le dépassement le plus radical de l'anthropologie théologique ». Certes, Rahner souligne que cette culmination des possibilités humaines en Jésus représente de la part de Dieu un don absolument gratuit. Mais ce n'est pas là un miracle qui se produit dans le monde sans aucune préparation. Les hommes trouvent en Jésus ce qu'ils

(3) Walter Kasper, *Jésus le Christ* (Paris, Cerf, 1976) ; Hans Kung, *Christsein* (Munich-Zurich 1974) ; Edouard Schillebeeckx, *Jésus, l'histoire d'un vivant* (en néerlandais). Toutes les citations sans références de ces auteurs renvoient à ces livres.

(4) Karl Rahner, « Problèmes actuels de Christologie » dans *Ecrits théologiques I* (Paris, DDB, 1959), p. 115-181.

ont toujours recherché au fond de leur cœur, même inconsciemment. Ainsi, la foi au Christ se trouve préparée par une christologie de « l'homme en quête de Dieu ». La christologie « catégoriale », qui repose sur l'apparition réelle du Christ dans l'histoire, reçoit alors son fondement sous la forme d'une christologie « transcendante », qui veut mettre en évidence les conditions de possibilité *a priori* de la foi au Christ chez l'homme.

Ce point de départ d'une christologie « d'en-bas » a connu de nombreuses variantes. On a cru quelque temps que la vision évolutive du monde caractéristique de notre époque, ce sentiment d'être porté par la vague de l'évolution vers un avenir plus grand, pouvait constituer aussi pour la foi dans le Christ un point de départ favorable. C'est ainsi que Rahner lui-même et beaucoup d'autres ont voulu se réclamer de vues prêtées à Teilhard de Chardin, et ont fait de Jésus le garant ou le but de l'évolution, le début d'une humanité nouvelle unie à Dieu.

Mais depuis quelques années, une compréhension du Christ fondée sur l'idée d'évolution, c'est-à-dire plaçant Jésus dans le contexte universel de la création et de l'évolution du monde, n'exerce plus la même fascination. Aujourd'hui, c'est davantage autour du personnage concret, historique de Jésus de Nazareth que tourne la pensée christologique. Deux préoccupations justifient cette démarche :

1°) Ces dernières années, on a pris fortement conscience des éléments négatifs que comporte la vie humaine. A une confiance optimiste dans la permanence du progrès a succédé la prise de conscience des limites du faisable, et avant tout l'idée que les questions fondamentales de la souffrance, de la culpabilité et de la mort ne trouvent pas leur solution dans le progrès réalisé à l'intérieur du monde. La christologie a dès lors essayé de répondre au besoin de trouver un sens, une justice, du bonheur et de l'amour dans un monde marqué par l'injustice, la souffrance et la mort. On comprend donc que l'accent soit maintenant mis sur les œuvres et les souffrances de Jésus, sa proclamation du règne de Dieu vainqueur de la souffrance et de la mort, son message d'un Dieu proche des hommes et miséricordieux, son engagement total en faveur de ses semblables, sa confiance inébranlable en Dieu le Père jusque dans la mort, et enfin, ce qui n'est pas le moins important, son entrée, ressuscité, dans une vie nouvelle de justice et d'amour.

2°) Si l'on s'est détourné des essais d'une christologie cosmique pour partir du personnage historique de Jésus, c'est parce qu'en classant le Christ dans des systèmes généraux, on court le risque d'en donner une image qui ne correspond plus à la réalité. Si les théologiens nommés ci-dessus, Kasper, King et Schillebeeckx, essaient bien de partir de l'expérience actuelle pour ouvrir une certaine voie d'accès à la compréhension de la personne de Jésus, ils partent de l'histoire humaine et mettent l'accent sur ce que l'histoire de Jésus a d'unique, de spécifique et sur ce qui en elle fait éclater tous les schémas généraux. S'appuyant au départ sur l'histoire

de Jésus, il est normal qu'ils en arrivent, dans leur christologie systématique, à poursuivre, dans une mesure inconnue jusqu'alors, des recherches historico-exégétiques sur Jésus, ou du moins à en adopter les résultats.

Que deviennent l'Incarnation et la Résurrection ?

En ce qui concerne la représentation du Jésus terrestre, il y a en gros un certain consensus chez les trois auteurs cités. Les différences n'apparaissent que lorsqu'il s'agit d'expliquer la position unique de Jésus par rapport à Dieu et aux hommes, bref sa filiation divine. Est-il possible d'expliquer l'unicité de Jésus à partir de son action et de sa nature humaines ? Ou bien au contraire, sa filiation divine n'est-elle pas fondée sur des phénomènes qui sortent du domaine de la création et de l'histoire (en premier lieu sa résurrection et sa glorification, et en dernier ressort le fait qu'Il est engendré de toute éternité par Dieu le Père) ? Les points critiques d'une christologie « d'en-bas » sont donc précisément ces deux événements, qui délimitent la vie terrestre de Jésus et la dépassent, à savoir : l'Incarnation du Fils de Dieu, et la Résurrection et la glorification de Jésus. Ce qui s'oppose le plus à une christologie « d'en-bas », ce sont naturellement les affirmations de la Bible et de l'Eglise au sujet de la préexistence de Jésus et de sa filiation divine de toute éternité. Est-il possible d'intégrer ces affirmations dans une christologie « d'en-bas » ?

Pour **Hans Kung**, qui en est l'un des représentants les plus marquants, « les anciennes représentations mythiques de l'existence avant et au-delà du temps d'un être dérivé de Dieu, et d'une « histoire » entre deux (ou même trois) personnes divines... ne peuvent plus être les nôtres. Au fond, dit-il, cela ne veut rien dire d'autre que : « La relation entre Dieu et Jésus n'est pas intervenue après coup seulement et en quelque sorte par hasard. Mais elle est établie dès l'origine et elle a son fondement en Dieu lui-même ». La dignité inégalable de Jésus doit, selon Kung, n'être recherchée que dans son existence humaine devant Dieu (5). Jésus est pour lui l'ami et le familier de Dieu, son messager personnel et son mandataire dans le monde...

(5) Pour la discussion avec Hans Kung, cf. H.U. von Balthasar et al., *Diskussion über Hans Küngs « Christsein »* (Mayence, 1976) ; A. Grillmeier, « Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein, Hans Küngs « Christsein », dans *Theologie und Philosophie* 51 (1976), p. 196-243 ; W. Kasper « Christologie von unten ? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie », dans L. Scheffczyk, éd., *Grundfragen der Christologie heute* (Fribourg-en-Brisgau, 1975) ; J. Ratzinger, « Christsein - plausibel gemacht », dans *Theologische Revue* 71 (1975), p. 354-364 ; H. Riedlinger, « Radikale Rationalität, Zur Methode in Hans Küngs "Christsein" », dans *Theologie und Philosophie* 51 (1976), p. 185-195 ; L. Scheffczyk, *Aufbruch oder Abbruch des Glaubens ? Zum Buch von Hans Küng « Christsein »* (Aschaffenburg, 1976). Il faut souligner qu'il y a, à la base des idées ici développées, une grave méconnaissance de la foi trinitaire.

Il n'y a guère de doute que cette interprétation de la filiation divine de Jésus ne corresponde plus aux affirmations de la Bible et de l'Eglise. Qui plus est, la question se pose de savoir si Kung peut ainsi maintenir encore le caractère exemplaire de Jésus qu'il affirme. La grandeur humaine ne peut-elle pas en principe se répéter et être dépassée ? Pourquoi donc un autre homme, stimulé peut être par l'exemple de Jésus, ne se trouverait-il pas lui aussi à la même hauteur morale et religieuse ? Pourquoi Dieu, selon le mot de D. F. Strauss (6), répandrait-il toute sa plénitude sur un seul modèle et serait-il si peu généreux envers les autres ? Karl Barth, qui a comparé la christologie « d'en-haut » à l'eau qui du haut d'un glacier dévale une pente abrupte, disait de l'autre christologie, celle « d'en-bas » qui veut fonder l'unicité de Jésus sur une intensification de ses qualités humaines, qu'elle tente sans espoir d' « amener au niveau de la montagne les eaux stagnantes d'une lagune en s'aidant d'une pompe à main ».

Il est bien évident que la christologie moderne « d'en-bas » partage le sort de la théologie libérale qui cherche à reconstruire la vie du « Jésus historique ». Toutes ces tentatives ne peuvent plus maintenir l'unicité absolue du christianisme. Elles tendent (souvent contre la volonté de leurs auteurs) à détacher la personne de Jésus de ce qu'il représente, et à ne plus voir en Jésus que le grand exemple à imiter. Mais plus rien n'empêche ce modèle d'être dépassable.

Pour ou contre la Trinité...

Une christologie qui part « d'en-bas », de l'expérience de l'homme Jésus, est finalement placée devant un choix. Ou bien elle ne conçoit la filiation divine de Jésus que dans les limites des possibilités des créatures et des hommes ; elle est alors condamnée à l'échec. Ou bien elle reconnaît que la grandeur inégalable de Jésus ne peut se concevoir qu'en partant de Dieu et est la manifestation du Fils éternel de Dieu dans l'histoire.

Parmi les trois auteurs cités, c'est cette seconde voie qu'emprunte résolument **Walter Kasper**. Sans doute admet-il que l'homme est préparé à la venue du Christ : celui qui interroge et espère est orienté vers le mystère infini de Dieu. Mais il ne peut passer sans discontinuité à la réalisation de ce désir. Ce n'est pas en étudiant l'homme que l'on saura si son espoir se réalise ni comment il se concrétise. Kasper demande donc qu'on change radicalement de point de vue. Puisque, pour parcourir la distance infinie entre Dieu et l'homme, entre le créateur et la créature, le pont

(6) *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, vol. II, p. 734 (Tübingen 1836, reproduit à Darmstadt en 1969).

ne peut par principe être jeté qu'en partant de Dieu, ce n'est aussi qu'en partant de Dieu qu'on pourra saisir le mystère de Jésus.

Du point de vue de l'homme, l'apparition de Jésus représente une nouveauté totalement imprévisible. Kasper tient tout particulièrement à constater que l'on ne peut déduire de rien non seulement le fait de la venue du Christ, mais aussi son contenu, la médiation réalisée dans la personne de Jésus entre Dieu et l'homme. En effet, ce qui est nouveau n'est pas seulement que Dieu s'est révélé d'une manière parfaite dans l'homme Jésus, mais plutôt qu'il a envoyé son propre Fils éternel dans le monde, afin de faire participer les hommes dans l'Esprit à la filiation éternelle (7). Ainsi, Kasper oppose à la christologie « d'en-bas » une christologie à base trinitaire. Celle-ci n'exclut pas les considérations anthropologiques. Mais d'après Kasper, les constatations anthropologiques que nous pouvons faire au sujet du Christ sont purement négatives : « *La médiation (entre Dieu et l'homme) telle qu'elle s'est réalisée en Jésus-Christ n'est pas en contradiction avec la nature de l'homme, mais en est l'accomplissement le plus profond* ».

Par contre, les explications données par Edouard Schillebeeckx (8) sur ce sujet ne sont pas très claires. Certes, il souligne avec insistance que l'expérience qui permet à Jésus d'appeler Dieu « Abba » amène la christologie à la croisée des chemins ; et il décide de suivre lui-même la voie de ceux qui admettent la Trinité. Mais son choix s'assortit de trop nombreuses restrictions. Il s'agit pour lui purement et simplement d'une « *manière théorique d'identifier la personne de Jésus* », et d'une théologie de second, voire troisième rang, qui court le risque de devenir une idéologie. Ce qui pour lui est en tout cas fondamental, c'est la rencontre avec le Jésus terrestre et historique, rencontre dont la preuve réside avant tout dans la pratique, et non dans la foi en la personne de Jésus.

Non à la philosophie hellénistique ?

Il est bien évident qu'une christologie s'appuyant sur la Trinité est liée à la manière dont l'Eglise a toujours compris le Christ et l'affirme dans ses dogmes. Mais ne se rattache-t-elle pas de cette façon à une inter-

prétation de la personne du Christ qui aurait été influencée et altérée par la philosophie et la mythologie hellénistiques ?

C'est le reproche constamment formulé par les historiens libéraux du dogme. La Bible, disent-ils, n'a pas, du moins dans ses affirmations essentielles, attribué à Jésus une nature divine ni une existence antérieure à la création. Bien plus, elle conçoit Jésus selon des catégories exprimant son rôle dans l'histoire du salut ; elle est consciente d'une unité de Jésus avec Dieu quant au dynamisme et aux attributions, mais non d'une unité quant à la nature.

Cette thèse, adoptée par Hans Küng, ne correspond nullement à l'évolution historique mise en lumière par les recherches les plus récentes. Dans la polémique avec Ming, A. Grillmeier, le vieux maître de la christologie patristique, a, mieux que tout autre, montré qu'une véritable hellénisation du christianisme consisterait justement à ne voir en Jésus qu'un simple mandataire de Dieu. L'hellénisme des premiers siècles était en effet marqué par la représentation d'un Dieu se situant totalement au-delà du monde. C'est pourquoi, lorsqu'au III^e siècle Arius et ses adeptes essayèrent d'intégrer la foi au Christ dans cette vision du monde, ils ne virent pour Jésus aucune autre place que celle de représentant et d'intermédiaire entre un Dieu totalement différent et notre monde. Et ils trouvèrent dans la philosophie platonicienne de l'époque un riche arsenal d'expressions pour décrire la fonction médiatrice de Jésus. Si l'Eglise voulait s'en tenir à l'annonce faite dans la Bible (que Jésus n'est pas seulement un intermédiaire entré dans l'histoire de l'humanité, mais Dieu lui-même, exerçant sa souveraineté sur le monde), il lui fallait rejeter une interprétation de Jésus comme simple chargé de mission et ancrer la filiation divine de Jésus en Dieu lui-même : « engendré non pas créé ».

Affirmer que « *Jésus est le mandataire de Dieu auprès des hommes* » ne serait donc pas un retour à la foi de la Bible, mais une reprise de la conception helléniste des Ariens. Dans leur affirmation sur l'être et la nature de Jésus, les conciles des IV^e et V^e siècles n'ont pas hellénisé la foi au Christ ; ils l'ont plutôt protégée d'une adaptation fautive à la pensée hellénistique. La thèse suivant laquelle la foi biblique sur le Christ aurait été hellénisée dans les dogmes conciliaires se trouve également chez Schillebeeckx, bien que sous une forme quelque peu atténuée. Pour lui, les affirmations d'il y a 1500 ans au sujet de Jésus sont en substance exactes, mais partielles. Et il les considère finalement comme une interprétation de Jésus qui n'est ni nécessaire ni contraignante.

Plus nuancé est le jugement du philosophe des religions Bernhard Welte. D'après lui, l'ontologie de la métaphysique occidentale s'est imposée dans la théologie du Concile de Nicée. Il ne voit là aucune altération et plutôt une interprétation du message biblique qui est correcte étant donné le contexte de l'époque et même nécessaire. Mais, à son avis, cela n'est plus valable pour notre époque où l'ontologie de la métaphy-

(7) Cf. J. Galot, *Vers une nouvelle Christologie* (Paris, 1971).

(8) Pour la discussion avec E. Schillebeeckx, cf. W. Kasper, « Liberale Christologie, Zum Jesus-Buch von E. Schillebeeckx », dans *Evangelische Kommentare* 9 (1976), p. 357-360 ; W. Aser, dans *Theologie und Philosophie* 51 (1976), p. 257-266 ; K.H. Neufeld « Spuren von Jesus ? » dans *Stimmen der Zeit* 194 (1976), p. 698-702 ; L. Scheffczyk, « Jesus für Philanthropen », dans *Theologisches Heft* 77 (1976), p. 2080-2086 et 78 (1976), p. 2097-2105 ; A. Schmied, « Ostererscheinungen-Osteterfahrung, Zu einer neuen Sicht ihres Verhältnisses », dans *Theologie der Gegenwart* 19 (1976), p. 46-53 ; A. Weiser, « Neue Wege der Christologie » dans *Lebendiges Zeugnis* 31 (1976), p. 73 ss.

sique occidentale touche à sa fin, toujours selon lui (9). Aussi, pour résoudre la crise dans laquelle se trouve la christologie dogmatique, propose-t-il d'abord de retransposer les affirmations dogmatiques dans une « *pensée biblique fondée sur la notion d'événement* » (10).

Même ces explications tiennent trop peu compte du fait que les dogmes de l'Eglise d'autrefois sur le Christ énoncent, malgré la relativité historique, quelque chose qui reste valable. **Joseph Ratzinger** le dit de la façon suivante en ce qui concerne le concile de Chalcédoine (11) : « *Chalcédoine est pour moi le concile qui, de la manière la plus merveilleuse et la plus hardie, a simplifié l'analyse traditionnelle, compliquée, en la réduisant à une position médiane unique qui embrasse tout : Fils de Dieu de même nature que Dieu et de même nature que nous. A l'inverse d'autres tentatives qui ont été faites au cours de l'histoire, Chalcédoine a expliqué la personne de Jésus théologiquement ; j'y vois la seule interprétation qui puisse tenir compte de toute l'étendue de la tradition et de toutes les dimensions de la réalité. Toutes les autres interprétations sont trop étroites en quelque endroit ; toute autre conception ne saisit qu'une partie et en exclut une autre. C'est ici et ici seulement que le mystère peut déployer toutes ses dimensions* ».

La profession de foi des anciens conciles en Jésus vrai Dieu et vrai homme n'est donc nullement dépassée. Bien au contraire, la tâche de la christologie future consistera à approfondir l'esprit de ces affirmations.

Les voies nouvelles

Cette tentative est surtout celle de la christologie à base trinitaire représentée par W. Kasper entre autres. Ce n'est donc pas une copie, sans aucun changement, de la christologie traditionnelle. Elle s'en distingue avant tout sur trois points :

1) **Jésus est vu à partir de sa relation au Père.** La dénomination « christologie trinitaire » pourrait donner lieu à un malentendu, à savoir que cette christologie partirait de questions abstraites sur la Trinité et sur la

(9) Welte reprend ici une thèse de Heidegger, dont il fut l'élève.

(10) Cf. B. Welte, « Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik », dans B. Welte, éd., *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Fribourg-en-Brigau, 1970), p. 100-117 ; du même, « Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen », dans B. Welte, *Zeit und Geheimnis* (Fribourg-en-Brigau, 1975), p. 292-318 ; cf. aussi K. Lehmann, « Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie », dans B. Casper et al., *Jesus, On der Gotteserfahrung* (Fribourg-en-Brigau, 1976), p. 190-209. Il est en fait abusif d'opposer ici « pensée biblique » et foi chrétienne, ne serait-ce que parce que cette dernière est fondée non seulement sur la « notion d'événement », mais sur la réalité de l'Événement que constituent l'Incarnation, la Passion et la Résurrection du Christ (N.d.l.R.).

(11) J. Ratzinger, « Was bedeutet Jesus Christus für mich ? », dans *Dogma und Verkündigung* (Munich-Fribourg, 1973), p. 138.

relation entre divinité et humanité. Ce n'est nullement le cas. Bien au contraire, elle part de la relation du Jésus historique avec son Père et y voit la manifestation des rapports entre le Fils et le Père. Comme le montrent entre autres les essais de W. Kasper et W. Pannenberg (12), bien des problèmes de la christologie, surtout la question de l'unité de Dieu et de l'homme, ainsi que le problème de la personnalité humaine de Jésus, sont plus facilement résolus dans cette perspective.

2) **La doctrine sur le Christ est liée à la doctrine sur le Saint-Esprit.** Il va de soi qu'une christologie à base trinitaire ne parle pas seulement de Jésus et de sa relation au Père, mais prend aussi en considération le lien entre la mission du Fils et celle de l'Esprit. De même qu'en Dieu lui-même, l'union du Père et du Fils se réalise dans l'Esprit, de même la mission du Fils ne trouve son accomplissement que dans la mission de l'Esprit, qui en Jésus veut relier tous les hommes à Dieu le Père. Ainsi, la doctrine de la personne du Christ est reliée organiquement à la doctrine de la Rédemption. En outre, la pneumatologie (*pneuma* : esprit, en grec) souscrit à une requête fondamentale de la christologie « d'en-bas », à savoir le désir non seulement de croire à l'unicité de Jésus, mais aussi d'en faire l'expérience. La pneumatologie montre l'endroit où cette expérience est possible : non pas dans l'esprit de l'homme, mais bien plutôt dans l'Esprit de Dieu qui est tout particulièrement offert aux hommes dans la communauté ecclésiale.

3) **L'idée même de Dieu reçoit un sens nouveau.** Les conciles anciens ont résolument entrepris de définir le concept de Dieu, lorsqu'ils ont professé un Dieu en trois personnes en se basant sur sa manifestation en Jésus et dans l'Esprit-Saint, déjà exprimée (sans systématisation) dans les écrits de Paul et Jean, reçue et vécue dans la tradition des premiers siècles. Mais une question se pose : si l'essentiel dans la vie de Jésus est que Dieu s'engage lui-même dans l'histoire de l'humanité, que signifie alors, pour Dieu, l'expérience historique de Jésus ? Dieu est-il tel qu'Il soit lui-même intimement affecté par l'expérience de Jésus, principalement par sa Passion et sa mort sur la Croix ? Ou bien n'est-il pas l'Éternel, l'Immuable, l'Être absolu, exempt de toute souffrance et à l'abri de tout, Celui qui est au-dessus de l'histoire ?

Avec cette question, la théologie touche manifestement aux limites de l'intelligence humaine. Ici le danger est grand de faire fausse route. Il est sûrement faux de parler avec **Jürgen Moltmann** d'un « Dieu crucifié », et d'interpréter l'événement de la crucifixion comme si Dieu y était entré en contradiction avec lui-même, le Père contre le Fils. Cela reviendrait à porter la contradiction en Dieu lui-même et à mêler ainsi le divin et la finitude humaine. Mais il nous reste pourtant la tâche de concevoir la divinité de Dieu de telle façon qu'il puisse vraiment souffrir et mourir sans abandonner sa nature. Il y a une série de tentatives qui,

(12) W. Pannenberg, *Esquisse d'une Christologie* (Paris, Cerf, 1971).

partant de l'amour de Dieu, ou de l'idée de la puissance de Dieu sur l'histoire, essaient de parvenir à cette théologie de la *kénose* (abaissement, dépouillement, cf. *Philippiens* 2, 7) de Dieu (13).

La foi pascale

La controverse avec la christologie « d'en-bas » a fait apparaître que l'unicité de Jésus ne doit pas être déduite seulement de sa manifestation historico-humaine, et qu'elle est enracinée, en fin de compte, dans la décision de l'incarnation du Fils prise par le Dieu trinitaire. Cela ne signifie pas, il est vrai, que la foi en Jésus commence par la foi en l'incarnation du Fils de Dieu. A l'origine de la foi dans le Christ, il y a, d'après le témoignage de l'Écriture, un autre événement de l'histoire de Jésus : sa résurrection d'entre les morts et son élévation à la droite du Père. La genèse de la foi au Christ coïncide donc en grande partie avec la genèse de la foi pascale. Ainsi est-il facile de comprendre que, si les affirmations au sujet de la préexistence sont au centre de la discussion christologique, les récits sur Pâques le sont aussi (14).

Comme le montrent les œuvres de Kasper, Kung et Schillebeeckx, les théologiens catholiques d'aujourd'hui sont en général d'accord pour dire qu'une interprétation purement subjective ou existentielle (tout se serait passé dans l'esprit des apôtres) n'est pas conforme aux événements de Pâques. Tous tiennent à affirmer que Jésus en personne a été ressuscité par Dieu. Par contre, des différences apparaissent dans la réponse à la question de savoir comment les disciples en sont arrivés à la foi en la Résurrection. Les récits du Nouveau Testament mentionnent avant tout les apparitions du Ressuscité. C'est ici que commence la nouvelle explication de la foi pascale par Edouard Schillebeeckx. Pour lui, les apparitions de Jésus ressuscité, loin d'être « *des tours de passe-passe surnaturalistes* », ne sont que des fictions littéraires dans lesquelles les disciples ont exprimé leur expérience pascale ; or leur expérience de Pâques se traduit par une conversion vécue.

Dans le détail, il faut, pour le théologien hollandais, imaginer les choses à peu près ainsi : la mort de Jésus sur la Croix a bouleversé les disciples ; ils ont abandonné Jésus et ils ont fui. Il est vrai que leur confiance en Jésus n'a pas complètement disparu. D'après Schillebeeckx, il s'agissait plutôt d'une sorte de mini-foi ou d'une foi mal assurée. Ainsi restait donc acquise, chez les disciples, l'amorce d'une nouvelle conversion à Jésus après Pâques. En vivant cette conversion, ils ont fait l'expérience du pardon que Jésus leur a accordé pour leur faiblesse passagère. Ils se tournent alors de nouveau et définitivement vers Jésus. Ils dé-

couvrent maintenant que, dans la totalité de sa vie, Jésus représente pour les hommes le salut définitif venant de Dieu. Ils acquièrent ainsi la certitude que Jésus n'est pas resté dans la mort, et ils l'expriment dans leurs affirmations de sa Résurrection. Ils comprennent alors également que Jésus s'identifie avec Celui qui doit venir juger le monde et en qui tout se décide. Ils font ainsi un premier pas capital dans la réflexion christologique qui trouve son achèvement avec la profession de foi en Jésus, Verbe et Fils de Dieu...

Mais au début de tout ce processus, il y a, d'après Schillebeeckx, la conversion vécue par les disciples. Quand et comment le pas décisif est-il franchi ? Bien qu'il y ait eu chez les disciples des amorces « naturelles » pour leur conversion à Jésus après Pâques, à savoir le souvenir qu'ils avaient de leur vie en communauté avec Jésus et les paroles de Jésus disant que Dieu était prêt à pardonner indéfiniment, n'ont-ils pas dû en fin de compte leur conversion à l'action de la grâce de Dieu en Jésus ? C'est précisément cela qu'ils voulaient exprimer à travers leurs récits des apparitions de Pâques. Leur expérience n'est pas seulement « naturelle », ou exclusivement humaine. Elle est avant tout expérience de l'ordre de la grâce.

Le Seigneur glorifié

Devant cette interprétation très problématique des événements de Pâques, on est surtout frappé par le tout petit rôle joué dans la foi au Christ par la personne du Seigneur glorifié. Bien que Schillebeeckx attribue l'expérience pascale des disciples à l'action du Seigneur glorifié, il réduit la foi au Christ à une attitude primaire consistant à se tourner vers le Jésus terrestre et historique. Ce n'est pas pour rien que Schillebeeckx tient tellement à constater que la confiance des disciples de Jésus n'a pas été anéantie le Vendredi Saint. C'est précisément à ce point là que la critique doit commencer. Les disciples n'ont-ils pas, le Vendredi Saint, vécu la ruine totale de leurs espoirs et de leurs attentes ? Il faut bien l'admettre, surtout si Jésus était venu affirmer que le règne de Dieu commençait avec lui. Que cette affirmation n'ait pas été démentie par la mort de Jésus sur la Croix, et surtout que Jésus crucifié ait été appelé par Dieu à une vie nouvelle et établi maître du monde et Seigneur, voilà qui ne peut découler de l'histoire de Jésus, pas même à la suite d'une réflexion plus approfondie.

On ne peut comprendre cela qu'à partir de Dieu, de son action dans le Christ glorifié. Mais alors la personne du Seigneur glorifié devient, et cela dans une mesure beaucoup plus large que Schillebeeckx ne l'admet, le principe de la foi. Personne ne niera que le Seigneur glorifié s'identifie avec le Jésus terrestre, crucifié, celui de Nazareth ; mais par sa Résurrection, Jésus a été élevé à une existence d'une autre nature, au-delà de l'histoire, eschatologique, et seule la rencontre avec ce Seigneur

(13) J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* (Paris, Cerf, 1974).

(14) Cf. L. Scheffczyk, *Auferstehung, Prinzip christlichen Glaubens* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976).

glorifié présent dans l'Esprit Saint, peut susciter aujourd'hui une foi réelle.

Il serait à ce propos très utile de se souvenir des controverses entre la théorie dialectique et la théologie libérale. Certes Schillebeeckx lui-même voit dans son interprétation des apparitions de Pâques « *une rupture avec une tradition plusieurs fois centenaire d'interprétation de l'Écriture* ». Mais en réalité, son interprétation ressemble beaucoup à celle d'un **Albrecht Ritschl** ou d'un **Wilhelm Herrmann**. A la théologie de ceux-ci, fondée sur l'expérience et tournée vers le Jésus historique, les représentants de la théologie dialectique, avec à leur tête **Karl Barth** et **Emil Brunner**, ont jadis opposé avec passion la thèse selon laquelle la foi au Christ a son fondement, par-delà l'histoire, dans la Résurrection opérée par Dieu. Même s'ils ont exagéré la discontinuité entre le Jésus terrestre et le Christ ressuscité, du moins leurs arguments méritent-ils d'être pris en considération.

Il peut sembler à première vue que Schillebeeckx tienne à l'unité dans la tension entre le Jésus de l'histoire et le Seigneur glorifié, et qu'il n'ait fait peut-être que déplacer un peu les poids de la balance en faveur du Jésus terrestre. Mais les conséquences font apparaître que sa façon de voir les choses touche à l'essentiel. Si en effet, contrairement à la conception de Schillebeeckx, on ne réduit pas la genèse de la foi pascale à un élan de grâce vers le Jésus historique, et si on l'explique en partant « d'en-haut », c'est-à-dire de la rencontre avec le Seigneur glorifié, alors les déclarations dogmatiques sur la personne de Jésus faites par l'Église d'après Pâques prennent une toute autre valeur. Elles n'apparaissent pas comme des réflexions tardives sur l'expérience du Jésus terrestre ni, dans le domaine religieux, comme une tentative stérile d'identification théorique de la personne de Jésus, mais bien plutôt comme la réponse de la foi à la rencontre avec le Seigneur glorifié.

La foi de l'Église

C'est dans le culte du Seigneur glorifié et tout particulièrement dans la liturgie du baptême que la doctrine sur le Christ a pris forme, même du point de vue historique. Si la pensée procède ainsi à partir du Seigneur glorifié, les notions de dogme et d'enseignement jouent un rôle plus important et plus original que ce n'est le cas chez Schillebeeckx. Ils ne sont pas seulement l'expression tardive et toujours insuffisante d'une expérience, mais ils s'imposent aux regards de l'homme ; ils sont la condition et non pas seulement la conséquence de la foi.

Même si la foi pascale ne fournit pas l'ultime argument en faveur de l'unicité de Jésus, elle constitue du moins le meilleur point de départ

pour la foi au Christ comme pour la christologie (15). D'un côté, elle accueille les aspirations d'une christologie se réglant sur les oeuvres du Jésus historique. Mais, partant de la mort et de la Résurrection, elle invite à tourner le regard vers le Christ glorifié, aujourd'hui présent dans l'Esprit. De là, le regard se porte alors nécessairement sur l'Église qui, la première, reçoit et transmet l'Esprit et la connaissance du Christ. La christologie doit donc se greffer en premier lieu sur la foi de l'Église.

Le devoir d'expliquer la foi de l'Église aux hommes d'aujourd'hui ne doit pas avoir pour résultat de réduire cette foi à la mesure des espérances humaines de salut. Une christologie de l'attente et de la quête de Dieu, réglée sur les besoins et les espoirs des hommes, n'est bien sûr pas à négliger. Elle n'a de sens toutefois que si elle conduit à une connaissance parfaite du Christ et ne saurait s'y substituer. Oui, la vie, c'est la foi au Christ, déjà présente dans l'Église. C'est avec raison que W. Kasper dit : « *Si actuellement la foi en Jésus-Christ n'existait pas, on ne se poserait pas non plus de questions à son sujet, ni sur le plan de l'histoire, ni sur celui de l'anthropologie. C'est grâce à l'Église et à ses dogmes sur le Christ que cette question resurgit constamment. Si donc on voulait aujourd'hui brader cette profession de foi, il n'en résulterait pas davantage de foi ; au contraire, la foi n'aurait plus de motif* » (16).

Klaus REINHARDT

(Traduit de l'allemand par Paul Lamort)

(15) Cf. W. Thusing, « Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie », dans K. Rahner - W. Thusing, *Christologie systematisch und exegetisch*, Quaestiones disputatae 55 (Fribourg-en-Brisgau, 1972), p. 250: « Le regard que nous portons sur le Jésus actuellement vivant, dont la personne est la même que celle du Jésus terrestre et crucifié, doit être qualifié de condition *sine qua non* de toute christologie, car c'est là la seule condition de l'unicité de Jésus et de sa signification pour notre salut ».

(16) W. Kasper, « Einige verwunderte Gegenfragen », dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 98 (1976), p. 186-189.

Klaus Reinhardt, né en 1935. Depuis 1969, professeur de dogmatique et d'histoire des dogmes à la Faculté de théologie de l'Université de Trèves. A publié : *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (Paderborn, 1970).

Werner LOSER :

La préexistence dans la théologie contemporaine

Les théologiens ont trop souvent séparé le Fils éternel du Jésus de l'histoire. Ils sont maintenant tentés de parler de Jésus en négligeant sa filiation divine. Il faut en fait comprendre que rien n'atteste mieux l'éternelle transcendance du Fils que son abaissement en Jésus.

AUJOURD'HUI, il est difficile de parler de ce qu'était Jésus de Nazareth avant son cheminement terrestre. Nous ne sommes plus au temps où les chrétiens étaient d'accord sur cette question, tout du moins dans les grandes lignes. Dans ces conditions, il peut être utile de présenter les différents types de positions et de mettre un certain ordre dans la foule des thèses proposées.

Nous ne passerons pas ici en revue tous les essais existant. Nous en sélectionnerons seulement quelques-uns, un peu arbitrairement certes, qui nous paraissent les plus représentatifs et qui, en même temps, ont eu quelque retentissement ; ils sont d'ailleurs issus pour la plupart des pays de langue allemande (1). De nombreuses citations, en général assez longues, permettront au lecteur de se faire par lui-même une opinion sur les arguments employés par les auteurs choisis.

Si l'on essaie de mettre de l'ordre dans la multitude des interprétations, on voit se dégager trois tendances : la première s'en tient à la tradition scolastique sans se laisser influencer par les remises en question actuelles ; la seconde les prend en considération quand elle souligne la relativité historique des affirmations sur la préexistence et, de fait, les abandonne ; la troisième enfin cherche à fonder ces affirmations sur une

(1) Ceci explique pourquoi des exposés importants sur la préexistence ne seront pas évoqués ici, comme ceux de W. Kasper, *Jésus, le Christ* (Cerf, Paris, 1976) ou de P. Schoonenberg, *Il est le Dieu des hommes* (Cerf, Paris, 1973). Schoonenberg a en outre récemment précisé et légèrement modifié ses positions, cf. « Gott in der Prozess-Theologie », dans *Theologie der Gegenwart* 18 (1975), p. 225-235 ; cf. aussi J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* (Cerf, Paris, 1974).

base chrétienne et choisit ainsi la voie de la médiation, la seule qui se justifie, sans pour autant avoir recours à un compromis. Objectivement, les trois groupes se distinguent par leur manière de déterminer le rapport entre la christologie et la doctrine de la Trinité.

La scolastique traditionnelle

La scolastique catholique traditionnelle se trouve présentée sous forme de traité dans le *Précis de dogmatique* de L. Ott (2). Elle présuppose l'acceptation des affirmations sur la préexistence, tout en évitant d'utiliser le terme « préexistence » qui n'apparaît jamais dans le texte. Ce n'est certainement pas un hasard, mais plutôt une conséquence logique de sa vision des choses. Le concept de « préexistence » implique une communion entre l'homme Jésus et le Fils de Dieu, celui-ci ne nous étant accessible que par l'histoire de Jésus. Pour la scolastique, c'est le chemin inverse qui est le plus approprié. Sa particularité est de développer la doctrine de la Trinité avant la christologie et, dans une large mesure, indépendamment de celle-ci. Ott traite de la doctrine trinitaire dans la première partie de son livre et de la christologie dans la troisième.

La théologie de la Trinité est étudiée en se fondant sur l'idée d'un Dieu immuable et incapable de souffrir. Il est donc indispensable de réduire au strict minimum les points de contact entre celle-ci et la christologie. Deux affirmations le montrent clairement. La première se rapporte à l'hypothèse (remontant à Augustin) selon laquelle, « en soi », chacune des trois personnes de la Sainte Trinité aurait pu s'incarner. C'est un fait et rien de plus (ou à la rigueur une raison de convenance) que c'est la deuxième personne qui a pris la nature humaine. Une telle hypothèse implique que la préexistence du Christ ne fasse qu'un avec les relations que la deuxième personne entretient au sein de la Trinité. La vie, l'action et le destin de Jésus de Nazareth restent extérieurs à la Trinité éternelle. Ils ne sont d'aucune utilité pour caractériser le Fils de Dieu. La deuxième affirmation se rapporte au point de recoupement inévitable entre la christologie et la doctrine trinitaire : l'Incarnation. Le « but » de l'Incarnation correspond à un « décret » du Dieu éternel et trinitaire. Il s'ensuit que ce but ne peut aucunement concerner l'être éternel de Dieu, et que donc il se rapporte totalement à la création. Il s'agit avant tout (selon saint Thomas) de racheter l'homme, et ensuite (selon Duns Scot) de glorifier Dieu. Ce n'est pas Dieu qui donne la révélation et la preuve de sa grandeur, mais c'est l'homme Jésus : son être et son action, qui glorifient Dieu, sont la fin suprême de toutes les œuvres de Dieu.

(2) Fribourg, 1957. Les exposés détaillés de la dogmatique catholique par Schmaus, Pohle, Gierens, Gummersbach, etc., se différencient à peine les uns des autres. Le nouvel ouvrage en deux volumes de M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* (Munich, 1969-70) apporte cependant des éléments nouveaux.

En résumé : la préexistence du Christ, au sens de la scolastique, se confond avec la vie du Fils dans l'éternité du Dieu trinitaire, qui, elle-même, reste largement étrangère à l'histoire du Fils de Dieu fait homme, Jésus de Nazareth.

Les essais de « jésulogie »

Une série d'autres théologiens qui, ces dernières années, ont écrit des essais christologiques assez importants sont difficiles à regrouper, parce qu'ils partent de vues personnelles qui ne coïncident pas toujours. Ils sont toutefois d'accord pour refuser la christologie traditionnelle et donc aussi la doctrine de la préexistence. Ils se contentent d'expliquer d'un point de vue historico-critique comment l'idée de préexistence s'est introduite dans la christologie du Nouveau Testament et de l'Eglise des premiers siècles, tout en lui déniait toute autorité pour une christologie actuelle. Par suite, les affirmations sur la préexistence se rangent au nombre des interprétations liées à une époque et historiquement dépassées. A l'ancienne doctrine de la Trinité et à l'ancienne christologie, se substitue une « jésulogie » dont l'objet est l'homme Jésus. C'est en même temps une méthode qui domine la recherche christologique : la méthode historico-critique qui, utilisée de manière logique et exclusive, ne peut entrevoir par elle-même ce qui, dans l'homme Jésus, passe l'humain. Une préexistence de Jésus au sein de la Trinité n'est pas envisagée. La relation de Jésus à Dieu est d'un type particulier, en ce sens que Jésus a fait l'expérience de Dieu comme d'un Père en l'appelant : « Abba ».

Deux ouvrages récents, *Etre chrétien* de Hans King (3) et *Jésus, l'histoire d'un Vivant* de E. Schillebeeckx (4) prennent des positions sur la préexistence qui se rapprochent du type d'argumentation décrit ci-dessus.

a) **H. Küng** traite en détail de la préexistence du Christ dans un chapitre intitulé « interprétation de l'origine », où il fait siennes les réflexions critiques de la théologie protestante libérale et de l'école de l'histoire des religions. Selon King, les premiers chrétiens ont recouru à cette idée de préexistence « *non pour spéculer sur Dieu et sur le monde, mais pour faire apparaître la prétention unique en son genre de ce Jésus crucifié et pourtant vivant, et pour fonder la pratique chrétienne* ». Aujourd'hui pourtant, la christologie doit, d'après King, expliciter autrement cette prétention : « *Les idées mythiques que l'on se faisait autrefois d'un être issu de Dieu, menant une existence dans l'au-delà, avant les siècles, d'une « histoire des dieux » se déroulant entre deux ou même trois divinités, ne peuvent plus être les nôtres* ».

(3) H. Küng, *Christsein* (Münich, 1974). Toutes les citations sont tirées de cet ouvrage.

(4) L'ouvrage est paru en langue néerlandaise. On cite ici la traduction allemande (Fri-bourg, 1975). Toutes les citations sont tirées de cet ouvrage.

Pour King, les affirmations mythologiques du Nouveau Testament sur Jésus ne servent qu'à interpréter le caractère unique de sa prétention : « *Ce qui arriva à Jésus et ce qui se passa en lui prend tout son sens dans le fait qu'en lui — venu dans le monde comme mandataire et représentant de Dieu, et confirmé par Dieu comme crucifié rendu à la vie — les croyants ont reconnu que le Dieu ami des hommes était proche, était à l'oeuvre, a parlé et agi, s'est définitivement révélé. Toutes ces affirmations, bien souvent dissimulées derrière les formules mythologiques de l'époque, et concernant la filiation divine, la préexistence, la médiation dans la création, l'Incarnation, ne visent finalement qu'un seul but : justifier le caractère unique, non déductible, insurpassable, de l'appel, de l'offre, de la prétention, qui se sont fait entendre en Jésus, et ne sont finalement pas d'origine humaine mais divine et concernent directement les hommes puisqu'on peut s'y fier entièrement* ».

b) **E. Schillebeeckx** n'est pas aussi net que H. King dans son refus des affirmations sur la préexistence. Pourtant, le lecteur qui se penche sur l'ouvrage ne manque pas de remarquer qu'en réalité, il s'exprime de manière tout aussi radicale que H. King (5). En choisissant la catégorie « prophète eschatologique » comme terme générique pour caractériser la vie et l'action de Jésus de Nazareth, et en déclarant ouvertement son intention d'exposer une christologie acceptable pour la pensée juive, Schillebeeckx, qui relativise les affirmations de la préexistence, est conduit par des objectifs qui rappellent les théories de l'historien juif Schoeps.

Selon Schillebeeckx, les apôtres n'ont pu avoir du vivant de Jésus l'intuition que celui-ci était le « prophète eschatologique ». Après la mort de Jésus par contre, ils réalisent dans une expérience de pénitence et de conversion qu'Il est vivant ; en portant un regard rétrospectif sur la totalité maintenant saisissable de la vie terrestre de Jésus, ils ont alors cette certitude : Jésus était bien le « prophète eschatologique », et en tant que tel, il propose le salut définitif venant de Dieu. C'est cette conviction qu'ils expriment en appelant Jésus « Fils de Dieu ». Ce titre apparaît sous plusieurs formes parmi lesquelles on trouve aussi l'idée de préexistence. Pour Schillebeeckx, ce qui est déterminant, c'est que la prédication sur le « Fils de Dieu », quelle qu'en soit la version, n'a qu'une seule fonction : caractériser la vie et l'action de l'homme Jésus.

« *Dans ce sens, tous les titres de souveraineté de Jésus, y compris celui de « Fils de Dieu », se rapportent à l'histoire du salut ou sont fonctionnels, même dans l'évangile de Jean (très marqué par les doctrines de sagesse), qui contient cette idée de préexistence. Car selon les traditions dans lesquelles Jean s'inscrit, la Thora est elle aussi préexistante, auprès*

(17) Je renvoie à mon analyse détaillée, parue dans *Theologie und Philosophie* 51 (1976), p. 257-265.

de Dieu avant toute création. Et pourtant, aucun Juif n'aurait considéré la Thora préexistante comme une sorte de « deuxième personne divine » ; même Jean ne l'aurait pas fait pour sont Logos préexistant » qu'il identifie à Jésus de Nazareth ».

Mais ce n'est pas seulement dans le Nouveau Testament que l'on trouve l'affirmation de la préexistence : elle est aussi dans les premiers textes conciliaires. Schillebeeckx constate qu'on a érigé en norme christologique le modèle johannique de préexistence et il le déplore.

« Par là, l'histoire n'a pas rendu justice au modèle synoptique ; on lui a ôté toute possibilité de développer son dynamisme et il n'a pas tardé à faire partie des « vérités oubliées » du christianisme. Certes, notre époque n'est pas liée par une tradition continue à certaines christologies pré-nicéennes ; mais il existe cependant dans notre vie culturelle et sociale des éléments qui sont autant de questions posées à la christologie de Nicée qui a dominé l'histoire ; par là même, ils ouvrent des perspectives sur des possibilités existant avant le concile de Nicée »

Selon Schillebeeckx, c'est l'expérience du « Abba, Père » qui constitue l'« âme » de la vie et de l'action de Jésus, « prophète eschatologique ». Cette expérience est celle de la proximité du Dieu créateur, un et absolu. Schillebeeckx parle du « zèle jaloux commun aux Juifs, aux Musulmans et aux chrétiens, zèle à confesser un Dieu unique. Il nous faut au moins commencer par accueillir cette réaction dans un esprit de charité ; pour les chrétiens également, le monothéisme yahviste dans lequel et par lequel Jésus lui-même vivait, est l'affirmation fondamentale du Credo. C'est dans ce contexte du monothéisme juif qu'il faudra interpréter l'expérience du « Abba-Père » faite par Jésus lui-même ».

Pour Schillebeeckx, distinguer la Trinité « économique » et la Trinité « immanente », les trois personnes divines telles qu'elles agissent dans l'histoire et telles qu'elles sont en elles-mêmes, n'a pas de sens. En y regardant de plus près, la Trinité « économique » se réduit au lien mystique de l'homme Jésus avec le Dieu Un, Créateur et Père. En outre, Schillebeeckx compte au nombre des « assertions de second ordre » les affirmations sur la théologie trinitaire transmises par l'Eglise, de même que leur interprétation. Par contre, professer que Dieu opère le salut par Jésus constitue l'« assertion de premier ordre » :

« C'est déjà être chrétien que d'avoir cette dernière conviction, même si au niveau des affirmations de second ordre une foule de choses demandent à être précisées. Le critère fondamental d'orthodoxie doit être constitué avant tout à partir des affirmations de premier ordre. L'histoire du dogme christologique se situe de toute évidence au niveau des affirmations de second ordre, même si son intention est de garantir les affirmations de premier ordre ».

H. Küng et E. Schillebeeckx ont-ils vraiment réussi à conserver à Jésus son unicité et sa portée universelle ? Nous en doutons. Renoncer à placer la christologie dans le contexte de la Trinité lui enlève aussi bien son

caractère propre et unique que sa pertinence par rapport au monde et à son histoire.

Les christologies trinitaires

Les essais des théologiens qu'il nous reste à évoquer s'accordent en ce qu'ils concilient la christologie et la doctrine de la Trinité : ce qui rend possible la christologie, c'est la Trinité ; et inversement, celle-ci ne nous est accessible que par l'intermédiaire de celle-là. Tenter de fonder la christologie, et par là même la préexistence du Christ, sur une base authentiquement chrétienne est en outre la seule voie qui, à la fois, respecte l'intégrité des affirmations sur la préexistence contenues dans la Bible et les textes conciliaires, et trouve une réponse légitime aux arguments de ceux qui refusent la préexistence. Il est frappant de voir que quelques-uns de ces auteurs n'emploient que très rarement l'expression « préexistence ». C'est qu'elle implique (prise dans son sens littéral) une dimension temporelle que par ailleurs on ne doit en aucun cas rapporter au concept « éternité ». Les essais théologiques où l'idée de préexistence s'exprime dans le cadre d'une christologie trinitaire ont pour objectif — et ce n'est pas le moindre — de reprendre la question soulevée essentiellement par la philosophie de l'idéalisme allemand et d'y apporter une solution — cette question étant de savoir comment concilier l'Absolu et l'histoire (6).

K. Rahner et W. Pannenberg s'inspirent largement, chacun à sa manière, des systèmes de la philosophie idéaliste, surtout celle de Hegel et de Fichte. Hans Urs von Balthasar, par contre, ouvre des voies nouvelles qui, du même coup, font ressortir une solution de continuité par rapport aux essais de l'idéalisme.

a) **K. Rahner** développe sa christologie dans le cadre de la théologie de la grâce qui se base sur le principe que « Dieu se communique lui-même ». Ses affirmations sur la préexistence en découlent de toute évidence. Dieu est trinitaire en tant qu'il se communique. C'est ce qui nous permet — voire même nous contraint — de parler des trois « modes d'exister » du Dieu unique (7).

(6) Cf. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mayence, 1965 ; du même, « Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings », dans *Evangelische Theologie* 33 (1973), p. 366-384.

(7) Cf. K. Rahner, « Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut », dans *Mysterium Salutis*, vol. 6 (Cerf, Paris, 1971), p. 13-135. Les textes cités sont pour la plupart tirés de K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Fribourg, 1976).

« Parce qu'il est venu, salut qui nous divinise, au coeur de l'existence d'un homme précis, nous pouvons vraiment l'appeler « Esprit Saint ». C'est précisément parce que ce Dieu un et unique est présent dans notre histoire concrète, pour nous, en Jésus-Christ, purement identique à lui-même — lui-même et non son substitut — que nous l'appelons « Logos » ou « Fils ». C'est précisément parce que ce Dieu qui vient parmi nous, Esprit et Logos, demeure l'Indicible, le Mystère Sacré, la raison et l'origine de Sa venue dans le Fils et l'Esprit, que nous l'appelons Dieu unique, Père. Parce que, pour l'Esprit, le Fils-Logos et le Père, il s'agit de Dieu lui-même, et non d'un autre différent de lui, qui, au sens strict, se donne, on peut dire de même de l'Esprit, du Fils-Logos et du Père qu'ils sont un seul et même Dieu dans la plénitude illimitée de la divinité une et possédant une seule et même essence divine. Parce que la réalité donnée de Dieu est pour nous Esprit, Fils et Père et qu'elle n'a pas une seule et même signification, il faut absolument différencier ces trois modes de présence. « Pour nous », le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas d'emblée une même réalité. Parce que ces différents modes de présence de Dieu n'ont pas à supprimer la manière véritable dont "Dieu se communique comme Dieu un et identique à lui-même, ces trois modes de présence doivent nécessairement lui être attribués, à lui, le Dieu un et unique, en lui-même et pour lui-même ».

Selon Rahner, la Trinité « immanente » est donc aussi la Trinité « économique ». Le sens possible du mot « préexistence » ressort de tout cela. Elle ne s'applique pas directement à Jésus de Nazareth ; elle est un aspect du Dieu qui se communique. Elle en est la « faculté de se dire dans l'histoire », « qui, immanente à Dieu et essentiellement sienne, est immanente à la Trinité ». La doctrine de K. Rahner sur la Trinité rappelle celle des modalistes, qui n'y voient que trois aspects, trois rôles (créateur, sauveur, inspirateur) d'une seule personne divine. Le sujet absolu qui, par grâce, se tourne vers la création et en elle vers l'homme Jésus, « est préexistant ».

La question (qui est en même temps une critique) qu'on ne peut s'empêcher de poser est la suivante : K. Rahner a-t-il réussi à concilier l'histoire concrète de Jésus et le Dieu éternel qui se communique par grâce ?

b) w. Pannenberg part de l'idée que Dieu se révèle lui-même par lui-même, idée où convergent des objectifs d'ordre biblique, en particulier judéo-apocalyptique, et d'ordre idéaliste, avant tout hégélien (8). La manifestation totale de Dieu est un événement, est l'événement décisif de la fin des temps. De là, Pannenberg nous amène en trois étapes à la reconnaissance de la divinité du Christ, ce qui implique l'idée de préexistence.

1. « L'événement du Christ n'est révélation de Dieu que parce qu'il inaugure la fin de toutes choses. Aussi la résurrection de Jésus d'entre les morts, en laquelle s'est produit à l'avance pour Jésus ce qui est destiné à tous les hommes, est-elle l'événement propre à la Révélation ».

2. « Le concept de révélation de soi par soi-même implique qu'il ne peut y avoir qu'une seule Révélation ».

3. « Le concept de révélation de Dieu par lui-même contient déjà l'idée que le Révélateur et le Révélé sont identiques. Dieu est aussi bien le sujet, l'auteur de sa révélation de lui-même, que son objet. Parler d'une révélation de Dieu par lui-même dans l'événement du Christ signifie donc que l'événement du Christ, que Jésus, est l'être de Dieu lui-même ».

Cette communion entre Jésus et Dieu qui devient manifeste dans la Résurrection n'a pu naître dans cet événement : « Par sa résurrection..., non seulement pour notre connaissance mais aussi selon la réalité, il est déterminé que Jésus est, et que, rétroactivement, il était déjà auparavant, un avec Dieu ».

Ce « déjà auparavant » vise tout d'abord la vie terrestre de Jésus avant Pâques, mais aussi l'unité préexistante entre Jésus et l'être éternel de Dieu : « L'idée de révélation nous permet ainsi de comprendre l'interprétation ancienne de la préexistence de Jésus. Cette dernière constitue au moins l'expression signifiante d'une donnée subjective, que nous devons également garder : la pleine appartenance de Jésus au Dieu éternel. Si la révélation que Jésus fait de Dieu et celle que le Dieu éternel fait de lui-même ne font qu'une, on comprend qu'on en arrive à l'idée de la préexistence de Jésus comme Fils de Dieu ».

Pour Pannenberg, l'idée de préexistence s'est développée à partir de représentations purement chrétiennes, dans lesquelles le titre de « Fils de Dieu » a joué un rôle déterminant. Evidemment, cette idée est entrée en contact avec différents courants de pensée du monde hellénistique. Certes, pour Pannenberg, il est inévitable de faire une distinction entre le Fils et l'homme Jésus malgré leur étroite relation : cette distinction fait partie de l'essence même de Dieu, c'est-à-dire de sa divinité. Cependant on s'aperçoit que pour Pannenberg, il n'existe pas de Trinité « immanente » en dehors de la Trinité « économique ». L'idée de médiation dans la création garde toute sa valeur dans la mesure où on peut la fonder sur les principes théologiques de la révélation décrits ci-dessus.

Pannenberg développe la christologie en lien avec les questions posées par l'histoire universelle, issues de la philosophie de Hegel. Ses idées sont finalement fonction de celles-ci. On pourrait lui faire la critique suivante : cet essai théologique ne risque-t-il pas de devenir un système de philosophie de l'identité, si son centre, la Résurrection de Jésus, c'est-à-dire l'événement dans lequel Dieu se révèle totalement, est entièrement lié à l'histoire et par conséquent supposé « historiquement démontrable » ? Le risque est alors de transformer les affirmations sur la préexistence en éléments d'une théorie d'histoire universelle, et finalement de les dépouiller de leur caractère théologique.

(8) W. Pannenberg. *Esquisse d'une christologie* (Cerf. Paris. 1971). Toutes les citations

c) Toute l'oeuvre de **Hans Urs von Balthasar** vise également à penser la réalité dans son ensemble, l'unité de l'Absolu et de l'histoire. Pour ce faire, il n'y a finalement qu'une seule voie en-dehors du panthéisme, celle qu'offre le christianisme. L'homme est en mesure de la suivre uniquement parce qu'elle lui a été ouverte par le Dieu absolu et que, par grâce, il peut sans cesse y avoir accès. Il lui est alors donné de connaître que l'Absolu est tout différent de ce qu'il était enclin à croire. Ce n'est pas l'Un néoplatonicien, mais le Dieu Trine : Père, Fils et Esprit. Il est moins Esprit absolu (en tant qu'union d'être et de conscience), qu'Amour absolu, pour lequel la meilleure comparaison est encore la communion entre les hommes, malgré des différences fondamentales.

Balthasar est parfaitement conscient du problème que pose ce point de vue : celui-ci reste « ...tout aussi naïf que la tentative parallèle de Richard de Saint Victor dans son De Trinitate, qui est en retrait par rapport à la vision augustinienne, selon laquelle, si on peut, à la rigueur, penser les processions au sein de la substance divine en les comparant au fonctionnement de, l'esprit humain (connaissance, volonté), on ne doit en aucun cas les comparer aux relations interhumaines. Thomas d'Aquin, dans sa Somme théologique, a mené à son terme la pensée d'Augustin...

«Le système de saint Thomas, inattaquable quant aux concepts (conscient d'ailleurs de n'être qu'une approche du mystère insondable), a le défaut de ne pouvoir expliquer les relations à l'intérieur de la substance divine comme relations entre des personnes. De plus, il est contraint de réduire le bonum diffusivum sui de Platon, ou don de soi divin, aux oeuvres de la Trinité ad extra, puisque le Fils est avant tout engendré « sur le mode de la connaissance », alors que l'Esprit l'est « sur celui de l'amour ». « Tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi » (Jean 17, 10) : comment voir dans cette phrase, où s'affirme amour et louange, l'expression d'une relation intratrinitaire ? Ne faut-il pas tout simplement avoir recours à la « pensée moderne personnaliste », pour laquelle la relation d'un Moi à un Tu est inhérente à la personne ? Même si on ne peut identifier les personnes créées à cette relation, « il n'en reste pas moins que l'on peut concevoir la personne incréée comme relation pure, car l'être divin est pure actualité » (L. Scheffczyk, Dieu Un et Trine, Mayence, 1968). Et quant aux créatures, leurs actes ne se déploient pleinement qu'à la suite d'un appel de personne à personne, et d'un don de soi. « L'homme n'est pas d'abord et essentiellement un Moi capable de dire Tu, mais c'est du fait qu'on l'appelle Tu qu'il devient spontanément capable de dire Je. Partir du Je comme expression du Moi statique, c'est en fait légitimer la révolte de l'homme comme étant la base de son être » (Ernst Michel, Le partenaire de Dieu, Heidelberg, p. 100 ss.). C'est ainsi que la relation interpersonnelle occupe la première place dans la série des images et des comparaisons utilisées pour expliquer l'essence de Dieu — d'ailleurs n'est-elle pas la plus haute valeur de la création ? On peut alors s'en servir, comme

des schèmes psychologiques, pour favoriser la compréhension, du moment qu'on est prêt à accepter qu'ils soient critiqués dans leur portée » (9).

Les relations des personnes au sein de la Trinité sont, d'après Balthasar, des relations d'extériorisation, de *kénose* (dépouillement). Le Père, le Fils et l'Esprit connaissent cette *kénose*, chacun à sa manière. C'est la condition permettant l'Incarnation et la mort sur la Croix du Fils de Dieu fait homme. A propos de Dieu le Père, Balthasar cite souvent la phrase d'Origène : « Peut-être le Père lui-même n'est-il pas sans *pathos* » (*Sur Matthieu* 17, 17). On ne peut définir la particularité du Fils préexistant indépendamment de son cheminement terrestre qui aboutit à la Croix : c'est pourquoi le Fils est « l'Agneau égorgé depuis la fondation du monde » (*Apocalypse* 13, 8), citation fréquente dans les écrits de Balthasar. Celui-ci essaie de décrire aussi la *kénose* de l'Esprit Saint :

« Les mystères des processions divines ne peuvent nous être dévoilés. Aucune analogie dans la création et l'économie du salut ne suffit à formuler une affirmation sur la vie trinitaire. Le plus troublant, c'est l'inversion des rapports entre le Fils et l'Esprit en vue de l'économie du salut : tandis que l'Esprit procède du Père et du Fils, le Fils devient homme par l'Esprit et ce même Esprit l'accompagne dans sa mission. Le Fils se place sous la volonté du Père en se dépouillant de sa nature divine ; il se laisse envahir par l'Esprit qui procède du Père, est dépêché par lui et devient expression de la volonté du Père. Puis à la fin de sa mission, lors de sa mort et de sa Résurrection (et dans l'Eucharistie), il laisse s'échapper cet Esprit qui repose sur lui : il le donne au Père (« entre tes mains... »), ainsi qu'à l'Eglise et au monde (« Cela dit, il souffla sur eux »). Dans cette inversion des rapports, il est clair que l'Esprit participe à l'économie du salut : lui qui dans l'Incarnation joue le rôle principal (il dépêche le Fils) et présente au Fils la volonté du Père et donc du décret trinitaire (le Fils obéit au Père dans l'Esprit), lui aussi, il renonce à un aspect de sa divinité qui est d'être le produit de l'amour débordant du Père et du Fils ».

Pour Balthasar, l'axiome selon lequel Dieu serait absolument immuable a, jusqu'à présent, barré à l'intuition des théologiens le chemin qui mène à reconnaître ce que la conception chrétienne de Dieu a de spécifique. Cette conception culmine avec l'énoncé « Dieu est amour » (*1 Jean* 4), dans lequel il faut comprendre « amour » comme désignant la gloire transcendante de Dieu telle qu'elle se produit dans la *kénose* trinitaire (10).

(9) H. U. von Balthasar, « Pneuma und Institution », dans le recueil du même titre (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974), p. 201-235. Le premier texte cité se trouve à la p. 202, note 1 ; le second p. 233 ss.

(10) Je renvoie ici à mon « Das Sein — ausgelegt als Liebe, Überlegungen zur Theologie von H. U. von Balthasar », dans l'édition allemande de *Communio* 4 (1975), p. 410-424.

« Il y a là le tournant le plus décisif dans l'idée que l'on se fait de Dieu, qui n'est pas d'abord puissance absolue, mais amour absolu, et dont la souveraineté ne se manifeste pas en conservant ce qui est à lui, mais en l'abandonnant, de telle sorte que cette souveraineté s'étend au-delà de ce qui, à l'intérieur du monde, s'oppose comme la puissance et l'impuissance. Si Dieu peut sortir de soi dans l'Incarnation, c'est parce que d'abord il est toujours en dehors de soi, dans son don trinitaire de soi à soi » (11).

Ce texte montre que Balthasar tient à faire une différence, même si elle est encore difficile à préciser, entre la Trinité « immanente » et la Trinité « économique ». Si elle n'existait pas, la liberté de Dieu et de la création serait inconcevable.

Pour Balthasar, il est capital de ne pas séparer la mort historique de Jésus sur la Croix et la vie éternelle du Dieu trinitaire ; la mort de la Croix est par excellence l'événement extrême dans l'histoire du Dieu trinitaire. C'est à ce point précis que s'actualise non seulement pour le monde, mais aussi pour Dieu, la divinité de Dieu dont l'essence est l'Amour (12).

Implicitement, il a finalement toujours été question de la préexistence du Christ. Un dernier texte de Balthasar (qui rappelle sur plus d'un point les développements de Pannenberg) montre que l'idée de préexistence s'éclaire à partir de l'événement de la Résurrection. Par elle, Dieu confirme ce que dit Jésus, à savoir que l'avènement du Royaume de Dieu s'accomplit dans sa personne et dans sa parole.

« La prétention de Jésus se trouve justifiée et confirmée. Et Jésus formule cette prétention tout en sachant qu'il serait rejeté et expulsé d'Israël, donc que ce serait un échec complet : dans ces conditions, la Croix elle aussi se justifie. C'est l'homme Jésus tout entier — aussi bien sa vie que l'échec de la mort — que Dieu a fait entrer dans sa propre vie éternelle. Comme on le voit, non-seulement ce que l'homme accomplit activement, mais aussi ce qu'il subit passivement, a de la valeur aux yeux de Dieu. L'homme n'a pas besoin d'être d'abord purifié de la honte de sa faiblesse pour entrer dans l'éternité : c'est tel qu'il est, avec ses échecs, abandonné de Dieu, qu'il est reçu. Les évangiles sont rédigés à partir de l'événement pascal ; le phénomène dans son ensemble est interprété à partir de son terme jusqu'à son début. La vie de Jésus, comprise seulement après coup, est inévitablement éclairée de la lumière pascalle. La prétention de Jésus devient parole de Dieu (théologie). Et ceci est légitime, même si les moyens utilisés sont humains et historiquement contingents. Et plus on réfléchit au dénouement, plus l'origine de cette pré-

tention s'évanouit en Dieu qui est au-delà du temps. Finalement, ce pour quoi on l'a confirmé, Jésus l'a toujours été ».

Dans la christologie trinitaire de Hans Urs von Balthasar, on rencontre rarement le mot « préexistence », mais ce qu'il contient est absolument indispensable pour la comprendre.

Les essais christologiques présentés ici traitent, chacun à sa manière, des affirmations sur la préexistence contenues dans la Bible et les textes conciliaires. L'écart entre ces différents ouvrages est parfois considérable et paraît difficile à réduire. Et pourtant, il ne s'agit pas là d'un domaine annexe de la christologie, ni même de la théologie tout entière. Bien au contraire ; car c'est la manière dont on concevra la préexistence du Christ qui déterminera comment la théologie doit parler de Dieu et du salut de l'homme. Il en est de même d'ailleurs pour d'autres éléments de la christologie.

Ce n'est pas le pluralisme, certes souhaitable en théologie, qui peut fournir une solution au problème posé. Aujourd'hui, l'Eglise et la théologie ne peuvent adopter aucune des positions extrêmes suivantes : soit s'en tenir aveuglément à la conception de la scolastique traditionnelle, soit jeter par dessus bord toutes les affirmations jugées gênantes. Ce sont plutôt les théologiens qui développent la christologie expressément dans le contexte de la doctrine trinitaire qui indiquent la voie à suivre.

Werner LOSER

(Traduit et adapté de l'allemand par Marie-Noëlle de Torcy)

(11) H. U. von Balthasar, « Le mystère pascal », dans *Mysterium Salutis*. vol. 12 (Cerf. Paris. 1972). p. 9-274.

(12) H. U. von Balthasar, « Pourquoi je reste dans l'Eglise », dans *Je crois en l'Eglise* (Marne. Tours, 1972).

Werner Loser, né en 1940 à Olpe (Westphalie). Entre dans la compagnie de Jésus en 1960. Depuis 1975, chargé de cours à l'Ecole Supérieure de Philosophie et Théologie Saint-Georges (Francfort). A publié : *Im Geiste des Origenes*, Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter (Knecht, Francfort, 1976).

Hans Urs von BALTHASAR :

Trois critères

Jésus n'est pas entré dans l'histoire comme le fondateur d'un mythe, ni comme preuve de la bonté de Dieu, mais comme Dieu venant en personne nous communiquer sa vie.

LES livres sur Jésus se succèdent à un rythme rapide. L'intérêt passionné et impatient, presque fiévreux, que suscite aujourd'hui la christologie montre assez que le monde en a moins que jamais fini avec cet homme énigmatique. Le chrétien, le catholique, même s'il s'appuie sur son Credo, ne peut pas rester indifférent au fracas de la bataille. Il doit être prêt à rendre les raisons de son choix, et à le mettre à l'épreuve des questions et des attaques toujours nouvelles. Certes, il le peut en gardant sa sérénité intérieure, car il sait que Celui à qui il a donné sa foi a non seulement prononcé des paroles que personne n'aurait pu inventer, mais a encore vécu un destin indépassable, dans sa vie comme dans sa mort. Qu'est-ce qui aurait encore un sens, si ce condensé de tout sens devait s'écrouler ? « A qui irions-nous, Seigneur ? Tu as les paroles (ou actes, *rhèmatà* de la vie éternelle » (*Jean* 6, 68).

Posons-nous, aussi directement que possible, trois questions :

1. La christologie ébauchée par l'Église primitive peut-elle être un mythe ?
2. Peut-on interpréter le destin de Jésus comme une simple annonce de la bienveillance de Dieu pour le monde ?
3. Jésus peut-il être un homme authentique, si l'on dit de lui qu'il est « une personne divine » ?

Le mythe du mythe

Même s'il est impossible de raconter avec précision ce qui a pu se passer le jour de Pâques, il est sûr que c'est comme une bombe atomique spirituelle qui y a éclaté. Jésus a été crucifié en l'an 30. Paul s'est converti en 32, au plus tard en 34. Il atteste avoir reçu la formule christologique qui contient tout en germe (*1 Corinthiens* 15, 3-5). Dans toutes ses lettres, il utilise des acclamations christologiques, des hymnes contenant les affir-

mations les plus explicites sur l'égalité de Jésus avec Dieu, son rôle créateur, sa préexistence : en un mot, des affirmations de foi qui sont plus anciennes que lui.

Une question se pose alors : ces deux ans, quatre peut-être, vingt au plus (si l'on veut ajouter le temps écoulé jusqu'à la rédaction des épîtres), suffisent-ils pour la construction d'un « mythe » ? Malgré de vagues ressemblances avec les mythes païens, le christianisme possède une puissante unité et a pu imprimer sur l'histoire une marque incomparable. Un mythe aurait-il d'ailleurs pu, en moins de vingt ans, se propager de la communauté primitive de Jérusalem (où l'on parlait l'araméen), aux communautés du monde hellénistique, judéo-chrétiennes d'abord, puis pagano-chrétiennes, comme l'ont imaginé certains historiens des religions ou de la rédaction des textes ? En fait, si la foi en Jésus Seigneur s'était développée selon un tel processus, elle aurait pris instantanément et sur place la forme d'un mythe. On sait en effet aujourd'hui que la Jérusalem de cette époque était fortement influencée par l'hellénisme (1). Mais ni le titre de *Kyrios* (Seigneur, qui traduit l'araméen *mar*, qu'on retrouve dans *maranatha*, cf. *1 Corinthiens* 16, 22), ni celui de « Fils de Dieu » (qui s'explique par l'Ancien Testament), ni les formules sur la préexistence et la mission (qui sont préformées dans les traditions juives), n'ont besoin d'un détour par la pensée religieuse de l'hellénisme pour être expliqués. Quant à l'idée, sur laquelle reposent les hypothèses de Bultmann, d'un « mythe gnostique du sauveur » à l'époque de Paul, il a été prouvé qu'elle était peu fondée (2). On a encore pu objecter que Jésus lui-même avait renoncé à s'attribuer le titre de Messie, à cause des malentendus possibles. Mais c'est bel et bien comme (faux) messie qu'il a été crucifié, et il était normal de lui attribuer ce titre aussi après Pâques (3).

De toute manière, ce qui a donné à ces titres un poids sans comparaison avec celui qu'aurait pu leur attribuer n'importe quel « mythe » hellénistique, c'est le caractère unique de la relation de Jésus à son Père (qu'il appelait *abba* — « papa » —, ce que personne n'avait fait). C'est aussi l'unité des deux événements de la Croix et de la Résurrection. De plus, Jésus a lui-même donné à ces titres un poids sans précédent, par l'autorité à laquelle il prétendait et avec laquelle il se présentait : supérieur à Jonas (les prophètes), supérieur à Salomon (la Sagesse), supérieur même à Moïse, dont il corrigeait et approfondissait la Loi. Même si donc aucun titre divin ne lui a été attribué de son vivant, c'est indubitablement lui qui a fait qu'on lui reconnaisse des qualités qui n'appartiennent

(1) Sur tous ces problèmes, voir Martin Hengel, « Christologie und neutestamentliche Chronologie », dans *Neues Testament und Geschichte* (Mélanges Cullmann, 1972), et, du même, *Judentum und Hellenismus*, 1973, ainsi que *Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, 1975.

(2) C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961.

(3) Cf. A. Dahl, « Der gekreuzigte Messias », dans Ristow-Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 1960. p. 140 ss.

qu'à Dieu. Cette reconnaissance a été rapide et concentrique. C'est ce que montre l'existence, dès avant saint Paul, de la formule : « crucifié pour nous » (« pour moi », *Galates* 2, 20), pour interpréter le supplice de la Croix : une telle justification de l'humanité devant Dieu — plus efficace que toute la Loi de Moïse — ne pouvait être entreprise et menée à bien que par Dieu.

L'amour du Fils éternel

Ici se pose notre deuxième question. Pourquoi la souffrance d'un innocent (à qui Dieu aurait peut-être donné après coup sa « garantie » en le ressuscitant) ne serait-elle pas le signe que Dieu a voulu se faire connaître non plus comme le juge plein de colère, mais comme le Père miséricordieux ? On s'acharne aujourd'hui beaucoup (même des théologiens catholiques) contre la doctrine (naguère classique) de saint Anselme sur la substitution (Jésus a subi sa Passion pour nous, à notre place). Critiquer cela sous-entend une interprétation purement symbolique de la Croix, où l'on n'aurait plus besoin de la divinité de Jésus. Si le Père manifeste suffisamment son amour en « envoyant » et en « livrant » le « Fils » (cf. *Romains* 8, 32 ; *Jean* 3, 16), on n'a plus besoin d'être « racheté ». Et on dépouille alors la révélation néotestamentaire de l'image irremplaçable qu'elle donne de Dieu, qui y apparaît comme amour trinitaire, don de soi par pur altruisme.

En ne voyant dans le destin de Jésus que le signe de la bienveillance de Dieu pour les hommes, on s'interdit donc de mesurer tout ce que Dieu a risqué quand il a créé des êtres libres et capables de le contredire en pleine face. Devait-il les damner ? Il était alors perdant au jeu cosmique qu'il avait engagé. Devait-il simplement leur faire grâce ? Il n'aurait alors pas pris leur liberté au sérieux et l'aurait arbitrairement court-circuitée. Comment pouvait-il donc prendre ce risque ? A une seule condition : que, depuis l'origine (et on devine par là le rôle du Christ comme médiateur dans la création), le Fils éternel se porte garant des pécheurs par une solidarité absolue avec eux, jusqu'à l'abandon par Dieu. C'est à ce seul prix que Dieu a pu déclarer « très bon » ce monde atroce et lui donner d'être.

En disant cela, nous voyons, à travers le Coeur transpercé du Crucifié, le Coeur même du Père. Et nous reconnaissons l'insondable Esprit d'amour qui les unit. Nous reconnaissons le Dieu trinitaire qui, dans l'éternité de la vie divine, a l'« habitude » de tout abandonner jusqu'à la dernière goutte. Le Père abandonne tout au Fils, celui-ci au Père et l'Esprit aux deux, comme Esprit d'ultime désappropriation qui les unit : pauvreté et richesse ne font ainsi qu'un. Nous voyons enfin cette éternelle génération divine mise en oeuvre envers le monde créé avec une liberté égale.

On rejoint par là la pensée, si chère aux Pères de l'Eglise, selon laquelle, depuis le commencement de la création, le Fils de Dieu s'est « habitué » à être avec les hommes (saint Irénée), afin d'« habituer » le Père lui aussi à regarder le monde dans le Fils. Il n'y a pas seulement une présence générale et statique du Verbe dans la nature et dans l'histoire. Car il y a aussi un mouvement vers l'Incarnation et la Croix qui achèvent l'oeuvre divine (4). Montrer cette continuité est l'un des thèmes de la plus récente christologie qui ait quelque envergure, celle de Louis Bouyer (5).

Le fait qu'après le Christ, le Seigneur glorifié reste celui qui est présent dans l'Eucharistie suffit à expliquer comment l'histoire d'avant le Christ se poursuit en une histoire d'après le Christ : celle de la fin du monde en lui. Certes, l'histoire du monde peut être comprise dans sa totalité comme celle de la liberté. Mais pour la foi chrétienne, il est donné à cette histoire de s'inscrire dans l'espace immense, mais ouvert sur nous, de la liberté éternelle des relations trinitaires.

L'homme personnifié

Ne s'agit-il pourtant pas d'un mythe aujourd'hui irréalisable ? Tout ce qu'il a de problématique est révélé dans le statut de la personne de Jésus. Reste-t-il un homme normal, si derrière lui, se servant de sa nature humaine comme d'un porte-voix, quelqu'un de différent, Dieu plus précisément, s'est fait connaître ? « Deux natures, Dieu et homme en une personne (divine) », dit le concile de Chalcédoine. Alors, la nature humaine ne suffit-elle pas à fonder une personne ? Mais quelle personnalité humaine s'affirme de manière plus forte, plus marquante, plus « normative » (selon l'expression de K. Jaspers) que celle de Jésus ? Les spéculations les plus audacieuses (et parfois les plus folles) ont tenté de résoudre cette quadrature du cercle.

Nous voudrions ici, en quelques phrases, proposer à la méditation une idée simple (qui n'est pas sans rapport avec celles de Maurice Blondel). Le concept de personne (en grec : *hypostasis*), distinct de la notion d'individu de « nature spirituelle », n'a pénétré la pensée occidentale qu'à travers les réflexions sur le Christ. Ce que nous appelons habituellement personne, ce n'est pas seulement un individu doté d'un esprit, mais dont l'individualité reste incommunicable. Car la personne, c'est aussi un être capable de se communiquer librement par des actes du corps et de l'esprit.

(4) Voir à ce sujet mon livre sur l'Ancienne Alliance (*La Gloire et la Croix*, III, 2, 1, Paris, Aubier, 1974), p. 187-255.

(5) Le *Fils éternel*. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie (Paris. Cerf. 1974).

Quel homme peut dire en quoi consiste la différence *qualitative* (6) qui ne vaut que pour lui et qui le fait ce qu'il est ? Aucun. Chacun sait qu'il est lui-même, mais nul ne sait *qui* il est. Dieu seul sait qui il est ; Dieu seul est personne au sens plein du terme, puisqu'il est communication de soi et que chaque personne au sein de la Trinité se constitue et reçoit son identité en se donnant totalement. Le Fils incarné, Jésus-Christ, sait qui il est, sur le fond de la mission qualitativement unique qu'il a reçue du Père, avec qui il est un. Du fait que l'homme de Nazareth est capable de ne faire qu'un avec sa mission (certes extraordinaire : ramener le monde à Dieu), il sait qui il est. Et c'est par lui, qui est le chemin vers Dieu, que les individus humains deviennent des personnes (au sens qualitatif). Pour le dire avec un théologien du siècle passé :

C'est en allant vers Dieu que l'homme arrive vraiment à lui-même. C'est quand il est saisi par la personnalité originelle de Dieu que l'homme devient véritablement personnel » (7).

Et l'homme Jésus n'a pas besoin d'en savoir plus : il est la mission incarnée de Dieu le Père, laquelle s'accomplira totalement en lui à l'« heure » du Père (heure qu'il attend et dont il sait qu'elle est venue). C'est pourquoi l'Eglise est parfaitement en droit de le louer et de l'adorer comme « Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu ».

Hans Urs von BALTHASAR

(Traduit de l'allemand par Jean-Luc Marion)

(6) Et pas seulement la différence quantitative, empirique, fondée sur l'hérédité, l'éducation, l'expérience vécue.

(7) Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaftl.* 1827, p. 381.

Hans Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre associé de l'Institut de France ; membre de la Commission théologique internationale. Sa dernière bibliographie (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975) compte 58 pages. Dernières œuvres parues : *Theodramatik*, deuxième volume : « Die Personen des Spiels, I (Der Mensch in Gott) » (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976) ; et en français : *Le complexe antiromain*, Essai sur les structures ecclésiales (Paris et Québec, Apostolat des Editions et Editions Paulines, 1976), et *Premier regard sur Adrienne von Speyr* (Paris, Apostolat des Editions, 1976).

Guy BEDOUELLE :

Images du Christ

Quand il veut aborder de front le mystère du Christ, le cinéma semble échouer. Mais l'œuvre d'art cinématographique reste capable, par le détour d'une transparence recrée, de nous montrer de véritables figures du Christ.

CONTRAIREMENT aux autres arts, le cinématographe ne fut pas, en son enfance, religieux. Même si moins de deux ans après son invention, en 1897, fut tournée pour la société Lumière *La Passion*, film en treize tableaux, sans doute reproduction pure et simple du mystère médiéval représenté à Horitz en Bohême. Les « Vies du Christ » se multiplièrent alors avec plus ou moins de bonheur (1). Le cinéma n'était pas né du sacré : il se contentait de l'illustrer. Cela fait toute la différence.

Pourtant, aucun thème sans doute ne fut plus exploité au cinéma que la personne du Christ, sa vie, sa Passion, son message. Quelles images du Christ le septième art nous livre-t-il ? Que choisit-il de transcrire visuellement ? Peut-il respecter la double nature du Sauveur ? Depuis qu'Amédée Ayfre, André Bazin et Henri Agel lui ont montré que le cinéma avait une âme (2), le spectateur chrétien est contraint de constater un paradoxe : lorsque l'évocation du Christ au cinéma est directe, le mystère paraît comme occulté. Pour l'approcher dans son authenticité la plus grande, ne devrait-on pas prendre, bien souvent, le détour de l'œuvre d'art dont le sujet sera apparemment profane ?

(1) Pour l'historique des premiers films consacrés au Christ, voir Pierre Leprohon, « Les évocations directes de la Passion », dans l'excellent numéro des *Etudes cinématographiques*, 10-11, Paris, 1961, consacré à « la Passion du Christ comme thème cinématographique ».

(2) Voir en particulier Henri Agel, *Le cinéma a-t-il une âme ?* Paris, Cerf, 1952, et tout récemment *Métaphysique du cinéma*, Paris, Payot, 1976, où on trouvera un essai d'herméneutique spirituelle du cinéma.

Le Christ en images

Sans s'attarder aux superproductions d'Hollywood comme *Le Roi des Rois* (muet tourné en 1926 par Cecil B. de Mille, tout comme son homologue parlant de l'après-guerre), et encore moins aux sous-produits récents du style de *Jésus-Christ Superstar*, quels que soient les mérites de la musique dont ils étaient le prétexte, retenons deux oeuvres récentes dont la signification a pu être controversée, mais non la qualité artistique : ces vies du Christ tournées par Pasolini, puis tout récemment par Rossellini.

Le Christ, prophète et messie

Nous sommes bien loin maintenant des controverses qui accueillirent en 1964 le film de Pier Paolo Pasolini, *l'Évangile selon saint Matthieu*, qu'on peut revoir avec sérénité, plus de chaleur ou moins d'enthousiasme. Catholiques et marxistes ont depuis lors vécu bien des ébranlements. Quant à Pasolini, il a achevé son destin dans une fin où la réalité a semblé disputer l'horrible à son film posthume.

Le film de Pasolini établit un contrepoint de deux thèmes : d'une part la mise en scène d'un « grand mythe populaire », selon les mots du cinéaste lui-même (3) pour caractériser le récit évangélique, avec une attention portée aux représentations communes de la « religiosité » de l'Italie du Sud où fut tourné le film ; et en second lieu, pour les rôles principaux, de nombreuses réminiscences culturelles, picturales (Memling, Breughel, Greco, Piero della Francesca...) et musicales (Bach, Haendel...). On comprend mieux pourquoi le film ne semble acquérir de véritable unité qu'au moment où il est soutenu par d'admirables *spirituals* qui forment en effet la synthèse, quand une authentique expérience religieuse soutient un espoir de libération humaine, sociale et politique pour le peuple noir, ou si l'on préfère est soutenue par lui.

Pasolini a fidèlement gardé le texte et la chronologie de l'évangile de Matthieu, mais il lui a fallu couper pour obtenir un film d'une longueur raisonnable. Voulant abréger, il a, par exemple, fait se succéder des plans du Christ prononçant les *logia* du Sermon sur la montagne avec des éclairages différents pour en suggérer l'étalement dans le temps. Mais surtout, il a supprimé toutes les paraboles. C'est vraisemblablement ce dernier point qui déséquilibre le film et non, comme on l'a souvent affirmé,

(3) Pasolini faisait référence à Gramsci en définissant son film comme « récit épico-lyrique dans une clef nationale populaire ».

le ton ou le visage de l'acteur principal, ou encore l'omission de la Transfiguration que Rossellini ne traite pas non plus (4).

L'amputation des paraboles évangéliques accentuée paradoxalement le caractère humain de Jésus au point d'en faire, alors même que Pasolini s'en défend, un prophète porteur d'un message social, un autre Jean-Baptiste maudissant les riches. Ce n'était pas en effet en montrant davantage de manifestations du divin que la majesté du Verbe incarné pouvait être suggérée, mais plutôt en insistant sur sa condescendance, sur la Parole tellement faite chair qu'elle utilise les pauvres mots et les humbles histoires dont la foule de Palestine était avide.

A cet égard, le film de Roberto Rossellini, *Le Messie* (1975), prend le contrepied de celui de Pasolini. L'utilisation de la couleur, la sérénité et la beauté des visages du Christ et de la Vierge toujours jeune, illuminent un texte davantage inspiré de saint Jean (en dehors des évangiles de l'enfance). Là où Pasolini nous montrait l'extraordinaire (la marche de Jésus sur les eaux, la guérison du lépreux), Rossellini, refusant ce que le cinéma rend un peu trop facile par le truquage, a choisi d'en dire le moins possible. Jamais nié, jamais affirmé, le miracle reste suspendu à la confession de foi de l'aveugle guéri : « C'est bien là l'étonnant que vous ne sachiez pas d'où il est et qu'il m'ait ouvert les yeux » (*Jean 9, 30*). Les paraboles, racontées par Jésus ou retransmises par les disciples en une catéchèse primitive sont là, ponctuant la vie quotidienne. Et Rossellini insiste sur l'aspect messianique de Jésus, en rappelant l'attente de l'Ancien Testament, et sur son ministère de service, en soulignant par une belle scène l'épisode du lavement des pieds.

Pourquoi cependant, malgré une humilité chère à Rossellini passant en toute cohérence du néo-réalisme au didactisme des films historiques et à l'attrait des scènes franciscaines, ne trouvons-nous pas dans *Le Messie* le Christ de la foi ? Pourquoi donc, malgré d'indéniables trouvailles poétiques qui ne sont pas indignes du texte sacré, malgré une générosité évidente, ne pouvons-nous reconnaître dans ces films de Pasolini et de Rossellini le Christ des évangiles confessé par l'Église ? Est-ce seulement parce que les deux cinéastes italiens se présentent devant nous comme incroyants, et qu'ils ont buté en quelque sorte devant le mystère en voulant l'aborder de face au lieu de sentir qu'il est avant tout une lumière ? Sans doute, mais notre malaise ne vient-il pas aussi d'un manque plus profond tenant à la technique même qu'ils ont employée ? Nous n'entendons pas ici ouvrir une nouvelle querelle iconoclaste, en refusant à la matière, fût-elle pellicule cinématographique, la possibilité de façonner, de représenter le Dieu fait homme : la Tradition entière encourage l'art à le faire en lui donnant toute l'épaisseur de l'Incarnation. Notre malaise tient plutôt à la nature même du cinéma et à son art, son artifice de représentation.

(4) Contrairement au diagnostic de Xavier Léon-Dufour, « Jésus-Christ sur l'écran », *Études*, Paris, mars 1965, p. 394.

L'image et l'icône

Le cinéma nous livre des images extraordinairement suggestives par le mouvement qui les anime, définition même du film. Il est un aboutissement d'une évolution de l'image occidentale, de son dynamisme depuis la fixité des tableaux des primitifs italiens ou flamands. L'image du cinéma sera souvent admirable spectacle, déclenchera notre émotion esthétique, voire religieuse, et comblera nos sens. Elle ne semble pas avoir la capacité, pour faire entendre le Verbe, pour nous montrer le Christ, d'être l'icône qu'on vénère. Certes, on ne lui en demande pas tant. Mais d'habitude, on ne lui demande pas non plus ce qu'elle est capable d'apporter.

Au mieux en effet, la représentation du Christ au cinéma éveillera notre intérêt pour l'Évangile dans ses aspects historiques ou psychologiques, ou notre piété à la grande rigueur, comme le fait, depuis la Renaissance, la peinture occidentale dans la grande majorité des cas. Et il n'est jamais indifférent que de nouvelles fois, comme venant d'un fond inépuisable, les paroles immortelles de la Bible se vêtent de chair, que le Sauveur soit à nouveau représenté avec tout le talent des artistes. Mais on se gardera d'y chercher l'écho authentique du Verbe de Dieu, qui conduit à la contemplation.

C'est toute l'ambiguïté, et l'échec, d'une introduction de l'audio-visuel dans la liturgie. Le « mystère » médiéval de la Passion du Christ qui tient son sacré de la présence chaleureuse des acteurs, ou tout simplement la lecture alternée et quasi-mimée des évangiles durant les cérémonies de la Semaine Sainte, ne pourront jamais être remplacés par un montage cinématographique, quelle que soit sa qualité. En raison, sans doute, de la multiplicité des moyens techniques utilisés, qui fait sa richesse et sa séduction, le cinéma interposera entre le spectateur et le sens de l'œuvre une matérialité qu'il sera difficile, non impossible, d'oublier. Pour la première fois dans l'histoire de l'art, la technique semble occuper la place de l'homme sans lequel il n'est pas d'espace sacré. Mais peut-être convient-il de se situer dès lors autrement ?

Pourquoi en effet le spectateur n'épouserait-il pas la logique interne de l'art cinématographique, sa médiation non-immédiate, sa révélation indirecte, qu'un Rossellini, au début de sa carrière, avait profondément senti ? (5). Et il se trouve qu'il entrera ainsi dans une logique réellement chrétienne, celle du message de l'Évangile. L'âme religieuse du cinéma, son cœur épris de Dieu, trouveront le Christ dans le détour des actions et des passions humaines, dans le combat du péché et de la grâce dont le travail obscur sera *suggéré* sur l'écran.

(5) Cf. l'interprétation de *Rome, ville ouverte* (1945) par H. Agel, *Métaphysique du cinéma*, op. cit., p. 171-195.

Les figures du Christ

Le Christ, vrai Dieu et vrai homme, échappe aux images qui prétendent l'enfermer. Certains cinéastes ont instinctivement senti cela, et voulant nous parler de Lui, se sont arrêtés à une demi-mesure par une référence au moins implicite à la personne de Jésus endossée par le personnage principal. Mais là encore, ces héros ont toujours, et parfois davantage qu'avant, l'incomplétude qui s'allie à une trop grande clarté.

Prenons un exemple. Toute la richesse de l'œuvre de Dostoïevski, *L'Idiot*, tient à ce que le prince Mychkine possède un côté christique par le goût, ou le réflexe de faire la vérité, par son humilité, sa désappropriation. Mais la force du roman tient précisément à l'impossibilité de *réduire* les personnages à ce qu'on les voit faire ou dire, à tel point qu'on pourrait soutenir que celui qui est le plus proche du Christ est peut-être Rogojine ou Nastasia, et non l'Idiot. L'adaptation filmique, méritante, de Georges Lampin a difficilement pu éviter certains plans où Gérard Philipe, qui incarne l'Idiot, est assez lourdement comparé au Christ (son ombre profilée contre le crucifix, etc.). C'est méconnaître la vigueur du non-dit, c'est réduire le personnage au stéréotype qu'est devenu de cette manière le Christ lui-même. Et nous sommes plus à l'aise dans les adaptations du roman de Dostoïevski faites par un réalisateur soviétique ou japonais.

En tout cela compte évidemment la qualité du cinéaste, son talent ou son génie. Le Malaparte de *Christ interdit*, malgré l'intérêt du film, ou le Dassin de *Celui qui doit mourir*, schématiquement adapté du *Christ recrucifié* de Kazantzaki, n'atteignent pas la grandeur d'un Melville dans *Billy Budd*, ou celle du créateur d'Aliocha, de Sonia ou de Mychkine, toutes ces figures « christiques » de la littérature.

Car, outre l'aspect matérialisant de la technique du film, il existe une violence de l'image qui s'oppose à la réserve de l'écrit ; il y a une globalité du cinéma qui investit le spectateur avec la pluralité de ses dimensions (sonore, musicale, visuelle), face à la secrète polyphonie de l'écriture ou à cette présence théâtrale qui a son poids d'infini. Le cinéaste qui veut nous dire quelque chose du Christ devra donc prendre la voie de la plus grande rigueur en fonction même de la puissance des moyens dont il dispose, viser à l'économie, au plus précis, s'il a compris que nul ne pouvait embrasser d'une seule vision l'insondable richesse de la grâce de Dieu dans le Christ (*Ephésiens 2, 7*).

Cette ascèse, ce détour souvent coûteux, se trouvent bien rarement. S'il est vrai que tout cinéaste traitant du plus concret avec respect parle de la transcendence, il nous faut nous limiter ici à évoquer seulement trois noms d'hommes que tourmente d'une façon ou d'une autre la présence — ou l'absence — de Dieu : Dreyer, sur lequel nous reviendrons ; Bergman, obsédé par le « problème de Dieu », au moins jusqu'à *Cris et chuchotements*, peut-être son film le plus beau ; et Bresson, qui nous retiendra parce que, à notre sens, on pourrait aller jusqu'à dire qu'il

a, dans son oeuvre, bâti une véritable christologie implicite. Le cas fascinant de Bunuel, avec *Nazarin*, ou le Christ riant et buvant de la *Voie lactée*, serait trop long à traiter dans le cadre de cet article (6).

L'art de **Robert Bresson** est une tentative exemplaire, et réussie, pour exprimer par le cinématographe, qu'il distingue maintenant soigneusement du cinéma (7), la profondeur du Christ. Depuis le début de sa carrière, le cinéaste chrétien a construit une oeuvre fondée sous le signe de la rédemption par l'amour. Il a été jusqu'à faire, mais avec quelle retenue, de son dernier film, si longuement préparé, *Lancelot du Lac*, une sorte de scolastique de l'imaginaire, où la grâce divine est reçue, ou refusée, par l'homme dans un jeu qui n'exclut ni la liberté ni la prédestination. Mais pour cela, Bresson est amené à désarticuler ses images et son film, de la même manière qu'il démultiplie dans son oeuvre les images du Christ, renonçant d'emblée, comme les évangélistes eux-mêmes, à présenter une image unique du Sauveur.

1. C'est pour que s'accomplisse la parole :

« ils m'ont haï sans raison » (*Jean 15, 25*)

La première approche bressonienne est celle de l'Innocent persécuté, illustrant, parmi tous les témoignages de l'Ancien Testament, celui qui est le plus souvent cité dans les textes du Nouveau (Isaïe 53). La figure du juste bafoué qui relie à Jésus, au plus profond de son Incarnation, toute misère et toute souffrance humaines, n'est certainement pas propre à Bresson : on la trouverait dans bien d'autres films. Pourtant, rarement le thème a trouvé plus grande densité que chez lui, dans *La Passion de Jeanne d'Arc*, par exemple. On ne s'étonnera pas que Bresson s'appuie aussi sur Bernanos et Dostoïevski, dont il utilise d'ailleurs, et très volontairement, des oeuvres en général mineures.

Bresson traite le thème avec la plus grande audace, car les figures innocentes sont, devant nous, acculées au suicide : *Mouchette* (1967), la petite fille de Bernanos, et *Une Femme douce* d'après Dostoïevski, dont il a fait la victime de l'incommunicabilité du couple et qui se jette dans la mort comme elle s'était réfugiée dans son silence. Et ce silence de « celui qui n'ouvre pas la bouche » (*Isaïe 53, 7*) culmine dans le destin totalement innocent et méprisé de l'âne Balthazar (*Au hasard Balthazar*, 1965), passant dans les mains de différents maîtres aux vices trop « humains » (8).

(6) Le *Nazarin* de Bunuel pose en effet un tout autre problème : quel est le rapport du cinéaste espagnol au religieux ? Le film, remarquable, plaide sans doute pour l'inutilité radicale du sacrifice du Christ. Voir dans *Etudes cinématographiques*, n° 10-11, déjà cité, l'article de M. Estève, p. 228-231, et dans le n° 20-21, consacré à Bunuel, celui d'A. Ayfre.

(7) Robert Bresson, *Notes sur le cinématographe*. Paris, Gallimard. 1975. regroupant aphorismes et maximes écrits à l'occasion du tournage de ses films entre 1950 et 1968. Sur son oeuvre, cf. surtout *Robert Bresson*, présentation de Michel Estève, Paris, Seghers, 1962.

(8) Voir la pénétrante analyse de René Maurice, « De Lucifer à Balthazar en suivant Robert Bresson », dans *Lumière et Vie*, n° 78, Lyon, mai-août 1966, p. 31-53.

Qu'on nous entende bien : il serait totalement contraire à l'art bressonien de décréter : Mouchette, ou l'âne Balthazar, est le Christ. Ces anti-héros sont seulement de furtifs éclats de la sainteté du Christ, d'autant que l'enfant, et surtout l'animal, ne jouissent pas de cette liberté qui est essentielle à l'acte rédempteur.

2. Personne ne m'enlève la vie, mais je la donne de moi-même (*Jean 10, 18*)

La Rédemption est l'acte libre du Christ accompli par le don de lui-même. Cette dimension fondamentale du salut, déjà présente dans le *Journal d'un curé de campagne* par l'oblation d'une vie consacrée, par sa pauvreté et jusqu'à son ridicule, devient plus présente dans les derniers films de Bresson. Plus spontané dans l'élégance d'un instinct, modelé peut-être par l'amour courtois, mais plus encore par la recherche du Graal et de la charité du Christ, le don de sa vie du jeune chevalier Gauvain sauve, rachète et réintègre dans ses droits un Lancelot du Lac, son ami, divisé entre la voix de Dieu et l'appel de la passion humaine en face de la belle Guenièvre. Car c'est la Rédemption qui fonde la communion des saints.

Un film de Bresson, le plus achevé de tous, le moins contraint aussi, en tout cas à nos yeux, retrace cela dans la simplicité — et le mystère — de notre vie contemporaine. Dans *Quatre nuits d'un rêveur* (1971), dont Bresson a aussi trouvé l'intrigue chez Dostoïevski, il a fait passer tout l'art du cinématographe, là où, sur le même sujet, Visconti avait connu un de ses rares échecs.

Au lieu des nuits blanches de Saint-Petersbourg, voici les nuits d'un Paris de printemps, après 1968, bleutées comme ces panneaux lumineux, qui éclairent le Pont-Neuf au dessus des jardins du Vert-Galant. Là, sur le pont, Jacques empêche Marthe de se suicider. En a-t-elle jamais eu l'intention ? Elle lui raconte son histoire, et celle de ce locataire, chez sa mère, à qui elle s'est donnée le jour où il partait. Impossible de s'enfuir ensemble, mais il a juré de revenir dans un an et un jour. Le délai est passé ; il n'est pas venu et pourtant il est rentré : elle le sent, elle le sait. Jacques comprend Marthe, la contredit, la rassure. Lui ? Oh ! Il n'a rien à raconter, il est peintre et il vit seul. Mais il pourra faire l'intermédiaire, déposer un mot. Jacques accomplit la mission, mais la troisième nuit, « il » n'est toujours pas là ; « il » ne viendra jamais plus. Ce n'est plus Marthe qui est triste, mais Jacques. Qu'y a-t-il ? « Il y a que je t'aime », dit Jacques qui ose prendre le bras de Marthe, lui acheter un foulard. Mais voici que l'Autre survient. Marthe se précipite, revient chuchoter quelque chose à Jacques et le quitte. Jacques n'est pas malheureux : qui a droit à plus que ce qu'on lui offre ?

Abstraite comme les toiles de Jacques, mais colorée, sensible plus que sensuelle, totalement indirecte, cette parabole christique révèle ceci : le bonheur de ce monde, son salut, est à la fois dans l'instant, dans cha-

que instant, mais aussi dans la dépossession de chaque instant (9). Jacques n'a même pas l'idée qu'il pourrait avoir quelque droit sur Marthe et il s'efface tout naturellement, de ce naturel qui est au cinéma le chiffre du surnaturel, acceptation de la grâce donnée (10).

3. Vous serez tristes mais votre tristesse se changera en joie (Jean 16, 20)

Il reste une troisième dimension de la christologie de Bresson : celle de la Résurrection. Au moment de l'horrible suicide de Mouchette, éclatait le *Magnificat* de Monteverdi. Tout au long du film *Un condamné à mort s'est échappé*, qui porte dans son titre déjà l'emblème du salut : la mort et la résurrection, le *Requiem* de Mozart ponctue la longue patience du prisonnier. Mais parce que la grâce surabonde là où le péché a abondé, c'est dans *Pickpocket* (1958) que nous trouverons la lecture la plus claire de la Résurrection du Christ. Pour Michel, le pickpocket, le vol est moins la mise en oeuvre d'une vague morale nietzschéenne, que l'attrait inexplicable du mal. A propos de ce film Bresson a dit : « *Les mains sont comme des personnes. Il est possible qu'elles entraînent le pickpocket où il ne veut pas aller* », comme le pécheur dont parle saint Paul. Mais au bout du chemin, il y a le salut, apporté ici par celle qui aime le voleur. « *O Jeanne, pour arriver jusqu'à toi, quel drôle de chemin il m'a fallu prendre* », Celui de la Croix.

En réalité, la technique de Bresson nous en apprend autant que les histoires qu'il raconte : tournant résolument le dos à la psychologie, il choisit le rythme. Ses films ne sont pas seulement elliptiques ; ils sont des oeuvres où le détail a la valeur du tout sans pour cela être juxtaposé : dans *Lancelot*, le cadrage de l'oeil du cheval dit le cheval lui-même. Les bruits remplissent la même fonction et sont intensifiés à cet effet : un martèlement de sabots, des hennissements seront, hors de toute image, la bataille. Le fragment vaut pour le tout, comme dans l'économie sacramentelle là parcelle consacrée contient le corps entier. On a souvent cité cette phrase de Bresson qui exprime sa théologie de l'intégration : « *Le surnaturel, c'est du réel précis* . ».

Sous la pauvreté volontaire des films de Bresson, leur ascèse, l'apparent hiératisme des personnages, la raideur des modèles, se

(9) Cette dépossession est demandée par Bresson à ses acteurs, qu'il appelle « modèles » : « Tu conduiras tes modèles à tes règles, eux te laissant agir en eux, et toi les laissant agir en toi » (*Notes sur le cinématographe*, p. 23) ; et plus loin : « Modèles mécanisés extérieurement, libres intérieurement. Sur leur visage rien de voulu » (p. 55-56). Les modèles doivent arriver à être « *divinement eux-mêmes* » (p. 77).

(10) L'échec d'un effort de rédemption par l'amour, trop volontaire, et par là trop humain, est le sujet du film, ambitieux et attachant, de Dominique Delouche, *L'homme de désir*. Le cinéaste, qui avait fait un court métrage sur Edith Stein, voulait montrer un chrétien, « homme de désir » selon l'expression d'*Apocalypse* 22, 17, figure du Christ et non pseudo-Christ.

découvrent la justesse, la rectitude, la simplicité. Et ainsi ses images, ses figures du Christ, jamais mentionné, jamais cité, s'ouvrent sur l'indicible, exactement comme les icônes, avec le canon de leur composition imposé par la tradition, le symbolisme convenu des couleurs, peuvent manifester l'invisible.

Rejetant le spectacle, la représentation, pour se faire contemplation de la réalité sauvée, le cinéaste chrétien a choisi l'icône et rejeté l'image impuissante à suggérer l'ineffable.



Avons-nous raison, en suivant Bresson, de juger que le cinéma est incapable d'appréhender directement le mystère du Christ ? Le mésestimons-nous ? Le génie propre de l'art occidental, n'est-il pas, comme le baroque a tenté de le faire, de transfigurer le mondain, l'humain, pour lui donner valeur d'éternité ? Fortement influencée par la peinture, l'oeuvre d'un Carl Dreyer (1889-1968) est comme une parabole qui peut servir d'épilogue à ces quelques réflexions.

Dreyer a réalisé peu de films, mais admirables, partagés entre l'obscurité du mal et la constante recherche de la lumière. Mais il a apparemment exploré tous les chemins que nous avons successivement indiqués ici-même. L'icône du Christ, matière brute qui reflète l'éternel, ce sont les plans du visage de Falconetti dans la *Passion de Jeanne d'Arc* (1928). A la manière des grands soviétiques, dans le silence du cinéma muet, Dreyer explore le visage humain capable de dire celui du Christ, par l'image de Dieu en l'homme créée et restaurée. Dans *Ordet* (*la Parole, ou le Verbe*, 1955), le réalisateur danois se tourne vers la méthode des héros, pseudo-Christ, en retraçant la vie d'un pauvre exalté, Johannes, voyant et mystique ivre d'amour, dont Dieu se sert pour ressusciter une extraordinaire figure de femme, symbole de joie féconde. Enfin, dans *Dies Irae* (1943), il avait, sous le patronage de Rembrandt et de Vermeer, épié les ambiguïtés des êtres et des situations oscillants sans cesse entre le bien et le mal. Et Dreyer avait toujours voulu, dans l'itinéraire presque inverse de celui que nous avons suggéré, voulu faire un film sur la vie du Christ. Mais il y a précisément renoncé.



A la recherche des images du Christ, le cinéma est déchiré entre ses diverses approches, toutes valides, mais inégalement convaincantes. Nous devons bien constater les limites d'un art sacré qui, à la limite, ne peut être que liturgique. L'icône ne se fait pas admirer, mais fait admirer le mystère. On ne vient pas prier dans les musées, encore moins dans les salles obscures. « *En un sens, depuis le Christ, aucun autre visage d'homme ne peut prétendre, sans blasphème, sans sacrilège, être le visage*

humain de Dieu. Mais en un autre sens, depuis le Christ, n'importe quel visage d'homme peut être pour ses frères le visage humain de Dieu » (11). Affinant notre regard (12), fortifiant notre attention, le cinéma peut nous ramener à la liturgie du monde créé et racheté par Dieu, nous apprenant à y découvrir les images du Christ qui s'y trouvent voilées, ou même défigurées, et à y adorer la divine Face du Christ.

Guy BEDOUELLE, o.p.

(11) Amédée Ayfre, *Cinéma et mystère*. «Jalons pour une théologie de l'image », Paris, Cerf, 1969, p. 74.

(12) « Sans rien changer, que tout soit différent », dit Bresson, *Notes sur le cinématographe*. p. 138.

Guy Bedouelle, né en 1940. Prêtre dans l'Ordre dominicain en 1971. Docteur en droit. Docteur en histoire religieuse. Assistant à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse). A publié sur l'anglicanisme et l'exégèse au XVI^e siècle. Chroniqueur de cinéma à *Choisir* (Genève).

Christiane FOULLON

Marie-Françoise MADELIN :

Quand des enfants rencontrent Jésus-Christ

Témoignage d'éducatrices auprès d'enfants de sept à douze ans, de milieux divers, mais ouverts à la foi : les enfants sont capables, tout en restant eux-mêmes, de rencontrer authentiquement Jésus.

NOUS sommes nombreux à nous trouver sur le chemin d'un enfant et à recevoir pour mission de faciliter sa rencontre avec Jésus Christ. « Dieu a besoin des hommes », et c'est à travers nous qu'il choisit souvent de se révéler. Mais n'oublions jamais que l'enfant à qui nous parlons de Jésus-Christ est habité par l'Esprit de Dieu : il n'est pas une terre vierge. Par son baptême, il est devenu temple de la Trinité, prêt à accueillir Dieu qui se révèle. Le père d'Origène, émerveillé par cette présence, baisait chaque soir la poitrine de son fils. Celui qui est auprès de l'enfant est habité lui aussi par la Trinité ; c'est « Dieu en lui » qui parle à « Dieu dans l'autre » ; c'est l'Esprit qui en chacun d'eux murmure mystérieusement le nom de Jésus, le Fils du Père.

Il s'agit donc d'une rencontre « théologique » : c'est le Seigneur vivant qui est là, qui cherche à se faire connaître ou plutôt reconnaître, et à vivre en plénitude au cœur de l'enfant. L'éducation religieuse ne peut être située que dans cette perspective. Elle n'est ni simple transmission d'un savoir, ni moralisme plus ou moins déguisé, deux contrefaçons qui guettent facilement l'adulte au contact de l'enfant. Elle est d'un autre ordre : elle veut permettre la rencontre de l'enfant avec Jésus-Christ.

Les premières rencontres

C'est à travers le nom de Jésus, et en prononçant ce nom avec sa mère, que le petit enfant prend peu à peu conscience que tous, nous vivons en présence de Quelqu'un, quelqu'un d'invisible, mais qui est. et qui nous dépasse.

Et ce nom, c'est devant la crèche qu'il aime à le prononcer, déjà un peu plus grand. La nativité est une des scènes de l'Évangile qu'il contemple le plus spontanément. Il retrouve là Jésus qui se fait tout petit par amour des hommes. Il est touché de voir Marie si proche de Jésus enfant, à l'image de sa propre mère. Intuitivement, il se trouve au cœur de l'Incarnation. Bien sûr, pour que l'enfant dépasse l'impression produite par la représentation (d'une crèche, par exemple), il faut que les parents et les éducateurs l'aident à se tourner vers le mystère. On ne devrait jamais parler de Noël sans avoir à l'esprit les premiers versets de l'évangile de saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu... Et le Verbe s'est fait chair ».

Grâce à la connaissance du milieu juif du premier siècle, il est facile de faire revivre Jésus en son temps devant des enfants. « *J'ai compris quelque chose aujourd'hui, c'est que Jésus est vrai* », disait une petite fille qui avait vu quelques photos de Palestine, et réalisé que Jésus vivait dans un pays comme elle (et le nom d'Israël n'est pas sans écho dans l'esprit d'un enfant). Il avait joué, mangé, appris à lire, il avait prié et récité des psaumes. L'enfant éprouve le besoin d'enraciner les récits qui lui sont faits. C'est ainsi que se fonde sa foi en l'humanité de Jésus Christ, et qu'il accède par elle au Christ total, Homme et Dieu. Ainsi, la parole : « Jésus croissait en sagesse, en taille et en grâce » réjouit son cœur, et il est heureux de savoir que réellement Jésus a grandi comme lui. Il est atteint dans la réalité même de sa vie. Lorsque Marie et Joseph retrouvent le jeune Jésus dans le temple de Jérusalem et qu'éclate l'affirmation : « Ne savez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père ? », les enfants saisissent l'insolite de la situation ; Jésus, l'enfant soumis à ses parents, atteste et revendique son appartenance à Dieu. Cet exemple souligne la différence entre une interprétation seulement morale, et l'entrée toute simple de l'enfant dans le mystère, ici celui de la divinité du Christ.

Autres manifestations de la divinité, accessibles à l'enfant : les grandes théophanies du Nouveau Testament, ainsi le Baptême et la Transfiguration. La parole du Père : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé », éveille l'enfant au mystère des relations des personnes divines entre elles : il est introduit dans la familiarité trinitaire. On peut ne pas employer le mot de Trinité. Mais l'enfant est sensible à l'amour réciproque du Père et du Fils. Il découvre que le Fils ne vit que de la volonté de son Père, que sa destinée humaine est remise entre ses mains, totalement, et qu'il s'offre au Père pour révéler son Nom aux hommes et les sauver.

Dans l'intimité du Christ

Ainsi, l'enfant pénètre peu à peu dans l'intimité humaine et divine du Christ : « Venez et voyez ». Il le suit sur les routes de Galilée il le voit s'émerveiller de la création du Père et faisant monter vers lui sa louange ; il le contemple dans sa prière à l'écart, seul. Que Jésus ait

pris part au mariage de Cana, qu'il ait eu pour les enfants une grande tendresse, qu'il ait aimé se retrouver à Béthanie, ces signes font toucher son humanité. Qu'il ait changé l'eau en vin, ressuscité son ami Lazare et pardonné à la femme pécheresse fait ensuite de cette humanité la Révélation du Père.

A l'enfant comme aux Apôtres, Jésus demande : « Pour toi, qui suis-je ? ». Zachée, la Samaritaine, le centurion, autant de rencontres qui lui apprennent que chacun se situe de façon personnelle en face de Jésus. L'enfant aussi est invité à mieux le connaître et doit lui donner sa réponse, toujours nouvelle, toujours plus profonde.

Secrètement attiré par la croix, l'enfant ne s'arrête pas aux souffrances de Jésus mais, dans une saisie globale de l'abaissement du Fils, il suit instinctivement le mouvement d'amour du Christ qui « s'étant comporté comme un homme, s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix ». Et dans sa contemplation, il voit déjà Jésus exalté dans la gloire du Père. Souvent, c'est une croix glorieuse que dessine un enfant. Mystère d'anéantissement, de mort : c'est par là que passe le Christ pour nous faire entrer dans le mystère de Sa vie. L'enfant qui est sensible à toute trace de vie est accordé d'emblée à l'éclatement de la Résurrection : il est prêt à croire à l'impossible.

Ainsi, tous les récits d'Évangile qui lui parviennent le plongent dans ce mystère : Dieu est avec nous, mais Dieu vient d'ailleurs. Peu à peu se dessine en lui, sous l'action de l'Esprit Saint, le vrai visage de Jésus-Christ. Mais le mystère d'une personne, surtout quand il s'agit du Christ, ne se laisse pas épuiser. Veillons à ne jamais donner à l'enfant le sentiment qu'il a saisi tout le message d'une page évangélique. On peut la relire jusqu'au dernier jour de sa vie sans en épuiser le sens. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'une même présentation d'un texte à un groupe d'enfants trouve en eux des résonances infiniment diverses, inépuisables.

Auprès d'eux, la révélation du Christ ne doit être ni mutilée, ni enjolivée. Nous avons à respecter à la fois l'enfant et l'Évangile. Or, le contenu de la foi forme un tout : il a le droit de le recevoir dans son intégralité. Inutile de souligner que cette présentation du message évangélique, pour être à la fois complète et accordée aux capacités de l'enfant, suppose de la part des éducateurs une profonde connaissance du mystère : pour rejoindre, loin des simplifications sommaires, la grande simplicité des choses de Dieu, il faut avoir beaucoup travaillé, réfléchi, prié. D'autre part, l'acte de foi est chose trop sérieuse pour que nous déplaçons à notre gré les accents du message, ou que nous y mêlions nos imaginations. L'Évangile nous donne bien peu de détails concrets, par exemple dans les récits de l'enfance, sur la vie à Nazareth : c'est une invitation à rester discret.

Cette sobre intégrité de la foi est précisément ce que l'Église nous enseigne dans le Credo. Il serait normal que, vers onze ans, à la mesure de son expérience humaine, un enfant puisse y adhérer.

« Un espace où l'Évangile est transmis »

La foi en Jésus Christ est comparable à l'embryon. C'est un organisme complet qui porte déjà en lui toutes ses virtualités. Dès sa naissance, elle est appelée à être ecclésiale et personnelle, elle est scripturaire et sacramentelle, et elle s'épanouit en prière.

La foi de l'enfant est déjà une foi ecclésiale. Nul n'est chrétien tout seul ; l'Eglise est le lieu où le Christ a choisi de se révéler. Et, pour les petits, l'Eglise, c'est d'abord la famille. Paul VI, dans sa lettre sur *L'Évangélisation dans le monde moderne*, écrit : « La famille comme l'Eglise se doit d'être un espace où l'Évangile est transmis et d'où l'Évangile rayonne ». Comme l'enfant reçoit de ses parents la vie biologique, il accueille par eux toute vie, celle de Dieu particulièrement. C'est sur leur visage qu'il apprend à le nommer. Pour accueillir Dieu et le laisser grandir en lui, l'enfant a besoin d'une terre, d'un milieu de vie. Il est toujours souhaitable que la famille soit cette terre nourricière. Au cœur de ce que Paul VI nomme « l'Eglise de la maison », les mères de famille ont un rôle irremplaçable. A tout moment, elles peuvent mettre en lumière Jésus-Christ toujours avec nous, présent à toute notre vie, sans cesse à l'oeuvre dans notre existence et dans le monde. Le témoignage d'un père, d'une mère, est incomparable.

« Ce qui m'émeut aujourd'hui, écrit le Père Duval, c'est de me souvenir de l'attitude de mon père. Après le repas du soir, il se mettait à genoux, les coudes appuyés sur le siège d'une chaise, le front dans les mains, sans un regard pour ses enfants autour de lui, sans un mouvement, sans tousser, sans s'impatienter. Et moi je pensais : « Vraiment, le Bon Dieu doit être quelqu'un de bien grand pour que mon père s'agenouille, et de bien familier aussi pour qu'il lui cause avec ses habits de travail »... Quant à ma mère, je ne l'ai jamais vue à genoux. Trop fatiguée, elle s'asseyait au milieu de la chambre, le dernier-né dans ses bras (...). Elle suivait des lèvres les prières d'un bout à l'autre, elle ne voulait pas en perdre une miette, elle les disait pour son compte. Le plus curieux, c'est qu'elle n'arrêtait pas de nous regarder, chacun à son tour, à chacun son regard (...). Et moi je pensais : « Vraiment, le Bon Dieu est bien gentil qu'on puisse lui causer avec un enfant dans les bras, avec son tablier de travail. Vraiment le Bon Dieu est quelqu'un d'important » (1).

Autre lieu d'Eglise : le milieu de vie où l'enfant retrouve ceux de son âge. Ce peut être un groupe de catéchèse, un mouvement d'enfants, son milieu scolaire parfois. Toujours est-il qu'un jeune qui a la chance de partager avec d'autres sa foi en Jésus-Christ, de la célébrer (2), trouve là un élément essentiel à sa croissance. Tous, si petits que nous soyons, nous sommes les uns pour les autres des visages de Jésus-Christ. La foi est

d'emblée apostolique. C'est parfois inconscient, comme chez l'enfant qui redit avec simplicité et enthousiasme à sa maman une parole entendue au catéchisme. Il ne sait pas que ce sera peut-être pour elle une « révélation », un passage inattendu, parfois décisif, de Dieu. Mais il est déjà, à sa manière, un vrai témoin.

Chez l'enfant plus grand, on décèle souvent, vers dix ou onze ans, de manière explicite, le désir de « faire faire sa prière » à ses plus jeunes frères et sœurs, la soif de dire lui-même sa foi à un plus petit que lui ou de la faire partager à ses égaux dans son langage très simple, familier, à travers des préoccupations et des expériences communes. Pour lui comme pour tout chrétien, affirmer sa foi, c'est la confirmer. Ces échanges font la joie des plus ardents et soutiennent les moins forts. Soyons attentifs à cette dimension de la foi de l'enfant, surtout à un âge où il s'ouvre à ses semblables, aux adultes, au monde, où le manque de foi le blesse parfois, où le désert spirituel qui l'environne peut être un appel brûlant à devenir apôtre.

Les « messes pour enfants »

Rassembler parfois les enfants pour célébrer l'Eucharistie d'une manière adaptée à leur âge (gestes, chants), favoriser ainsi une véritable « éducation liturgique », les habituer progressivement au langage de l'Eglise, c'est une préoccupation importante pour tout éducateur chrétien. Mais la foi n'est pas seulement une affaire d'enfant. « Nous devons nous rappeler sans cesse que le but (...) est de leur faire vivre la Messe telle que nous la recevons du Seigneur dans la communion des croyants ». L'enfant n'aurait qu'une vision tronquée de l'Eucharistie et de l'Eglise s'il ne participait qu'à des « messes pour enfants ». La foi ecclésiale tend à s'universaliser et il est bon que l'enfant soit accueilli par la communauté paroissiale ou par toute autre communauté. Son univers encore restreint éclate peu à peu et il s'insère dans un milieu de vie plus large, diversifié et enrichi de multiples expériences adultes.

Bien des mères de famille se demandent dans quelle mesure il est souhaitable d'intégrer le dimanche leurs jeunes enfants à la communauté paroissiale. S'ils sont turbulents et risquent de distraire leur entourage, mieux vaut sûrement éviter de les emmener. Mais s'ils sont capables de se tenir à peu près tranquilles pendant la durée de la messe, il semble que cette présence soit désirable : au-delà de la conscience claire, ils sont plongés dans le mystère de l'Eglise rassemblée autour du Christ, ils sont saisis et « éduqués » par elle. Peu importe si l'enfant n'a paru attentif que quelques brèves minutes. Son être entier est intégré dans la communion des saints et vit mystérieusement de la foi de ses parents, de la communauté présente, de l'Eglise universelle. Inversement d'ailleurs, l'enfant, même petit, est déjà membre à part entière de l'Eglise, et une communauté paroissiale qui n'accueillerait pas d'enfants à la messe du dimanche se verrait amoindrie.

(1) Cité dans *La Chambre Haute*, n° 12, Paris, novembre-décembre 1974, p. 173.

(2) Main Gorius et Marc Thomas, *Liturgies d'enfants*, Mame, 1975. Cf. aussi *Célébrer la Messe avec les enfants*, Notes pastorales, suggestions pratiques, Chalet-Tardy, 1974.

La découverte d'une vocation

Dans cet élargissement de l'appartenance à l'Eglise, les saints ont leur place. L'enfant a pour eux une forte attirance ; n'hésitons pas à lui raconter ou à lui donner à lire la vie de grands témoins de Dieu qui jalonnent l'histoire de l'Eglise. Tout son être y aspire, sa soif de connaître, son intérêt pour autre que lui, sa foi. Bien sûr, ce que nous disions des récits évangéliques est encore vrai ici : il ne faut ni embellir, ni mutiler, ni moraliser. Il s'agit de nourrir une affectivité spirituelle, et non de susciter une piété de mauvais aloi, ou des émotions faciles. Notre souci est toujours de dépasser un stade purement anecdotique pour aider l'enfant à déchiffrer, au-delà des détails d'une existence quotidienne, l'irruption de Dieu dans une destinée, et la réponse d'une liberté. Les saints, chacun à sa manière, révèlent un aspect du mystère de Jésus accueilli et vécu dans une vie d'homme. Lointains ou proches dans le temps, tous ont un message à livrer et le visage de l'Eglise devient riche de multiples expressions. Jean XXIII et Mère Teresa de Calcutta, saint François d'Assise, saint Vincent de Paul, saint Pierre : autant d'amis de Dieu qui nous parlent de lui.

La Vierge Marie a une place toute particulière, elle parle à l'enfant avec ses mots de mère et le conduit à son Fils. Peu à peu, l'enfant découvre tel ou tel attrait mystérieux qui colore sa vie spirituelle ; cette attirance est parfois passagère, elle peut être aussi un appel décisif, personnel, la naissance d'une vocation. Bien des vocations authentiques, en effet, naissent à cette étape privilégiée de l'enfance qui s'écoule de la première communion à la fin de « l'enfance adulte », entre sept et douze ans. Elles demanderont à être confirmées, mais le premier « oui » est déjà prononcé.

Pour tout enfant, d'ailleurs, la foi doit devenir personnelle. En chacun, le Christ ouvre et construit une histoire, son histoire sainte, irréductible à toute autre, dont le premier et le dernier mot est ce « nom nouveau », cette pleine identité qui sera révélée dans la vie éternelle. Cette histoire absolument singulière de chaque enfant avec Dieu n'appartient qu'à lui. C'est une vie à deux qui s'épanouit dans la prière. Pour qu'en lui se noue cette relation intime de personne à personne avec le Christ, laissons-le contempler son Seigneur, à sa manière, seul. Pour vivre ces instants en plénitude, beaucoup d'enfants ont besoin, comme nous, d'espaces de silence et de beauté, d'une certaine solitude, du repos du corps, d'un apaisement de tout l'être. Nous pouvons aider l'enfant à s'intérioriser, à revivre dans sa mémoire telle ou telle scène de l'Evangile dont il se sent participant, à se nourrir d'une des grandes promesses du Christ. Il entre ainsi dans un dialogue d'amour avec Celui qui l'attend, et se laisse imprégner par cette présence transformante. C'est le Christ lui-même qui peu à peu prie, crée en lui un cœur filial et l'entraîne dans la gloire du Père. Le silence de l'enfant est parfois habité par Dieu bien au-delà de ce que nous pouvons imaginer ; par touches brèves, la vie

mystique peut atteindre en lui des profondeurs insoupçonnées. Sachons nous effacer.

Une vie qui se nourrit du Christ

Ainsi, la foi de l'enfant a pris naissance au cœur de l'Eglise, elle a développé ses forces de vie, elle a appris à respirer en Dieu par la prière. Il lui faut maintenant se nourrir pour grandir : le lait très pur de la parole de Dieu et le pain vivant du Sacrement lui sont offerts.

Très tôt, nous l'avons vu, l'enfant reçoit le choc de la Parole, de ce glaive acéré à deux tranchants, qui lui révèle le visage du Christ, et l'agenouille devant sa gloire. A la Messe, il écoute parfois avec beaucoup d'intérêt les lectures d'Ancien Testament et d'Evangile. Si le commentaire les suit de près, il arrive même que ce qu'il en retient et cite après coup nous étonne. Pour les enfants comme pour les adultes, la parole de Dieu est le support de toute catéchèse, car elle est le fondement de toute connaissance religieuse, et contient en elle-même sa grâce propre. Dans la séance la plus modeste de catéchisme, l'Ecriture doit être présente, fécondant la parole humaine qui devient porteuse de vie. Elle nourrit le « cœur » de l'enfant. C'est à lui que s'adresse le mot de Jésus Christ : « Il me faut aujourd'hui demeurer dans ta maison » ; il fait sien l'appel : « Je crois ! Viens au secours de mon manque de foi », ou la confession de Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu Vivant ». Jésus l'enseigne par ses paraboles, par tout son Evangile ; il lui fait entendre ses promesses : « Je suis la lumière du monde », et le Verbe de Dieu peu à peu l'habite.

Le Christ vient aussi à la rencontre de l'enfant dans son Eucharistie, dans son pardon communiqué, dans tous ses sacrements. Quand l'enfant a reçu la Parole, un jour vient où, avec Thomas, il veut « toucher Jésus-Christ ». L'assemblée eucharistique l'accueille pour cette rencontre. Par la liturgie de la Messe, il pénètre dans le mystère par les grandes attitudes du Christ auxquelles il peut s'unir. Certaines prières l'y aident, en particulier la préface qui l'oriente vers une action de grâces, déjà mouvement vers le Père. Dans le récit de la Cène et les paroles de consécration, il s'unit au Christ qui se remet entre les mains du Père en un don parfait, et nous livre sa vie de Ressuscité. Cette vie, on ne la connaît comme vie que si on la reçoit ; l'enfant croit, il reçoit le corps du Christ. Au-delà de ce qu'il comprend, il est pénétré des énergies divines et y trouve confusément l'épanouissement de son être. La plénitude du silence qui s'établit parfois dans une assemblée d'enfants, après la communion, en est un signe et échappe à toute explication. Le retentissement sensible, même passager, de la grâce eucharistique est peut-être encore plus manifeste auprès d'enfants handicapés. Agités, quelquefois taciturnes, apparemment inconscients la veille de leur première communion, au point d'inquiéter leurs parents, on les voit pour un moment calmes, heureux, pacifiés par le Christ, apaisés jusque dans leur corps : mystère de foi.

Il est difficile de ne pas être ému par l'expression d'un enfant qui vient de recevoir le pardon du Seigneur : il est simple, heureux, transparent, il a rencontré Dieu. Pécheur comme tous les hommes, il s'était écarté ou séparé ; en lui le mal a ses racines. Par le sacrement de Réconciliation, la force du Christ le saisit. Le prêtre est auprès de lui le témoin de l'amour du Christ qui se communique ; il l'aide à discerner de mieux en mieux les exigences de cet amour et à les vivre dans ses actes et ses gestes de chaque jour. Les parents ont eux aussi leur rôle à jouer. A travers eux l'enfant fait l'apprentissage du pardon de Dieu. Prendre le temps de pardonner, ménager ce retour où l'accord se fait entre l'enfant et son père, voilà un signe humain qui un jour devient signe de Dieu, signe de la rencontre entre l'enfant et son Père.

« Pour que le Christ atteigne toute sa taille... »

Même si la croissance de la foi reste quelque chose de mystérieux, sur quoi nous n'avons guère de prise, elle n'est pas séparable de la relation concrète de l'enfant au monde adulte, ni du rythme de sa croissance humaine. En effet, pour que le Christ « atteigne toute sa taille » en lui, il faut qu'il puisse percevoir dans les adultes qui l'entourent, ou au moins dans certains, ce qu'est la maturité de la foi. Cette référence adulte lui est affectivement indispensable. Elle est aussi par elle-même principe de croissance : elle lui ouvre un espace et stimule son élan ; l'enfant fait l'expérience que le mystère de foi ne s'épuise pas dans la conscience actuelle qu'il en a. Faute de quoi, il risquerait de le rejeter, au moment de l'adolescence, avec tout ce qui appartenait à l'enfance.

D'autre part, appelée à pénétrer et évangéliser toute l'existence de l'enfant, la foi reçoit un nouveau dynamisme en participant aux étapes de sa croissance : à six, huit ou onze ans, la mémoire, l'intelligence, la sensibilité résonnent différemment au mystère du Christ, parce qu'elles sont à des degrés divers de leur propre développement. Leur évangélisation suppose qu'on prête attention à ces différences et à ces étapes. Mais il faudrait éviter d'aligner ici purement et simplement la pédagogie religieuse sur les seuils psychologiques ou intellectuels de la croissance humaine, car il s'agit d'abord d'une genèse « théologique », d'une action de Dieu au rythme de Dieu ; et, en un sens, c'est elle qui commande l'adaptation aux différents âges. Ainsi, ce n'est pas seulement parce que l'enfant a une mémoire toute fraîche, et une sorte de joie à « apprendre par cœur » que le mystère du Christ doit être confié à sa mémoire : c'est plutôt parce que l'imprégnation de la mémoire est une imprégnation du cœur, parce qu'elle est un lieu d'accueil de ce qui nous dépasse, de ce qu'il faut garder longtemps avec soi pour que cela s'éclaire au temps voulu. Il est bon que les choses de Dieu puissent s'enraciner dans cette mémoire d'enfance, qu'elles puissent y demeurer et y durer, non comme un savoir inerte, mais comme une intimité de vie.

On peut dire la même chose à propos du recours à l'intelligence dans l'éducation de la foi. Les « pourquoi ? » de l'enfant en face des divers aspects du mystère du Christ — qu'il s'agisse de l'Incarnation ou de la Trinité — ne sont pas seulement l'expression toute normale de sa curiosité intellectuelle. Ils sont aussi le signe de la vocation de son intelligence à célébrer le mystère, une sorte d'appel de Dieu à habiter sa pensée naissante. Il serait grave d'éluder, de méconnaître ou de récuser cet appel — « tu comprendras plus tard » ; « c'est un mystère » — : l'idéal serait de ne rien dire que l'enfant soit amené à remettre plus tard en question. Il en est ici comme pour l'initiation à la vie, et l'analogie peut être éclairante : l'intelligence de l'enfant a bien droit à toute la vérité, mais il comprend cette vérité avec les ressources du moment : aussi devient-elle en lui le principe d'une croissance. La réalité offerte à son intelligence dans la Révélation est bien plus riche que ce qu'elle peut déjà en saisir ; aussi s'élance-t-elle pour en saisir davantage.

Enfin, la vie de foi de l'enfant touche sa sensibilité, grandit et se modifie avec elle. C'est peut-être même le point sur lequel l'absence de formation religieuse dans l'enfance est le plus douloureusement ressentie par ceux qui en ont été privés : il est souvent difficile de se refaire, adulte, une sensibilité chrétienne. Aussi est-il nécessaire d'éveiller et de nourrir cette sensibilité, en tenant compte, ici encore, des seuils psychologiques, et surtout de cette grande loi de la pédagogie spirituelle qui veut que l'essentiel soit premier, l'annonce de l'Evangile avant la théologie, le Christ mort et ressuscité avant les hiérarchies angéliques ! N'encombrons pas l'enfant de « dévotions », mais éveillons en lui ces grandes attitudes du cœur qui commandent l'accès au mystère du Christ : le goût de l'adoration, le sens des pauvres et des petits, l'accueil de l'autre et du Tout Autre. Il y a dans la sensibilité spontanée des enfants bien des pierres d'attente pour ces attitudes chrétiennes : peut-être faut-il, sur tous ces points, accepter qu'ils soient parfois nos maîtres.

« Mène le bon combat »

Il reste que toute croissance comporte des heures de crise et des combats. Il en va ainsi de la vie chrétienne, et c'est même sa condition normale : rencontrer Jésus Christ, c'est entrer dans le combat de la foi. Comme l'adulte, l'enfant trouve en lui-même et dans le monde ambiant des opacités et des refus qu'il doit affronter. Ne nous étonnons pas, mais que l'espérance soit toujours plus forte que la crainte, puisqu'aussi bien la vie de Dieu est plus forte que nos résistances.

Certains enfants se heurtent très tôt à de vraies difficultés à croire. C'est parfois lié à leur forme d'intelligence, et certaines méthodes d'enseignement profane, quand elles sont mal utilisées, peuvent les accentuer. Il est des enfants qui, d'esprit très positif, ne croient que ce qu'ils voient et touchent ; on dirait que l'invisible leur est inaccessible. D'autres

sont de tournure rationaliste et butent sur ce qui, dans la réalité de Dieu, dépasse infiniment notre intelligence. Ainsi, devant la naissance miraculeuse de Jésus ou devant le tombeau vide, quelles que soient la clarté de notre réponse et la force de notre conviction, il reste à franchir le seuil du mystère. L'enfant comme l'adulte peut douter ou se dérober tout à fait.

Parfois aussi, des blessures précoces et profondes de l'affectivité rendent très difficile, ou très ambiguë, l'annonce de données centrales de la Révélation, comme la paternité de Dieu ou la Passion du Christ. Un enfant mal aimé parviendra-t-il à se savoir fils ? Un enfant affronté trop tôt à la mort peut avoir la sensibilité trop lourdement marquée pour déchiffrer dans celle du Christ le langage d'un amour allant jusqu'à l'extrême. Il faut alors faire à l'Esprit de Dieu ce crédit qu'il peut guérir ce qui est blessé, et illuminer ce qui est plongé dans l'obscurité de l'échec. Mais c'est une action lente et secrète, et l'éducateur spirituel doit accepter longtemps la souffrance de ne pouvoir y suppléer.

Ces difficultés sont souvent redoublées dans la mesure où l'enfant est pris dans un monde fort opaque où les hommes croient difficilement à l'Évangile, et où sont compromises certaines grandes attitudes religieuses — et d'abord tout simplement humaines — qui facilitent normalement l'éveil de la foi. L'enfant respire un air ambiant paganisé, imprégné de matérialisme, où le croyant fait parfois piètre figure ; bien des choix se font sans référence à l'absolu de Dieu. Jésus-Christ est absent de nos rues, de nos immeubles, de la télévision. Dans la famille, l'influence des aînés auprès des plus jeunes va souvent, en bien comme en mal, beaucoup plus loin qu'ils ne le soupçonnent : telles attitudes ou telles paroles peuvent désorienter, blesser, détruire. Il est difficile à l'enfant de résister à certains silences, à certaines ironies. Mais on gagne toujours à en appeler, chez les aînés, au sens de leur responsabilité et à la gravité de l'enjeu : parfois, même sous des allures bourruées ou désinvoltées, ils ne laissent pas cet appel sans écho.

Enfui, le combat de l'enfant est d'autant plus difficile qu'il trouve en lui, comme chacun de nous, une vraie complicité avec le « monde ». On peut l'aider à discerner en lui le lieu du combat spirituel, la forme propre de ses tentations, mais aussi sa grâce propre pour les surmonter. L'apprentissage de la décision spirituelle commence très tôt, même si elle s'exerce d'abord sur des choix en apparence bien minimes. Les évêques, dans leur récente lettre aux catholiques de France, nous invitent à « *oser suivre le Christ, spécialement aux heures décisives où il faut choisir et prendre parti pour lui* ». On croirait qu'une vie d'enfant ne connaît guère ces heures décisives : elles existent pourtant, même si elles passent inaperçues dans la banalité et l'insignifiance apparente des circonstances. « *Pardonnez à qui nous offense, recherchez librement la pauvreté parce que la richesse rend esclave, ...vivre les exigences évangéliques dans une société où tout semble permis, ...prier* » : autant d'invitations qui ne s'adressent pas seulement aux adultes que nous sommes, mais qu'un

enfant peut entendre, auxquelles il peut résister, qu'il peut refuser ou accepter de tout son être.

Des germes d'éternité

Car la foi est un germe fragile, confié à la liberté ; celle-ci peut l'accueillir, elle peut aussi l'étouffer. Comme toute vie, la foi peut mourir. Mais il ne faut pas trop vite interpréter ainsi les crises ou les difficultés réelles que peut connaître la vie spirituelle d'un enfant. Dans des familles chrétiennes, ces crises surviennent le plus souvent à l'adolescence. Mais, quoi qu'il en soit, on risque toujours alors de remettre en question l'authenticité de ce qu'un enfant a vécu plus jeune. C'est une erreur. Parce qu'elle est une oeuvre de l'Esprit, la foi d'enfance constitue les arrhes d'une destinée spirituelle : « *Un quart d'heure de grâce aux yeux de Dieu, c'est quelque chose d'éternel* », disait à ses paroissiens, quand il les voyait par hasard à la messe, un curé de Bourgogne. Et Madeleine Daniélou aimait à dire que nous serions jugés sur le meilleur moment de notre histoire spirituelle. Il faut accepter d'ailleurs, pour la foi de l'enfant comme pour toutes les réalités essentielles, la loi des germinations lentes et cachées. Il arrive même que ce germe cesse de croître ou semble détruit. Mais il arrive aussi qu'aux heures les plus décisives ou les plus douloureuses d'une vie, un adulte le retrouve, intact, et y renouvelle sa foi. « *Toujours en nous comme un feu oublié, une enfance peut reprendre* » : ce que Bachelard dit de l'enfance humaine est encore plus vrai de l'enfance spirituelle. Car ce « feu oublié » est celui de l'Esprit Saint ; il prend où il veut et quand il veut. La présence de l'adulte auprès de l'enfant est alors une présence d'espérance, une longue patience. C'est le temps de l'intercession auprès de Celui qui seul connaît le chemin des coeurs.

Entre le Christ et l'enfant, entre l'éducateur spirituel et l'enfant, il s'agit, nous l'avons dit, d'une rencontre théologique. Ne nous étonnons donc pas qu'elle naisse et s'accomplisse ultimement dans ce « milieu divin » de la Communion des Saints, bien au-delà de tout ce que nous en disons et concevons, et même de ce que nous en espérons pour nos enfants.

Christiane FOULLON, s.f.x.
Marie-Françoise MADELIN, s.f.x.

Christiane Foullon, née en 1941 ; entre dans la Communauté apostolique de Saint François-Xavier en 1961. Marie-Françoise Madelin, née en 1926 ; entre dans la Communauté apostolique de Saint François-Xavier en 1949. Toutes deux assument depuis une dizaine d'années une responsabilité éducative et catéchétique auprès d'enfants de cinq à douze ans.

André FROSSARD :

Lettre ouverte aux chrétiens qui ont bien raison de l'être

Souvenirs, témoignage, credo et appel d'un converti serein.

JE CROIS EN DIEU,
LE PÈRE TOUT-PUISSANT,
CRÉATEUR DU CIEL ET DE LA TERRE
DES CHOSES VISIBLES ET INVISIBLES.

Je dis Père, car il ne cesse d'engendrer par cette diffusion de soi
qui multiplie les univers.

Je dis tout-puissant,
mais je sais que cette toute-puissance
n'est que la lueur et la déflagration de son humilité.

Je dis visibles et invisibles,
car ce monde n'est que le reflet dans l'eau de ce monde spirituel
vers lequel nous allons.

JE CROIS

Et la puissance immatérielle de la mémoire
me ramène invinciblement aux premiers jours
de ma rencontre avec l'amour immense et doux,
qui nous suit,
nous précède,
nous environne,
et nous attend.

Lorsque je venais chaque matin ici-même, avant l'aube,
dans ce vaisseau gothique,
sous l'hélice aspirante de la rosace,
devant cette image de la Vierge Marie,
par son objection à l'ange suivie d'un acquiescement à l'être,
figure évangélique de l'intelligence,
dans cette admirable carène aux voûtes brisées,
pareille à un tas de pierres
soulevées de l'intérieur par deux mains jointes,
avec ses nervures, sa coque,

son grément de superstructures effilées,
la pêche miraculeuse du bleu et du rouge
dans le réseau noir du vitrail
et la flèche démarrée qui file entre les soleils 1

De la place où je suis,
je n'ai pas besoin de me retourner
pour revoir la géométrie éclatée des absides,
leur lumière au jour naissant décalquée sur les dalles.

J'entends encore,
mais était-ce bien ici ?

le battement sourd de la conque de bronze
dilatant son appel dans le thorax ogival de la nef,
la pluie de sonnaillles de l'élévation,
tandis que dans la gloire discrète de l'autel,
l'hostie montait au zénith pour deux vieilles dames et un enfant
accrochés à leurs prie-Dieu
comme au dernier barreau d'une invisible échelle 1

Ainsi, après le sommeil et l'absence de la nuit,
Dieu revenait chaque matin pour la première fois,
déployant sa suavité sur nos têtes fragiles,
toujours lui-même et divinement surprenant
dans son inépuisable identité.

J'aimais les deux vieilles dames auprès de moi
qui priaient comme deux oiseaux noirs aux ailes repliées,
le bec dans l'infini,
leurs chapeaux de paille tressée,
leurs cheveux gris, leurs mains usées
qui n'avaient pas rompu le fil de la tradition ;
elles n'en avaient peut-être pas enrichi le contenu,
mais elles l'avaient transmis intact.

Et qui sait si elles n'étaient pas de ceux dont il est parlé
dans une accalmie de l'Apocalypse
lorsque Dieu dit, avec une tendresse insolite,
comme une faible musique plus puissante que tous les tonnerres :
« **A celui qui me sera fidèle jusqu'à la fin et qui gardera ma loi,
je donnerai l'étoile du matin** ».

C'est un peu en souvenir de ces deux hirondelles de mon ancien printemps,
et par gratitude pour tout ce que j'ai reçu de vous, chrétiens, que je viens vous
dire aujourd'hui, sans trop prendre garde aux formes, non certes en maître qui
vient enseigner, mais en frère impatient de partager ce qu'il a de plus précieux,
parce que le temps presse :

NE CRAIGNEZ PAS DE CROIRE,
NE CRAIGNEZ PAS D'ESPÉRER,
VOTRE FOI N'EST PAS VAIN.

Non, elle n'est pas vaine.

Votre religion, chrétiens, est d'une véracité absolue et stupéfiante, et cela jusque dans le plus infime détail, jusqu'à la dernière virgule et au dernier mot de l'Évangile, de l'humble commencement de Noël et de cette anfractuosité de Bethléem par où l'infini a fait irruption dans le créé, au tressaillement de Pâques et à cette joie qui brise les tombeaux !

« *Le ciel et la terre passeront, dit le Christ Jésus, mais mes paroles ne passeront pas* ».

Et cela est vrai, car il n'y a pas de différence de nature à faire entre ce que Dieu est, et ce qu'il a dit ; il se communique avec son message, il n'est pas séparable de ses paroles ; et chaque fois que vous prononcez l'une d'entre elles, c'est lui-même que votre intelligence héberge, c'est lui-même, désarmé, qui se livre à votre cœur et qui, en silence, attend sa réponse !

Oui, votre religion (c'est aussi la mienne, assurément, et si je la dis « vôtre », c'est parce que je n'y suis pas né), votre religion est vraie, et plus vraie que jamais quand elle dit : « *Si vous ne devenez semblable à un enfant, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux* ».



Lorsque je suis entré en ce jour de juillet 1935, par un enchaînement de circonstances où la curiosité religieuse n'avait pas la moindre part dans la chapelle des Adoratrices de la rue d'Ulm, édifice aux arêtes vives, dénué de séduction, dont les lignes sombres s'arrêtent et repartent avant d'avoir eu la chance de faire la rencontre cistercienne de l'austère et du beau, j'allais être un adulte, et j'étais déjà blasé comme un vieillard macéré dans le scepticisme au milieu d'une indifférence parfaitement circulaire, ou presque, uniquement préoccupé d'architecture en général, et d'architecture féminine en particulier, athée tranquille et tout à fait exempt d'angoisses métaphysiques. Dieu n'existait pas.

Trois minutes plus tard, une invasion de lumière accompagnée d'un déferlement de joie sans limites avait tout emporté de mes constructions intellectuelles, de mes résistances inconscientes, de mon scepticisme et des lieux-communs politiques qui me tenaient lieu de pensée.

Qu'ai-je à faire d'une foi adulte, ou ridée, ou barbue ? A quelques mois près, c'est un garçon majeur qui est entré dans cette insoupçonnée chapelle, et c'est un enfant qui en est sorti,

un enfant réconcilié,
un enfant tout neuf,
ébloui par l'éclat du royaume
et qui ne désire plus être que chant et louange.

Quelle idéologie a-t-elle jamais produit de tels miracles ? Qui est jamais sorti d'une permanence électorale avec quinze ans de moins ? Est-il ailleurs un silence qui se charge ainsi de bonheur et de reconnaissance ?

Ce monde que j'avais laissé à l'entrée, compact et cohérent, n'était plus à la sortie qu'une vapeur multicolore, traversée par une indicible lumière, et ce

Dieu qui n'existait pas un instant auparavant, existait tant et si bien qu'il n'existait plus que lui.



Oh, je sais qu'en disant « DIEU », je ne fais que prononcer un mot de quatre lettres ; tout dépend de ce que vous mettez dedans, me disait un jour un scientifique bienveillant, quoiqu'illustre.

Justement, je n'y mets rien.

Les mots sont des cuillers à réalités, mais ce n'est pas avec une cuiller que l'on s'approprie l'océan ; je n'emploie pas le mot « DIEU », ainsi que l'imaginent souvent les incroyants, pour me rendre un compte approximatif de ce qui échappe aux investigations de ma raison ou de mes instruments. Ce n'est pas un mot-joker que j'utiliserais pour compléter telle ou telle séquence de données naturelles. Ou, comme on l'imaginait couramment dans le milieu politique de mon enfance (je parle de l'enfance qui m'est venue par l'état civil, et non de celle dont il m'a été fait don par grâce !), ce n'est pas une manière provisoire de nommer les terres éloignées de la connaissance, quitte à reculer cette espèce d'écrêteau dilatoire de progrès en progrès, à la queue des savants, non.

Ce n'est ni une idée, ni un concept, c'est un signe, une flèche qui désigne

Celui que je ne peux définir et que les juifs s'abstiennent sagement de nommer,

Celui que je ne peux saisir, et qui pourtant se donne,
et qui, par-delà la lumière qui le précède en le révélant et le masquant tout à la fois,

est effusion pure, oblation sans réserve, générosité sans exemple,
cet être enfin dont l'éternelle supériorité
tient précisément à cette faculté qui est la sienne
de ne rien, rien retenir de lui-même dans les dons qu'il fait,
et de renoncer à son éternité elle-même pour s'abolir par amour jusqu'à l'éclipse de divinité du Vendredi Saint.

Il est une personne et ce n'est pas assez dire. Pour ceux qui l'aiment, sa personne a quelque chose d'antérieur à sa divinité : ce n'est pas parce qu'il est Dieu qu'il est adorable, c'est parce qu'il est adorable que nous l'appelons DIEU.



J'ai écrit dans // *y a un autre monde* : de cette personne nous disons qu'elle est amour, mais ne me demandez pas ce que c'est que l'amour. J'ai écouté de toute mon âme la voix qui passe « comme la brise du soir » à travers la Bible, et cette voix avait presque toujours l'accent de la plainte et de la charité humiliée ; j'ai suivi les chemins de l'Évangile, et j'ai cherché ce que pouvait être ce principe mystérieux et irrésistible qui crée, motive, régit et sauve tout, et constatant par l'exemple de ma propre vie qu'il avait le pouvoir bien étrange de don-

ner un prix infini à ce qui n'a pas de valeur en soi, je n'ai trouvé que cette réponse : l'amour, c'est ce qui fait exister l'autre.



On m'a dit bien souvent : votre aventure est trop personnelle pour toucher autrui, ce genre d'expérience est incommunicable, il n'y a pas de langage pour la transmettre. Mais quelle expérience est communicable ? Qui a jamais réussi à transmettre son expérience à un frère, à une sœur, à un fils, à une fille, et cependant qui n'a jamais tenté de le faire ?

Quoi ! Chacun ici-bas s'emploierait à répandre ses convictions, et je ne pourrais m'efforcer de faire partager mes certitudes, sous prétexte que ce qui m'est arrivé sort du droit commun, et qu'il n'y a pas de langage pour le décrire, comme s'il y en avait un pour tout dire, excepté l'essentiel, et comme si l'homme seul ne pouvait parler de Dieu, quand toute la nature autour de lui le commente à n'en plus finir, et les immensités de la nuit elles-mêmes, dans leur silence assourdissant !



Ce genre d'argumentation dissuasive auquel je viens de faire allusion m'aura tout de même fait taire pendant trente trois ans, encore que je trouvais bien bizarre que les innombrables réalistes qui déjà peuplaient la terre fussent si peu curieux d'enrichir leur catalogue de réalités.

Il faut dire que mes débuts discrets dans le prosélytisme n'avaient pas été des plus encourageants. Mon discours faisait fuir le catéchumène, et rappliquer le psychiatre. C'est la grâce, dit l'un d'eux à ma famille légèrement inquiète. Dès lors, on n'insista pas. Moi non plus. Je renonçai à dire aux athées de mon voisinage qu'ils étaient aimés ; ils n'aimaient pas cela ; à peine avais-je tenté de communiquer qu'ils coupaient la communication.

Quant aux chrétiens de l'époque, ils n'avaient nul besoin de mes services. L'existence de Dieu leur paraissait naturelle. Ils vivaient, fort à l'aise, des énormes allocations spirituelles qui leur étaient servies par l'Eglise et par la tradition ; il leur restait encore quelque chose de cet esprit d'enfance qui apporte avec soi la grâce de voir les choses pour la première fois, même quand c'est la dernière.

Qu'aurais-je pu leur apprendre ? C'est eux qui m'enseignaient. Ils enviaient ma chance, me disaient-ils parfois, et moi, ai-je écrit dans mon livre, du sein des paisibles évidences, j'enviais leur foi.

Car elle était bonne, puisqu'elle donnait de connaître Dieu tel qu'il se connaît lui-même, plus sûre en cela que la connaissance mystique, à laquelle on, peut toujours mêler un peu de soi ;

elle était belle, quand on y voyait un échange de promesses, dans le sens exact où deux êtres qui s'aiment s'engagent irrévocablement l'un à l'autre ;

elle était généreuse, comme un acte de charité sans espérance, dans la mesure où elle était pure de toute compensation sensible ;

elle était divine, puisqu'elle était don de soi, et parlait ainsi le même langage que Dieu.

J'admirais, dans la foi, le double mouvement de Dieu niant en quelque manière sa propre divinité pour se rendre accessible, et du chrétien niant ses propres tendances vers le bas pour aller au-devant de Dieu, la rencontre de ces deux négations constituant l'affirmation chrétienne.



Les temps ont changé, tout est différent. Les athées de ma jeunesse seraient plutôt un peu moins athées aujourd'hui qu'hier ; oh, ils pensent toujours qu'ils ont raison, certes. Seulement voilà, ils ne sont plus très sûrs que la raison suffit à avoir raison.

Les chrétiens ne sont pas moins chrétiens. Au contraire. Leur redécouverte de l'Evangile est un événement impressionnant, quoiqu'il fasse peu de bruit.

Il faut dire que jadis le chrétien d'onze heures arrivait souvent à la messe après le premier Evangile et partait volontiers avant le dernier ; le contenu de ce livre statutaire lui demeurait des plus mystérieux. Il le connaît beaucoup mieux aujourd'hui, et ce n'est pas sa faute si la critique historique remanie continuellement le texte dont il se nourrit et lui retire ce pain de la bouche pour l'analyser, le répéter, le recuire et le calciner.

Le chrétien qui voudrait bien être un peu plus chrétien rencontre à tous les coins de rues des directeurs de conscience haut-le-pied qui lui conseillent de l'être un peu moins, et qui l'invitent à chercher la vérité partout ailleurs que chez lui. Il est troublé, il est inquiet. Ce monde que la liturgie rendait autrefois transparent s'est opacifié autour de lui. Les sciences et les techniques ont reculé les parois du temporel, mais elles en ont muré les fenêtres ; du côté de l'éternité l'univers n'a plus de porte.



Où en est la foi chrétienne ? je n'en sais rien. Ce que je sais, c'est qu'il ne nous restera bientôt plus qu'elle pour survivre durant la longue traversée qui nous attend.

Derrière nous, un siècle s'enfonce, qui entraîne avec lui la civilisation dans laquelle nous avons été élevés, dans un grand bouillonnement de structures englouties.

Faut-il décrire cet effondrement des institutions, ce doute généralisé, ces républicains qui ne croient plus assez à la République pour imposer ses lois, ces législateurs qui suivent les moeurs et ne soucient guère de les amender, ces démocrates qui ne savent plus rien de la démocratie et qui nous proposent

en guise d'espérance l'exemple de 900 millions d'Orientaux qui se croient au ciel parce qu'on les a peints en bleu, ce lent et vaste naufrage d'une société qui aura trahi successivement, en fort peu de siècles, sa spiritualité, sa métaphysique et sa morale, depuis qu'il y est permis d'assassiner les enfants pour convenances personnelles ? Le monde occidental offre le spectacle d'une de ces inondations grises où l'on voit dériver une chevelure de racines, une toiture, un tiroir ou une poupée.

Toute pensée est désintégrée, et la température baisse tous les jours. Dans la vie politique, des mots, encore des mots, pas un élan, et pour tout réconfort, la dentelure givrée des statistiques. Dans la vie intellectuelle, notre musique tinte comme des glaçons dans un verre, et notre peinture, après nous avoir fourni des cubes de réfrigérateur pour agrémenter les banquises de nos logements urbains, recherche à la fois l'abstraction idéale et le zéro absolu, cependant que la sculpture produit des stalactites ou de la gelée de configuration indéfinie. On claque des dents, on gèle dans cette Sibérie culturelle où l'immonde érotisme lui-même ne réchauffe plus personne et se glace en images cadavériques.

Essayerons-nous de vivre dans notre passé, et tenterons-nous d'arracher ce siècle à la nuit de l'histoire qui l'a déjà presque totalement submergé ? Sur quoi prendrons-nous pied, dans ce domaine mourant qui nous refuse tout appui ?

Je comprends la tristesse des chrétiens du berceau, qui voient s'éteindre une à une les bougies de leur enfance, et qui dans les espèces de casernements idéologiques où l'on veut absolument les tenir enfermés, pensent avec nostalgie aux liturgies d'antan, et au tournoiement lent des fêtes de l'Esprit qui faisait passer sur eux la lumière du premier matin.

Mais que sauverons-nous de ce désastre, et que transmettrons-nous au siècle qui vient, si ce n'est la foi, la foi pure, qui seule peut nous faire passer de ce rivage autour de nous qui s'enfoncé, à cette autre rive là-bas où un monde nouveau se lève dans une lumière pâle, un monde encore indéfini et fantomatique, et qui n'offre évidemment pas plus de prise à la main qu'à l'intelligence.

Ce qu'il sera, comment le savoir ?

Dans l'église Saint-Vital de Ravenne où je vais chaque année, à la suprême jonction des quatre quartiers de la coupole, quatre anges de mosaïque aux bras levés semblent lancer la giration des planètes. De temps en temps, on en dépose un pour remplacer quelque menue pierre tombée ou ternie. Il m'a été donné d'assister un jour à ce travail de restauration. Dans l'atelier voisin de l'église, un grand ange était étendu sur le sol, mais on ne voyait de lui qu'un fourmillement de particules multicolores, sans dessin ni forme décelables. Il fallait monter sur une échelle pour que soudain, à bonne hauteur, le visage de l'ange et ses bras levés émergent de l'éparpillement des tesselles.

Ainsi ce monde dont je parle, et qui vient, se présente-t-il à nous sous l'aspect d'un amas encore confus de parcelles apparemment dissociées. Peut-être, dans

son absence de structures discernables, offrira-t-il, tout compte fait, moins de résistance à l'Esprit que cette civilisation qui s'en va, et n'emporte pas que des regrets. Qui sait ?

Nous sommes entre deux mondes, et déjà engagés dans une périlleuse traversée, sans aucun point d'appui derrière nous, ni devant.

Nous épuiserons-nous en querelles protocolaires pour savoir s'il convient d'avancer de face, de profil ou à reculons, alors que la terre ferme s'est déjà dérobée sous nos pieds, et que l'histoire nous invite à marcher sur les eaux ? Nous disputerons-nous les épaves du temps qui n'est plus, ou, comme d'autres, affecterons-nous d'être à l'aise dans celui qui n'est pas encore ?

Mes frères chrétiens, nous sommes aujourd'hui interrogés sur la foi. Dans cet intervalle de vide, c'est le moment de nous rappeler l'aventure de Pierre sur les eaux du lac de Tibériade, de tourner notre regard vers le Seigneur, et de ne pas le lâcher des yeux, par-delà les apparences sensibles qui multiplient leurs images, contre l'esprit de vertige qui parfois nous gagne, et contre tout ce qui, dans ce siècle en décomposition, séduit encore, et trompe, et tue.

Nous ne sommes pas seuls.

Dieu est.

C'est lorsqu'on le croit absent qu'il s'approche,
et lorsqu'on le croit éloigné qu'il est plus près de nous.

Dieu est amour.

Je ne le savais pas,
lorsque sa douceur est venue me surprendre.

Chrétiens, mes frères de cette Eglise de qui j'ai tant reçu,
vous le saviez avant moi.

Ne l'oubliez pas !

C'est le moment de garder la foi,
de nous souvenir de la tendre promesse de l'Apocalypse
et de gagner l'étoile du matin.

André FROSSARD

André Frossard, né en 1915 dans un milieu athée, est brutalement converti au catholicisme à l'âge de vingt ans. Il a consigné cette expérience dans deux de ses nombreux ouvrages : *Dieu existe, je L'ai rencontré*, Paris, Fayard, 1969, et *11 y a un autre monde*, Paris, Fayard, 1976.

Nous remercions vivement M. le Chanoine E. Berrar, qui nous a autorisés à reproduire ce texte de la conférence que M. André Frossard a prononcée à Notre-Dame de Paris le 17 octobre 1976.

Hélène ZAMOYSKA :

Une voix d'espérance en U.R.S.S.

DEPUIS près de vingt ans, nous savons qu'un renouveau religieux se manifeste en U.R.S.S., particulièrement dans les milieux intellectuels. L'évolution d'écrivains russes célèbres (un Soljenitsyne, un Siniavski), le succès que connaissent Soloviev ou Berdiaev, diffusés par des voies clandestines, le prouvent. Mais nous avons du mal à nous rendre compte des chemins par lesquels passe cette redécouverte de Dieu, après plus d'un demi-siècle de lutte ouverte ou sournoise pour faire raser de toutes les valeurs religieuses. Quant à la façon dont les prêtres essaient de combler cette faim de Dieu, nous n'en savons pratiquement rien. Heureusement, un livre remarquable, paru tout récemment, **L'Espérance est en nous** (1) nous plonge en plein cœur de cette renaissance religieuse. C'est la première fois qu'un prêtre orthodoxe livre l'expérience de la pastorale qu'il exerce aujourd'hui, dans des conditions singulièrement ardues. Sans doute est-elle unique en son genre, mais son rayonnement et les ennuis qu'elle a valus à ce prêtre en prouvent l'importance.

Il s'agit d'une série de onze sermons que le Père **Dmitri Doudko** a prononcés dans une paroisse de Moscou dont il avait la charge. Ils attirèrent une telle foule que l'on s'en émut en haut lieu et qu'il fut suspendu à la veille de Pâques 1974,

puis éloigné à 180 kilomètres de la capitale. A nouveau interdit en décembre 1975, il reçut quelques mois plus tard une autre paroisse en dehors de Moscou, grâce aux démarches d'une haute personnalité protestante du Conseil Œcuménique des Eglises auprès du Patriarche de Moscou. Il y continue son apostolat. Huit années dans les camps de concentration sous Staline ont trempé son caractère et sa foi.

Il inaugure une nouvelle forme de sermon. Renonçant à des homélies trop abstraites, il veut avant tout répondre aux préoccupations de ceux qui se pressent pour l'entendre. Encore faut-il les connaître. Aussi leur demande-t-il de lui poser anonymement des questions par écrit sur ce qui les gêne ou leur paraît obscur. Le dimanche suivant, son sermon consiste à leur répondre. Il emprunte là un procédé courant dans les universités : les étudiants adressent des petits billets au professeur lorsqu'ils veulent se faire préciser tel ou tel point.

Cette méthode donne au sermon un caractère qui, au premier abord, peut paraître décousu ; mais au fil des entretiens, le Père Doudko regroupe peu à peu les questions pour rendre plus cohérent l'ensemble de ses réponses. En tout cas, elle permet un échange vivant et passionnant entre le prêtre et ceux qui l'écoutent. Qui sont-ils ?

L'auditoire est très mélangé : des fidèles désireux d'approfondir

leur foi ou de mieux la pratiquer, des inconnus poussés par une inquiétude spirituelle parce qu'ils ne trouvent pas de solution aux problèmes qui les angoissent sur l'origine de l'homme, le sens de la vie, de la souffrance, de la mort. Attirés par le christianisme, ils voient l'Eglise de l'extérieur, étonnés ou choqués de ses compromissions ou des divisions des chrétiens. Enfin, à la foule des croyants et sympathisants se mêlent des individus chargés de poser des questions-pièges, dans l'espoir de prendre le Père Dmitri en flagrant délit de désobéissance à la hiérarchie ou de le faire taxer d'antisoviétisme. Dans ce contexte où le moindre faux-pas peut avoir des conséquences dramatiques, le Père Doudko n'évade aucune question. Il fait face sans ambiguïté, mais fort habilement, aux insinuations perfides ; il enseigne, il encourage sans relâche.

Sa tâche n'est pas aisée : il s'adresse à des hommes et à des femmes qui ont soif de Dieu, mais qui sont généralement fort ignorants des choses de la foi puisque, dès leur plus jeune âge, tout a été fait pour les en détourner et pour ridiculiser la religion. Ils ont tout à découvrir.

QUELLE est la démarche du Père Dmitri ? Avec un solide bon sens paysan, il prend les gens tels qu'ils sont, avec leurs lacunes, leurs préjugés, mais aussi leur bonne volonté ; et patiemment, il les initie au mystère de Dieu, de l'Eglise et il leur apprend à vivre en chrétiens dans un climat d'intolérance agressive. Son langage est

simple. Sans être théologien, il expose avec clarté les questions de dogme les plus difficiles, se référant souvent à Soloviev. Mais sa force de persuasion vient de ce que sa réflexion est irriguée par la prière et qu'il veut partager avec autrui la joie de la foi.

Il ne prêche pas la foi du charbonnier. Il veut former des chrétiens conscients, capables de réfuter les accusations grossières de la propagande antireligieuse (incompatibilité de la religion et de la science). Il les éclaire sur les fondements essentiels de leur foi, mais son enseignement ne se borne pas à des exposés logiques. Il ne refuse pas ce genre d'arguments, mais il en voit les limites et même les dangers. Dieu n'est pas un principe abstrait, affirme-t-il, Il est la réalité même. La religion n'est ni un système, ni une idéologie, mais une relation entre l'homme et Dieu. Cette approche est particulièrement importante pour ceux qui l'écoutent, car ils ont subi l'implacable carcan que le dogmatisme marxiste a imposé à toute la vie soviétique. La redécouverte de Dieu pour beaucoup de Russes contemporains (N. Mandelstam, Siniavski) est rejet de ce qu'Alain Besançon appelle la « surréalité » (2) ; c'est le retour au Réel par excellence.

Autre aspect sur lequel le Père Dmitri insiste : Dieu est la Vérité absolue. Voilà qui est révolutionnaire pour qui a été imprégné d'une doctrine qui érige en absolu le mouvement relatif de l'histoire qui justifie tout. Le Père Doudko définit finement les athées comme des croyants à l'envers, qui sont axés sur des vérités éphémères et relatives, tandis que les chrétiens croient

11) Paris, Editions du Seuil, 1976.

12) En particulier dans son *Court Traité de Soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*, Paris, Hachette, 1976.

à la Vérité absolue. Il connaît bien le milieu auquel il parle et sait que la reconnaissance de la transcendance est peut-être intellectuellement l'étape la plus difficile à franchir pour des esprits déformés par la déification de l'histoire.

Enfin, Dieu est Vie. Il s'est révélé à nous pour nous faire participer à Sa vie. Le Père Doudko revient à maintes reprises sur cet événement essentiel qui fonde notre foi et « *l'espérance qui est en nous* » : la Résurrection des morts. Dans son septième entretien, il en parle d'une façon saisissante, montrant comment elle est liée indissolublement à la Croix dont elle est le couronnement. Les épreuves qui ont écrasé sa patrie, les souffrances qu'il a subies et côtoyées pendant la guerre, puis dans les camps de concentration, l'ont pénétré de la réalité de ce double mystère, douloureux et joyeux, celui qui a le plus de résonance et dont les effets sont les plus tangibles en U.R.S.S. actuellement. C'est d'ailleurs sous cet angle qu'il se place lorsqu'il aborde la situation religieuse de son pays.

LA foi du Père Dmitri dans l'Eglise, est ardente et sans faille. Il croit à sa réalité invisible, lieu de la Communion des Saints, de « *ceux qui vivent les Béatitudes* », selon son expression. Mais elle est aussi visible, affrontée à d'autres religions, divisée en son propre sein. Tout en restant orthodoxe convaincu, il respecte toute croyance vraie, fût-elle non chrétienne. Il est interrogé à plusieurs reprises sur les Juifs, et il répond avec une grande élévation, soulignant d'ailleurs que parmi les nombreux adultes qu'il a baptisés, beaucoup sont Juifs. Vis-à-vis des autres confessions chrétiennes, il est résolument œcuménique ; mais cette

attitude ouverte n'est pas synonyme pour lui de nivellement des différences. Il cite en exemple les vieux-croyants (schismatiques de l'Eglise orthodoxe depuis le XVII^e siècle) qui sont souvent, selon lui, « *les meilleurs fils de l'orthodoxie* ». Aucune ombre de jalousie à l'égard des catholiques. Lorsqu'un fidèle constate la différence de qualité entre la Revue du Patriarcat de Moscou et la revue catholique occidentale *Logos*, éditée en russe, et qu'il en déduit que la vitalité religieuse est sans doute plus grande en Occident, le Père Dmitri sans nier la valeur de *Logos*, rappelle simplement que les orthodoxes russes ont pourtant la meilleure part, puisqu'ils se trouvent sur le Golgotha et sont ainsi plus près de la Résurrection.

La référence au Golgotha n'est pas une figure de style. Le Père Dmitri ressent avec une extrême acuité le sort infligé à l'Eglise en U.R.S.S. Sans agressivité, mais avec une grande fermeté, il montre comment l'athéisme militant officiel poursuit sa lutte contre la religion. Il dénonce en particulier l'ingérence de l'Office des Cultes dans les affaires intérieures de l'Eglise, par une réglementation qui ligote l'action apostolique des prêtres et par une infiltration dans les séminaires et jusque dans l'épiscopat d'éléments qui lui sont hostiles.

L'AUTRE leçon qu'il répète tout au long de ces entretiens, c'est de vivre sa foi. Conseil difficile pour tout chrétien, mais singulièrement ardu dans une atmosphère foncièrement viciée par le divorce entre les actes et les paroles. Il rappelle fortement les exigences morales de l'Evangile, repoussant catégoriquement tout compromis avec la débauche

l'avortement, le mensonge, la délation. L'ascétisme et l'acceptation de la croix restent pour lui les signes d'une vie chrétienne vraie.

Préoccupé par ce combat de la foi, le Père Dmitri n'attache guère d'importance aux suggestions de réformes liturgiques. La première des urgences est de conserver ce que l'on cherche à détruire. Il insiste donc pour qu'on ne rejette pas les traditions séculaires, sachant que la continuité même des formes de l'Eglise peut permettre aux hommes de son pays, bouleversés par les expériences terribles qu'ils ont

connues, de retrouver les racines de leur être. Le changement essentiel et indispensable est d'ordre intérieur.

Ces entretiens nous font entendre la voix d'un prêtre exceptionnel, qui a le courage si rare de la vérité et de la fidélité ardente à sa mission, une voix qui nous permet de mieux communier par la prière à cette résurrection de la foi qui surgit en U.R.S.S., une voix qui s'adresse à chacun de nous.

Hélène ZAMOYSKA

Jean MOUTON :

Porte entrouverte sur Jean de Menasce

BEAUCOUP de jeunes gens éprouvent du désespoir à leur départ dans la vie ; mais pour Jean de Menasce (1), ce fut le grand désespoir qui le mena au bord du suicide. Il n'y eut pour lui qu'une porte de secours, l'état de prêtre, la vocation de consacrer le pain et le vin, de devenir un « *ami vivant du Christ* ». Dire sa messe est pour lui son activité essentielle ; lorsque, dans l'âge mûr, une paralysie le condamnera à ne plus par-

ler, il célèbrera sa messe avec d'autant plus d'intensité. Il écrivait : « *La messe est centre et soleil, secret et lumière de tout, offrande et profusion* » ; et le 21 juillet 1970 : « *De plus en plus, c'est à la messe que je vis, comme une braise qui se rallume et emporte tout* ».

Chez Jean de Menasce, tout part d'abord d'une expérience ; et l'expérience primordiale fut pour lui celle du délabrement de son corps. Il partageait cette expérience avec

(1) Jean-Pierre de Menasce était né en Egypte le 24 décembre 1902. Son père présidait la communauté israélite d'Alexandrie. Après des études à l'Université d'Oxford, il va à Genève où il est secrétaire du Bureau Sioniste. En 1926, à Paris, il rencontre notamment Jacques et Raïssa Maritain, Stanislas et Aniouta Fumet, Olivier Lacombe. Converti au catholicisme, il est baptisé le 19 mai de cette même année. Entré au Noviciat des Dominicains (1930), il devient prêtre en 1935 et enseigne la théologie à l'*Alberinum* de Fribourg de 1936 à 1948 (avec une interruption en 1937-1939, où il est étudiant aux Hautes Etudes à Paris). En 1948, il devient professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, où une chaire des religions de l'Iran vient d'être créée à son intention. Il y enseignera jusqu'en 1970, en dépit d'une paralysie qui le prend en 1959. Il meurt à Paris le 24 novembre 1973.

une contemplative cloîtrée, qui devait mourir un an après lui. De leurs dures épreuves physiques, il écrivait : « *C'est notre gagne-pain, et il n'y a rien à dire que adorer* ». Cette communauté dans la souffrance lui faisait penser qu'ils étaient l'un et l'autre « *dans l'antichambre, la porte ouverte sur le jardin* ».

Cette station dans l'antichambre se présenta pour lui d'une façon particulièrement atroce : à la suite d'une attaque, au cours d'un séjour en Suisse, il demeura pendant un certain temps incapable d'un effort cérébral. Lui qui avait pu s'assimiler une quinzaine de langues, il devint aphasique ; et il dut faire un effort immense pour tout réapprendre, et d'abord ses prières.

Jean de Menasce franchit donc la porte qui lui ouvre la vraie liberté ; et il échappera ainsi à tous les dogmatismes contemporains, à toutes ces « impossibilités » dont tant d'hommes d'aujourd'hui aiment à se nourrir. Ainsi entend-il remettre à une place plus modeste la sociologie ; et il redoute toutes les approches de Dieu qui pourraient être essayées par cette science : « *Les autres voient très vite que ce n'est pas là votre vrai domaine* » — celui des apôtres. Il a saisi avec la même netteté la tyrannie du nominalisme contemporain : « *On ne parle plus de réalité, mais de langage ; changer d'idée, c'est changer de langage* ».

A propos de la vie sexuelle, traitée aujourd'hui comme un enseignement abstrait, il rappelle que celle-ci « *touche à quelque chose de profond dans la personne* » ; la vie sexuelle n'est pas « *une simple fonction biologique, mais une relation interpersonnelle, donc sérieuse, haute, grave, et, à la limite, sacrée* ». Il se méfie du culte de la « spontanéité », qui peut provoquer une destruction de *l'habitus* (c'est-à-

dire la vertu) ; et spécialement de la spontanéité dans ses formes excessives, comme la violence, tellement prisée comme le seul moyen d'action efficace, alors que le seul « *langage qui brise l'élan de la violence, c'est la douceur infiniment patiente* ». Aussi a-t-il protesté avec force contre la manifestation suprême de la violence qui est l'atteinte à sa propre vie ; il s'est élevé contre les enthousiasmes pervers qu'a suscités chez quelques-uns le suicide d'Henry de Montherlant, et qui a poussé certains à parler de « suicide de dignité » ou de « mort exemplaire ».

Les « impossibilités » étant écartées, le dépouillement de tout son être l'a attaché à Dieu ; et là, il se met en opposition avec Luther qui affirmait que peu importe que Dieu soit en lui-même, pourvu qu'il soit pour lui... ; Jean de Menasce se sent plus en accord avec les saints qui « *se réjouissent que Dieu soit tel qu'il est, même s'ils n'en jouissent en rien* ». D'ailleurs, Dieu ne fait pas attendre sa réponse, car « *Dieu parle à chacun une langue absolument unique* ». Mais cette langue, absolument unique pour chacun de nous, contient aussi un appel identique pour tous : « *// faut donner même quand on n'a rien* » ; c'est cette même recommandation que Maurice Zundel a mise au centre de toute sa vision divine : « Dieu est Dieu parce qu'il n'a rien ».

Si l'on regarde l'attention avec laquelle Jean de Menasce examine les problèmes actuels de l'Eglise, il faut apprécier la justesse de ses vues. Il peut affirmer qu'être dans l'Eglise, ce n'est pas être prisonnier, « *comme si monter dans un bateau qui prend le large nous rendait prisonnier* ». Ce sentiment de la liberté, il veut le conserver à l'intérieur même de ce bateau en mar-

che, et il lui est impossible de se plier aux catégories intégriste-progressiste, droite et gauche. Il a d'ailleurs une définition parfaitement adéquate de l'intégrisme : « *00 commence l'intégrisme 7 Quand on accuse d'hérésie ce que le Pape autorise* ».

Avec Jean de Menasce, l'humour demeure toujours le meilleur auxiliaire lorsqu'il s'agit de faire face à un assaut ; l'humour, qui permet de prendre ses distances à l'égard de l'obstacle dressé devant nous ; acte de courage qui donne plus de lucidité et met une part importante de nous-même à l'abri de ce qui veut dominer : ce n'est ni plus ni moins que l'autonomie de notre vie intérieure. Frappé de paralysie, il s'exerçait à retrouver l'écriture ; il s'entraînait aussi à la gaîté : « *J'écris, non sans peine, de la main gauche : c'est comme si on jouait de la harpe avec le nez* ». Ainsi, ayant été pris d'une longue crise de larmes sous le coup d'une grande émotion pendant un voyage en automobile, il ne peut que dire à ses compagnons : « *N'est-ce pas terrible d'avoir un rhume aussi effrayant ?* ». Ce qui fut à l'origine

d'un long fou rire pour chacun. Sa crainte était souvent de tomber sur des interlocuteurs qui exigent que l'humour soit annoncé par un indicatif, afin d'être sûrs qu'ils ne se tromperont pas.

Il est rare de trouver chez le même être cette alliance d'une légèreté qui n'a besoin que d'un contact rapide avec les êtres pour les comprendre, et d'une force peu commune, qui l'a mis en mesure d'affronter les pires tourments auxquels est exposée une grande âme.

Nous devons à l'amitié qui liait Jean de Menasce à Robert de Rochefort l'émouvante et profonde présentation que ce dernier a réalisée pour *La porte sur le jardin* (2). Il s'y inspire de l'affirmation de Dostoïevski : « La beauté sauvera le monde ». Affirmation qui est le thème central de son dernier ouvrage : *Cette obscure clarté qui tombe des étoiles* (3), ouvrage où il redécouvre le sens de la contemplation poétique, lorsque ce sens est amplifié par les recherches de la science.

Jean MOUTON

12) Textes recueillis et présentés par Robert de Rochefort, Editions du Cerf, 1975.

13) Téqui, 1976.

Josef PIEPER :

B.A.

BA (II)

JE n'ai encore jamais été ni le témoin ni le bénéficiaire d'une guérison miraculeuse. Toujours est-il qu'un excellent médecin, un « chiropracteur », m'a un jour débarrassé en quelques minutes de douleurs très pénibles, que l'on croyait d'origine rhumatismale, et qui m'en avaient

beaucoup fait voir depuis des années. Bien entendu, j'ai raconté plus d'une fois en petit comité comment cela s'était passé. Si l'on avait enregistré le récit au magnétoscope, le spectateur aurait pu voir et entendre un homme au visage tordu de douleur se frotter l'épaule et décrire ses

tourments de manière dramatique. Suit la litanie de tout ce qui n'a servi à rien. Amer et fiché, on s'étend sur les diagnostics erronés, les traitements sans résultat, les médicaments coûteux mais inefficaces, puis sur la résignation finale. Puis celui qui raconte se lève, porte les mains à sa nuque et, comme au théâtre, mais en jouant les deux rôles en même temps, mime toutes les manipulations par lesquelles le médecin a décrispé ses muscles : tout à coup la douleur est partie et, semble-t-il, pour ne plus jamais revenir. Je décris ma joie, mon étonnement surtout : c'est de la sorcellerie ! Les amis qui m'ont écouté me demandent avec étonnement le nom du « docteur miracle », et l'un d'eux prend son adresse.

Tout le monde considérera que raconter ainsi, ou à peu près, un tel événement, est la chose la plus naturelle qui soit; personne ne peut trouver rien de particulier, pense-t-on, à la construction du récit ou à son style.

Et pourtant, on rencontre l'opinion contraire, dans les manuels, orthodoxes ou indépendants, d'exégèse du Nouveau Testament Elle s'applique aux récits bibliques de guérisons miraculeuses. Ces récits dans les Evangiles, comme on peut s'y attendre, se déroulent et sont composés à peu près exactement comme l'histoire que je viens de raconter. Mais c'est justement ce qui les fait soupçonner. Ce n'est nullement le signe, dit-on, de la restitution fidèle de faits ou de paroles réels; cela prouverait au contraire que les narrateurs, et déjà ceux qui les premiers recuei-

lèrent les traditions sur Jésus, se seraient laissés influencer par un « schéma fixe aux particularités stylistiques bien définies », par des modèles littéraires et des stéréotypes formels que l'on peut trouver partout dans les récits antiques de pèlerinages, par exemple à Epidaure ou dans les histoires rabbiniques de miracles. On est prié de comprendre, on le voit tout de suite, et pas seulement dans ce cas-là, mais d'une manière générale, à quel point on se met dans une mauvaise passe si l'on soutient l'« historicité » des Evangiles. Un des exégètes les plus cités actuellement va jusqu'à décrire ce « schéma fixe » d'après lequel les récits de guérison du Nouveau Testament auraient été confectionnés; et ce qui apparaît, c'est exactement la structure de l'histoire que j'ai racontée au début : intensité de la souffrance, échec des tentatives, intervention salutaire (longuement décrite), joie et étonnement finaux, louanges du thaumaturge par les témoins (dans le jargon, on dit « chœur final »).

Toute cette science ne dit bien sûr rien du tout contre l'historicité des récits bibliques. Car on pourrait aussi bien affirmer que mon « chiropracteur » n'a jamais existé; que le fait rapporté n'a jamais eu lieu, ou ne s'est pas passé ainsi, puisque, n'est-ce pas, le récit en est évidemment construit d'après un « schéma fixe » pré-existant, d'après un modèle déjà connu depuis l'Antiquité.

Josef PIEPER

(traduit de l'allemand par Rémi Blague)

Prochain numéro (mars 1977) : LES 'COMMUNAUTÉS DANS L'ÉGLISE — C. Bruaire, K. Lehmann, R. Pannet, J.-G. Pagé, P. Delfieux, P. Chevalyere, L. ar Floc'h; E. Brito, etc.

Encore disponibles pour l'instant : n° 4 (LA FIDÉLITÉ) : H.U. von Balthasar, G. Chantraine, G. Pankow, H. Batiffol, X. Tilliette, A.-A. Devaux, A. Depierre, G. Soulages, E. Martin ; n° 5 (APPARTENIR A L'ÉGLISE) : C. Dagens, J. Ratzinger, J. Guillet, H.U. von Balthasar, Y. Congar, P. Eyt, P. Cormier, Mgr Maziers, M. Bressolette, G. Cottier, J. Madaule, G. Bedouelle, L. Bouyer ; n° 6 (LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE) : C. Marion, S. Cotta, C. Bruaire, J.-Ladrière, S. Decloux, Mgr Müller, V.J. Peter, M. Costantini; L. Giussani, S. Grygiel, P. Poupard ; n° 7 (EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE) : G. Chantraine, A. Deissler, H.U. von Balthasar, H. Riedlinger, M. Costantini, E. Cothenet, C. von Schiinborn, F. Russo, O. Costa de Beauregard, R. Pernoud, M. Gilbert, C. Bruaire, J. Madaule ; n° 8 (L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE) : J. Duchesne, H.U. von Balthasar, R. Brague, J.-R. Armogathe, A. Millot, J. Loew, A. Cugno, P. Mommaers, J.-L. Marion, J. Pieper.

Les n° 1 (La Confession de la Foi), 2 (Mourir) et 3 (La Création) sont épuisés.

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris
tél. 527.46.27 - CCP : 18 676 23 F Paris

**Un an (six numéros) : 80 FF ; 780 FB ; 65 FS;
Le numéro : 15 FF (135 FB ; 11 FS)
Abonnement de soutien à partir de 150 FF.
Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 70 FF ; 650 FB ; 55 FS..
Abonnement « Avion » : 95 FF ; 830 FB.**

Pour la Belgique : « Amitié Communio »,
compte bancaire n° 250-0084984-97
à la Société Générale de Banque,
rue Godefroid 6, 5000 Namur,
ou CCP : 000-0566-165-73,
rue de Bruxelles 61, 5000 Namur.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de ceux encore disponibles pour qui le désire)

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière bande et la somme de 2 FF.

Afin d'éviter erreurs et retards, écrire très lisiblement nom, adresse, et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière bande-adresse.

Désormais COMMUNIO est aussi une collection, dans le même esprit que la revue. Premier volume paru :

HANS URS VON BALTHASAR .. COMMUNIO
CATHOLIQUE FAYARD

Préface de H. de Lubac, traduction de G. Chantraine, 138 pages.
28 FF (chez votre libraire habituel)