

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire (Tours)*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cattier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

* Membres du bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, **Communio Verlag** (D 5000 Kdln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) - Hans-urs von Balthasar (Suisse), Albert Gi rres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review **Communio** (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) - Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s.j., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

ESPAGNOL : Revista Catolica Internacional **Communio** (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) - Antonio Andrés, Ignacio Camacho, Carlos Díaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraiez Barroso, José-Miguel Oriol, Alfonso Pérez de Laborda, Juan Martin Velasco.

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

NÉERLANDAIS: Internationaal katholiek Tijdschrift **Communio** (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) - Jan Ambaum (NL), Anton Arens (Bl, Jan De Kok, s.j. (NL), Georges De Schrijver, s.j. (Bl, K. Rogiers (B), J. Schepens (Bl, Peter Schmidt (B), Jan-Hendriek Walgrave, o.p. (B), Alexandre Van der Does de Willebois (NL), H. van Hagen (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : Edition en préparation.

SERBO-CROATE **Svesci Communio** (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14, Yougoslavie) - Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinbvic.

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; secrétaire de rédaction : Françoise de Bernis.

Rédaction, administration, abonnements (Soeur Mette Meunier t, Mme Simone **Gaudefroy**) : **au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 - C.C. P. « Communio » : 18 676 23 F Paris.**

Conditions d'abonnements : voir page 95; **bulletin d'abonnement** : page 96.

Librairies et maisons où COMMUNIO est disponible : voir page 21.

*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 PÉGUY, L'Argent
Plejade, p. 1136-1137.

tome IV (1979), n° 1 - janvier-février « Il a pris chair et s'est fait homme »

« Salut, vrai corps de Dieu. Salut. Resplendissant
Corps de la chair engagé parla tombe et qui naît
Corps, ô Ruisselant de bontés et de chairs
Salut, corps tout de jour ! »

Pierre-Jean JOUVE Les noces, « *Vrai corps* »

Georges COTTIER
page 2 Comment Dieu se fait-il homme ?

Problématique

Antonio M. SICARI
page 9 Où la Parole déjà prenait chair
Rudolf SCHNACKENBURG
page 22 « Et le Verbe est venu parmi nous »
Hans-Urs von BALTHASAR
page 31 La conscience de Jésus et sa mission
Leo SCHEFFCZYK
page 41 Chalcédoine aujourd'hui : une libération

Intégration

Xavier TILLIETTE
page 54 Le Christ des philosophes et le problème
de la christologie philosophique

Attestation

A.-M. DUBARLE
page 66 L'authenticité du linceul de Turin

Signets

Paul POUPARD
page 71 De Paul VI à Jean-Paul II
Jan BOTS
page 77 L'expérience hollandaise
Emmanuel-Maria HEUFELDER
page 93 Les anges, figures de l'Esprit Saint

Georges COTTIER

Comment Dieu se fait-il homme ?

Les dogmes par lesquels l'Eglise cherche à formuler exactement sa foi au Christ ne trahissent nullement cette foi. Ils lui permettent de ne céder ni aux païens qui refusent l'Incarnation ni aux penseurs modernes qui la pervertissent.

POUR nous les hommes, et pour notre salut, il descendit du ciel ; par l'Esprit Saint, il a pris chair (sarkotheis, incarnatus) de la Vierge Marie, et s'est fait homme. C'est ainsi que le premier Concile de Constantinople (381) exprime la foi de l'Eglise dans le mystère du Verbe incarné. C'est pour notre salut que le Fils monogène du Père s'est fait homme par l'œuvre du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie (1). C'est là l'écho tout pur du Nouveau Testament. Jean ne nous dit-il pas qu'afin que ce monde qu'il a tant aimé soit sauvé, Dieu a donné son Fils unique (cf. Jean 3, 16-17) ? Et Paul : « La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous » (Romains 5,8). Et tant d'autres paroles qui convergent pour orienter notre contemplation, vers l'incarnation rédemptrice. À travers sa liturgie, ses spirituels, ses théologiens, l'Eglise ne cessera de scruter et méditer l'insondable profondeur de cette suprême manifestation de l'agape de Dieu. Pour ne prendre qu'un exemple, c'est à ce centre que nous conduit la question que pose Anselme, et le Moyen Age après lui : *Cur Deus homo*, pourquoi Dieu s'est-il fait homme ?

MAIS l'interrogation qu'enveloppe la contemplation aimante du mystère — car tel est aussi le sens du *fides quaerens intellectum*, la foi en quête de son intelligence — s'approfondit. Qui est ce Sauveur ? Que peut bien signifier, rapportée au Fils unique, l'affirmation : *il s'est fait homme* ? La question peut être vécue dans

(1) Voir [Communio. II - 1](#) (janvier 1971). *Jésus. « né du Père avant tous les siècles »* et [III - 1](#) (janvier 1978). *« Nê de la Vierge Marie »*.

deux climats de l'intelligence croyante bien différents. Elle reflète d'abord le mouvement spontané de la foi qui scrute son objet. C'est là l'attitude première. Mais elle correspond aussi à un défi lancé à la foi de l'Eglise par ses adversaires ou par les déformations de l'hérésie. À ce défi l'Eglise doit répondre. Ainsi déjà, vers 178, Celse énonce le dilemme : ou l'incarnation n'est qu'apparence (docétisme) ou vous admettez un changement dans la divinité elle-même, ce qui est impossible :

« Ou bien Dieu se change réellement lui-même, comme ils disent, en un corps mortel,... ou bien il ne subit aucun changement, mais il faut que ceux qui le voient pensent qu'il a subi un tel changement. Mais, dans ce cas, il trompe les gens, c'est un menteur » (2).

Poussée tout ensemble par sa soif contemplative et par les sommations que lui adressent les détracteurs de la foi, l'Eglise va pénétrer en profondeur le sens de la Parole de Dieu. Il est en effet remarquable que les concepts et formules adoptés par les grands Conciles œcuméniques ne sont pas le résultat de la spéculation théologique ; ils sont « le fruit de la foi et de la confession de l'Eglise selon la tradition apostolique ». L'Eglise « entend protéger le kérygme biblique de Jésus-Christ ». Loin qu'on ait là un processus d'hellénisation du christianisme, ce sont au contraire les hérésies christologiques qui constituent un compromis entre le message originel de la Bible et la représentation rationalisante qu'en a eue l'hellénisme païen (3). Les notions de *nature*, d'*hypostase* et de *personne*, choisies pour exprimer la foi de l'Eglise, n'impliquent pas, à ce stade, une définition philosophique. Il appartiendra à la réflexion théologique postérieure d'en développer les conséquences. Du même coup, l'intelligence humaine-en quête de la pénétration métaphysique du réel devait atteindre par là un de ses plus hauts sommets (4). Et ceux des théologiens contemporains qui pensent pouvoir construire une christologie en faisant l'économie d'un tel héritage, non seulement risquent de trahir des aspects essentiels du message chrétien, mais encore témoignent d'un singulier manque du sens de la culture.

Le mystère du Christ s'ouvre à son tour sur le mystère de Dieu et sur le mystère de l'homme. À Éphèse, les Pères entendront expliquer le sens des affirmations normatives de Nicée, dans la conscience qu'ils ont de la continuité et de la fidélité à la foi de l'Eglise. Mais il est également important de relever qu'Éphèse et Chalcédoine, les grands Conciles christologiques, s'appuient sur le Concile qui a dirimé les querelles trinitaires liées à l'arianisme. C'est que le mystère du Verbe incarné est enraciné dans le mystère du Dieu un et trine. Le Fils, qui est le resplendisse-

(2) Cité par A. Grillmeier. *Le Christ dans la tradition chrétienne : De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*. tr. fr.. Paris. Cerf. 1973. p. 150.

(3) Sur ce point. cf. A. Grillmeier. op. cit.. p. 426. 422. 568 et *passim*.

(4) Il faut citer ici, pour la période des Pères, le beau livre de G.-L. Prestige. *God in the patristic thought*. tr. fr. : *Dieu dans la pensée patristique*. Paris. Aubier. 1953.

ment de la gloire du Père et « l'effigie de la substance » (cf. *Hébreux* 1, 3), en venant demeurer parmi nous a fait connaître le Père et le mystère du Dieu vivant. Et, en nous apportant la filiation divine, Il ne cesse de nous faire don de son Esprit, lequel scrute tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu (cf. *1 Corinthiens* 2, 10-16). Il y a une connaissance spécifiquement *chrétienne* du vrai Dieu. A sa manière, et négativement, en témoigne le rejet brutal de la Trinité et de l'Incarnation par les grandes religions monothéistes que sont le Judaïsme et l'Islam.

LE mystère de l'Incarnation nous révèle aussi le mystère de l'homme, en donnant un sens nouveau à l'expression : l'homme créé à « l'image et ressemblance » de Dieu. On a parlé d'un *humanisme de l'Incarnation*, et la Constitution conciliaire *Gaudium et spes* sur *l'Eglise dans le monde de ce temps* éclaire l'anthropologie et les grandes questions de l'existence humaine à la lumière du Verbe-incarné (5).

Sous cet angle, les négations prennent une autre forme : non pas tant net refus que falsification, car il y a une manière d'« humaniser » Dieu qui équivaut à le nier, et le mystère du Christ avec lui.

Vrai Dieu et vrai homme : la vérité du Christ joint l'une et l'autre affirmation. Comment s'étonner que, selon les temps, l'accent soit mis tour à tour sur l'un ou sur l'autre ? Cela est légitime, à condition toutefois que l'attention privilégiée accordée à une des faces du mystère ne conduise pas à méconnaître ou sacrifier l'autre. Aujourd'hui, la contemplation se porte comme spontanément vers l'humanité de Jésus et la réflexion théologique s'efforce de discerner tout ce que comporte la *vérité* de cette humanité. On comprend que ce soit sur ce chemin que se dressent les principales embûches. Il convient de prendre la pleine mesure de ces embûches en les envisageant sous leur forme extrême.

Or, une des formes les plus radicales de l'athéisme moderne inaugure son programme de négation par une affirmation *christologique* : « *La tâche des temps modernes* », écrit Feuerbach au début des *Principes de la Philosophie de l'Avenir*, « fut la réalisation et l'humanisation de Dieu — la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie » (6).

Ce programme, il est donné comme inscrit dans le mouvement même de l'Histoire moderne ; son sens, en effet, est aussitôt précisé :

« Le mode *religieux* ou *pratique* de cette humanisation fut le Protestantisme. Seul le *Dieu* qui est homme, le Dieu humain, c'est-à-dire le Christ, est le Dieu du Protestantisme. Le Protestantisme ne se préoccupe plus,

comme le Catholicisme, de ce qu'est Dieu *en lui-même*, mais seulement de ce qu'il est pour l'homme ; aussi n'a-t-il plus de tendance spéculative ou contemplative, comme le Catholicisme ; il n'est plus *théologie* — il n'est essentiellement que *christologie*, c'est-à-dire anthropologie religieuse » (*ibid.*, § 2).

Feuerbach précisera encore que ce n'est que *pratiquement* que ce glissement s'est d'abord opéré : on laisse subsister « *Dieu en soi ou Dieu comme Dieu (car seul Dieu en soi est vraiment Dieu)* », théoriquement. Mais ce Dieu, pour l'homme, c'est-à-dire pour l'homme religieux, il n'est plus (cf. *ibid.*, § 3).

Le diagnostic de Feuerbach est simplificateur. Mais on ne saurait refuser à cet observateur de « l'esprit du temps » la perspicacité, quand il dégage ainsi une tendance majeure des temps modernes. A ses yeux, la christologie se définit essentiellement comme un *transition*, qui s'explique dans le cadre de ce qui devient une odyssée de la conscience humaine, entre la *théologie* et l'*anthropologie*. Il le dit ailleurs : « *Le secret* (ou le mystère : *Geheimnis*) *de la théologie est l'anthropologie* »... (7).

L'itinéraire qui a conduit au seuil de cette perversion radicale de la christologie n'est pas sans enseignement. Il prend sans doute son origine dans la *theologia crucis* de Luther et dans sa conception de la « *communication des idiomes* » (ou propriétés). Dans le *Commentaire de l'épître aux Galates* de 1531, nous lisons :

« Christ a deux natures. En quoi est-ce que cela nous regarde ? S'il porte ce nom de Christ, magnifique et consolant, c'est à cause du ministère et de la tâche qu'il a pris sur lui ; c'est cela qui lui donne son nom. Qu'il soit par nature homme et Dieu, cela, c'est pour lui-même. Mais qu'il ait consacré son ministère, mais qu'il ait épanché son amour pour devenir mon Sauveur et mon Rédempteur, c'est où je trouve ma consolation et mon bien. (...) Croire au Christ, cela ne veut pas dire que Christ est une personne qui est homme et Dieu, ce qui ne sert de *rien* à personne ; cela signifie que cette personne est Christ, c'est-à-dire que pour nous il est sorti de Dieu et venu dans le monde : c'est de cet office qu'il tient son nom » (8).

Certes, Luther ne remet pas en cause la définition de Chalcédoine. Il déplace le centre d'intérêt où doit porter le regard de l'âme croyante. Il ne dit pas encore, ce qu'on dira bientôt, que le Christ n'est *que* le Christ *pour nous*, et bientôt *que* le Christ *pour moi*. Il déclare sans importance et inutile la contemplation du mystère adorable du Sauveur. Celui-ci n'intéresse que dans la mesure où il est impliqué dans le drame actuel du pécheur justifié. Le thème de la divinisation, constamment, médité par les Pères : « *Dieu s'est fait homme, afin que l'homme fût fait Dieu* » (8 bis), est rejeté dans l'ombre. Dès lors, une rupture profonde est

(7) Cf. la première des *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (18421. tr. cit.. p. 139.

(8) Cité par Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris. DDB. 1955..p. 33. La référence aux *Œuvres*, éd. d'Erlangen, est t. 35, p. 207 s.

(8 bis) Cf. Irénée. *Contre les hérésies*, III, 19. 1 : Grégoire de Nazianze. *Discours* XXIX ; etc. (N.d.l.R.).

(5) Cf. notamment n° 22. 32. 38. 39. 40. 45.

(6) Cet écrit, avec d'autres, a été traduit par Louis Althusser. dans Feuerbach. *Manifestes philosophiques*. coll. 10/18. n° 802 ; cf. p. 173. Nous avons modifié la traduction.

consommée, qui concerne l'attitude essentielle du croyant. Les mystères de Dieu et du Verbe incarné pour notre salut cessent d'être, objet de contemplation aimante ; ce qui devient prédominant, c'est l'aspiration angoissée au salut de l'âme en lutte avec la puissance du péché. Cette orientation n'a pas échappé au diagnostic de Feuerbach (9).

La conjonction historique de cette orientation spirituelle avec la nouvelle attitude de l'esprit entreprenant la conquête prométhéenne de la nature, contribuera fortement à détourner l'intelligence de sa vocation contemplative. Il serait important de mesurer les conséquences de ce renversement jusque dans le champ de la théologie et de la christologie. Dorénavant, à la place de la sagesse et du regard contemplatif, nous trouvons l'inquiétude et la fébrile activité.

Quant à l'interprétation que Luther, à partir de là, donnera de la doctrine de la « *communication des idiomes* », sa répercussion sur le destin de la pensée ne sera pas moindre. Traditionnellement, cette doctrine signifie la possibilité d'attribuer à l'unique sujet qu'est le Verbe incarné les propriétés de l'une et l'autre nature, humaine et divine. On peut dire ainsi : Dieu est mort, Jésus est tout-puissant. Dans l'un et l'autre cas, l'attribution vise l'unique sujet concret qui est le Christ. Il ne saurait s'agir d'une confusion entre le créé et l'Incréé, ni du passage de l'un à l'autre, car selon le mot de saint Jean Damascène : « *Le créé est demeuré créé, et l'Incréé incréé, mais le Verbe se rend siennes les choses humaines* » (10). Chez Luther, il en va tout autrement. Il s'agit d'un *échange* des vertus et des situations des deux natures prises chacune comme une réalité concrète. En Jésus, Dieu prend notre faiblesse et même notre péché, et nous attribue sa justice, puis sa gloire. Luther ne cesse de parler de cet « *admirable échange* ». L'allemand traduit « incarnation » par *Menschwerdung*, devenir-homme. Tout se passe comme si Luther, à travers sa conception de la « *communication des idiomes* », n'envisageait non pas tant le terme qui est l'*union* des natures dans l'unique personne du Verbe, mais le *devenir* lui-même. La traduction par *werden et geworden sein* du latin *fieri et factum esse* introduit ainsi dans la phrase une nouvelle dimension, dynamique (11). Dans le prolongement de cette voie ouverte par Luther, on interprétera la *kénose* du Verbe incarné que chante l'hymne *aux Philippiens* (2, 5-9) comme signifiant la métamorphose de l'essence divine elle-même dans l'humanité. Ce qui constituait un aspect de l'*économie* ou de l'histoire du salut est transporté à l'intérieur même de l'être divin.

(9) Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Glauhens im Sinne Luthers (Ein Beitrag zum «Wesen des Christentums»)*, Darmstadt. 1970.

(10) *De Fide orthodoxa*, III, 3 (P.G. 94, 993).

(11) Voir Enrico de Negri, *Offenbarung und Dialektik (Luthers Realtheologie)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1973, p. 80, ou dans l'édition italienne, *La teologia di Lutero (Rivelazione e dialettica)*. Firenze. La nuova Italia. 1967. p. 106. Cet ouvrage, essentiel pour l'histoire des idées, attend encore sa traduction en français.

C'est ainsi que, chez Hegel, la doctrine christologique de la « *communication des idiomes* » fournit la structure de l'Absolu et le sens de son dynamisme : Dieu est *kénose*.¹ Son être consiste à « devenir-autre *D.* Mais dès lors qu'on a affaire à l'Absolu lui-même, considéré dans la vie *ad intra*, et non plus à l'œuvre salvifique opérée *ad extra*, il apparaît que l'individu » singulier Jésus dans sa contingence est totalement inadéquat pour exprimer ce qui est le mouvement même de Dieu ou de l'Esprit. C'est donc l'humanité collectivement prise, et tout au cours de sa marche rationnelle dans le temps, qui est le Christ véritable : Dieu est Histoire ou, plutôt, l'histoire humaine elle-même et avant tout l'histoire politique des Empires, est l'histoire du devenir de Dieu, qui, après être devenu-autre dans la multiplicité des formes historiques, qui sont tout ensemble formes de la puissance et formes de la culture, au terme, se réconcilie avec lui-même. La *kénose* du Christ collectif est du même coup la matrice de la dialectique.

IL n'est peut-être pas inutile de faire état de cette dérive de la christologie qui, à travers Hegel, conduit à Feuerbach. Par mode de contraste, elle illustre l'importance majeure de l'intelligence des grands dogmes christologiques et de leur formulation affinée par l'Eglise. J'ajouterai que les théologiens zélés qui aujourd'hui entendent élaborer une christologie à partir de la « philosophie » de Hegel, me paraissent se fourvoyer pour la bonne raison que cette christologie existe déjà bel et bien ; elle a été menée à son terme avec une farouche résolution par le maître lui-même ; c'est elle qui sous-tend le système tout entier.

La dilution de la christologie dans l'anthropologie est, du point de vue chrétien, un échec pour l'anthropologie elle-même, dans la mesure où l'humanité de Jésus nous apporte les lumières décisives qui éclairent la compréhension de l'homme et de la condition humaine. « Car nous n'avons pas un grand prêtre impuissant à compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché » (*Hébreux* 4, 15). Partageant nos épreuves et sans péché : dans le miroir du Verbe incarné, nous pouvons discerner ce qui en nous est l'appel authentique de notre humanité et ce qui est la part de la nuit et du péché.

Chacune à leur niveau, la prière et la méditation et la recherche des exégètes s'attachent à pénétrer la vérité de l'humanité du Seigneur Jésus. Que cette quête se fasse à partir des questions, des aspirations, des inquiétudes et des espoirs des hommes de ce temps, c'est dans l'ordre des choses ; n'est-ce pas pour *partager* notre destinée que « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous » (*Jean* 1, 14) ? L'attention aimante prêtée à l'humanité de Jésus est sans doute un « signe des temps » majeur dans la vie de l'Eglise d'aujourd'hui. Et il y a dans cette rencontre du Seigneur par l'Evangile une nouveauté, une fraîcheur spirituelle incompara-

ble. Mais ce serait se fourvoyer que de penser que cette découverte qu'il appartient à chaque croyant de faire, implique, sinon le rejet, du moins la mise entre parenthèses des grandes lumières des Conciles christologiques. Car ceux-ci n'ont pas prétendu à autre chose qu'à pénétrer le sens profond des paroles de l'Écriture. Il y a ainsi une circularité, qui est une circularité de transparence, entre le message du Nouveau Testament, les définitions du Magistère, et, à leur niveau, les méditations des Pères et des Docteurs. Tel est d'ailleurs, pour l'Eglise, le mystère de la Tradition : avec elle, le temps n'est pas distance qui éloigne, ni les lectures successives ne recouvrent le sens originel. Elle est fidélité d'un regard contemplatif dont l'attention est sans déclin. Et c'est pour-quoi elle ne cesse de nous reconduire au contact vivant des sources.

Georges COTTIER, o.p.

Georges Cottier, né en 1922 à Genève. Entré chez les Dominicains en 1946, prêtre en 1951. Études à Genève et à Rome, licencié en théologie, docteur en philosophie. Principales publications : *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, 1969 (2e éd.), *Du romantisme au marxisme*, Paris, Alsatia, 1961, *Horizons de l'athéisme*, Paris, Cerf, 1969, *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, Cerf, 1970. Directeur de la revue *Nova et Vetera* et membre du Comité de Rédaction de *Communio*. Professeur chargé de cours aux universités de Genève et Fribourg ; consultant au secrétariat romain pour les Non-croyants.

Antonio M. SICARI

Où la Parole déjà prenait chair

L'Ancien Testament n'annonce pas seulement l'Incarnation par quelques bribes de prophéties. Il fait l'expérience de ce que c'est pour la chair que d'être saisie par Dieu ; car, quand notre chair stérile, prostituée et souffrante devient féconde, pure et sauvée, c'est que Dieu vient déjà l'habiter, avant de la faire sienne.

DANS le cours de l'histoire humaine, et plus particulièrement encore dans l'histoire d'Israël, l'avènement du Christ marque « la plénitude des temps » : c'est là une conviction qui s'est imposée dans l'Eglise dès l'origine et qui domine le message néotestamentaire.

Jésus n'est pas seulement « le chef de notre foi », mais aussi celui qui « la mène à sa perfection » (*Hébreux* 12, 2), celui qui vient accomplir la foi des patriarches, des prophètes et des pauvres de Yahvé. Il est aisé pour le théologien de relever où et comment le Nouveau Testament complète l'Ancien. En regard de l'unique Parole du Verbe incarné, toutes celles de l'Ancienne Alliance sont déchiffrées, mises en pleine lumière. La promesse faite au peuple hébreu ne cesse d'être ambiguë que lorsque ceux qui attendent la « consolation » (*Luc* 2, 25) et « une puissance de salut » (*Luc* 1, 69) découvrent dans l'enfant né de Marie le visage de la « gloire » de Dieu (*Luc* 2, 31-32) (1).

Quand toutefois l'on entreprend la démarche inverse, en recherchant dans l'Ancien Testament ce qui est signe et préparation du Nouveau, on reste plus dans le vague. Tous par exemple sont disposés à admettre cette proposition d'un Père de l'Eglise syriaque : « *La splendeur du Fils et la gloire de celui qui doit venir sont édifiées sur les prophètes et, dans tous les prophètes, l'Esprit a recherché et pré-expérimenté le Seigneur*

(1) Cf. *Luc* 24, 21 : *Hébreux* 1. 3 : *1 Corinthiens* 2. 8 : *2 Corinthiens* 4, 6.

Jésus-Christ ». L'Évangile de Luc témoigne d'ailleurs que le Seigneur lui-même, « commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes (...), interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Luc 24, 27).

Mais sur cette « pré-expérimentation » du Verbe incarné dans l'Ancien Testament, l'exégèse est, de nos jours, par trop discrète, et les références les plus explicites sont parfois volontairement éludées. Le temps n'est plus où une trop facile apologétique prétendait éblouir l'incrédule en lui présentant un nombre impressionnant de textes de l'Ancien Testament en rapport avec les faits relatés dans les évangiles. Dans le climat de perpétuelle défiance où nous vivons, le lecteur le moins averti ne se poserait-il pas plutôt le problème sous l'angle inverse, se demandant si l'Évangile qu'on lui met sous les yeux n'aurait pas été artificiellement élaboré à seule fin de vérifier l'accomplissement des prophéties ?

Affirmer, avec les anciens exégètes, que toute l'Écriture, c'est le Christ, n'apparaît plus que comme une commode disposition d'esprit qui permet aux croyants de satisfaire leur désir de croire. Aussi les théologiens (et surtout les exégètes) sont-ils plus enclins à étudier de façon minutieuse et fragmentaire les textes bibliques qu'à en communiquer le message aux autres.

Il faut se tenir à l'écart de deux excès : d'une part, ignorer complètement ce qui, dans l'Ancien Testament, a rapport au Verbe incarné ; et d'autre part, lui en faire trop dire. Il suffirait pour cela, semble-t-il, de garder à la notion de « pré-expérimentation » son sens véritable : à la manifestation du Fils de Dieu fait homme révélé dans le Nouveau Testament, correspondent, dans l'Ancien, de multiples expériences humaines qui, d'une façon ou de l'autre, anticipent l'Incarnation et la postulent comme un complément ardemment désiré.

Sans vouloir minimiser en rien l'absolue gratuité avec laquelle le Verbe est entré dans l'histoire humaine, il faut reconnaître aussi que, de l'Ancien Testament, qui relève d'ailleurs de la même gratuité, s'élève un cri, un appel au Verbe. Ce n'est pas la conclusion qu'auraient pu offrir des penseurs juifs au terme de raisonnements complexes, mais une clameur qui s'exprime charnellement, dans la joie comme dans la souffrance d'hommes que Dieu a historiquement approchés, les contraignant à « voir » avec une avance de plusieurs siècles « le jour du Christ » (Jean 8, 56), jusqu'à ceux qui l'ont reçu dans leurs bras, comme Siméon, le dernier des prophètes, et Marie, la dernière des pauvres de Yahvé.

Le théologien et l'exégète ne servent à rien s'ils ne se sentent pas personnellement concernés et transportés d'admiration par la merveilleuse harmonie intrinsèque du message biblique où s'accroissent révélations, ombres, miracles, péchés, prières, et demandes, où la certitude alterne avec la contestation du divin, et si, par-dessus tout, ils n'éprouvent pas une surprise enthousiaste à voir les diverses parties du texte sacré s'assembler pour former un tout que laissent prévoir et goûter par avance les études partielles.

Le thème est inépuisable. On s'est proposé, dans cet article, de mettre plus particulièrement en évidence ce qui, dans l'Ancien Testament, apparaît comme préfiguration du Nouveau en regard de l'affirmation centrale : « Le verbe s'est fait chair » (Jean 1, 14). C'est ce thème de la « chair » qui nous intéresse ici plus particulièrement, c'est-à-dire le fait que le Fils de Dieu l'ait assumée et transfigurée, que la Parole divine non seulement se soit adressée à la chair mais qu'elle se soit laissée totalement configurer à elle, réalisant ainsi une union consubstantielle.

Le terme « chair » ne désigne pas, bien entendu, dans le cas présent la « matière » du composé humain, en tant qu'elle s'oppose à la « forme » ou âme, tout en se conciliant avec elle. Il ne s'agit pas non plus du principe d'une sensualité nous portant au mal. Mais, pris au sens biblique, il désigne tout l'homme dans ses conditions d'existence terrestre, le « moi » tout entier, avec ses activités d'ordre psychologique et même spirituel (2).

Nous étudierons, dans l'Ancien Testament, les expériences d'hommes à qui la Parole de Dieu a été adressée, les investissant totalement, dans la joie ou dans la souffrance jusqu'aux fibres les plus intimes de leur condition charnelle.

Certes, le Verbe de Dieu ne s'est incarné que dans le seul Jésus de Nazareth. On peut dire cependant qu'il y a eu, dans l'Ancien Testament, comme une progressive incarnation du Verbe. Sans rien vouloir retrancher à la nouveauté surprenante et absolue de « ce qui est arrivé une seule fois pour toutes » (*efapax*) dans le cours de l'histoire humaine, on ne peut oublier que toute l'histoire du peuple hébreu, à partir d'Abraham, est préparation, pédagogie, et que cette histoire devenue Parole écrite, c'est déjà l'Incarnation et la crucifixion du Verbe. Parole écrite, mais non définitive et où apparaît davantage la soumission du Verbe à l'humilité de la chair.

Il faudra insister dans la lecture de l'Ancien Testament sur cette humilité, cette fragilité et cette souffrance qui y sont déjà acceptées par le Verbe de Dieu. Ainsi, les références à la pleine révélation du Nouveau Testament garderont toute leur signification d'anticipation et de promesse.

Abraham : la Parole devant la chair stérile

C'est dans l'Exode que le peuple élu accède à la dignité de peuple libre : le texte sacré en parle comme d'une naissance (*Deutéronome* 32, 5-10) dont Dieu même est l'auteur (3). Il suffit de rappeler l'ordre donné à Moïse : « Tu diras à Pharaon : Ainsi parle Yahvé. Mon fils premier

(2) Nous faisons abstraction ici de la distinction postérieure, typique de Paul, entre « chair » et « corps »

(3) Osée 11, 2 ; Jérémie 3, 19 ; 31, 9-20 ; *Isaïe* 63, 16 ; 64, 7 ; *Sagesse* 18, 13.

né, c'est Israël. Je t'avais donné cet ordre : laisse aller mon fils, qu'il me rende un culte. Puisque tu refuses de le laisser partir, eh bien, moi, je vais faire périr ton fils premier-né » (*Exode* 4, 22-23).

Mais le texte précité laisse justement entrevoir que le rapport de père à fils qui existe entre Dieu et son peuple est en quelque sorte antérieur à l'expérience de l'Exode. Il prend racine en un « autrefois » qui n'est explicable que par un amour d'élection, tout gratuit, qui remonte au temps des **pères** : « Parce qu'il a aimé tes pères et qu'après eux il a élu ta postérité, il t'a fait sortir d'Égypte en manifestant sa présence et sa puissance » (*Deutéronome* 4, 37). Il y a donc par conséquent, préalable à l'expérience de libération accordée au peuple, un plan suivi, une chaîne de paternité.

Israël sait qu'il a pour pères Abraham, Isaac et Jacob, mais il sait aussi que ces pères semblent parfois oublier leur descendance, qu'ils sont du moins impuissants à sauver, que tout serait perdu si l'on ne pouvait recourir à une autre paternité plus profonde et plus puissante : « Tu es notre Père, car Abraham ne nous reconnaît pas. Et Israël ne se souvient plus de nous. C'est toi, Yahvé, qui es notre Père, notre Rédempteur. Tel est ton nom depuis toujours » (*Isaïe* 63, 16). Israël sait donc qu'il est fils des patriarches dans la mesure où Dieu leur a accordé de devenir les pères de son peuple comme par participation de sa paternité.

Le peuple hébreu est toujours sauvé parce que Dieu « se souvient » du pacte conclu avec Abraham, Isaac et Jacob. C'est pour cela qu'il « veille sur les enfants d'Israël et en prend soin » (*Exode* 2, 24-25). Mais ce *pacte* consiste essentiellement dans la promesse du don d'un fils dont Abraham sera le père, contre toute espérance, sans en avoir en lui-même la possibilité.

Et l'histoire sainte commence par l'aventure d'un vieil homme, **Abraham** : elle est remarquable et singulière. La Parole de Dieu, alors que l'homme devenu idolâtre, l'a rejetée, est précisément offerte pour la première fois à un homme qui rencontrera d'emblée « dans sa chair » une difficulté à l'accueillir. « Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom... par toi se béniront toutes les nations de la terre » (*Genèse* 12, 1) ; « quand on pourra compter les grains de poussière de la terre, alors on pourra compter tes descendants » (*ibid.* 13, 16).

Mais Abraham a soixante-quinze ans (*ibid.* 12, 4) et deviendra centenaire avant que la Parole-promesse ne se réalise. La Parole trouve obstacle dans la chair même du patriarche et il objecte, à chaque renouvellement de la promesse : « Mon Seigneur Yahvé, que me donnerais-tu ? Je m'en vais sans enfant... Voici que tu ne m'as pas donné de descendance et qu'un des gens de ma maison héritera de moi » (*ibid.* 15, 1-4). Mais aussitôt la Parole divine clôt la bouche à son croyant : « Celui-là ne sera pas ton héritier, mais bien *quelqu'un issu de ton sang* » (*ibid.* 15, 5).

Abraham, prosterné à terre, exprime l'objection par son rire, partagé entre l'adoration et la dérision : « Abraham tomba la face contre terre et se mit

à rire, car il se disait en lui-même : un fils naîtra-t-il à un homme de cent ans et Sarah qui a quatre-vingt-dix ans va-t-elle enfanter ? » (*ibid.* 17, 17). Sarah rit également car elle pense, comme le dit littéralement la *Genèse* : « Maintenant que je suis usée, je connaîtrais le plaisir ? Et mon mari qui est un vieillard ! » (*ibid.* 18, 12). Dieu ne requiert pas d'Abraham et de Sarah l'adhésion à une doctrine : leur foi consistera à croire possible la transformation de leur corps stérile en corps fécond, à envisager comme possible pour eux, en toute son intensité, l'expérience de la paternité et de la maternité.

Quand les temps seront accomplis et que le Père décidera l'incarnation du Verbe dans le sein de Marie, l'ange rappellera ce principe de foi fondamental : « Rien n'est impossible à Dieu » (*Luc* 1, 37). C'est la réplique même de Dieu au rire d'Abraham et de Sarah : « Y a-t-il rien de trop merveilleux pour Yahvé ? » (*Genèse* 18, 14). Dès l'origine, la Parole-promesse a donc cherché un sein de femme pour y être accueillie : celui de Sarah, qui n'est plus vierge, mais stérile, donnera naissance non à la Parole qui devient fils, mais à la Parole qui donne un fils, en vertu de sa seule puissance. Disons plus : dès l'origine, la Parole s'est « incarnée » pour vaincre la mort.

En effet, la stérilité est déjà une expérience de mort. Sarah se sent « usée », et Abraham gémit devant Dieu : « Je m'en vais sans enfant ». Quant à Rachel, elle crie à son mari : « Fais-moi avoir aussi des enfants ou je meurs ! » et Jacob irrité ne peut que lui répondre : « Est-ce que je tiens la place de Dieu qui t'a refusé la maternité ? » (*ibid.* 30, 2). Isaac et Rebecca s'étaient aimés. Leur histoire est « *la plus délicate et la plus gracieuse de l'histoire des patriarches* » (von Rad). Mais au : chant nuptial : « Notre sœur, deviens des milliers de myriades ! » (*ibid.* 24, 60), succède l'humble supplication : « Isaac implora Yahvé pour sa femme, car elle était stérile » (*ibid.* 25, 21).

Il est significatif que Paul ait va, dans la première de ces expériences répétées, comme une anticipation de la foi en la résurrection : « Abraham notre père à tous... devant Celui auquel il a cru, le Dieu *qui donne la vie aux morts* et qui appelle le néant à l'existence, espérant contre toute espérance, crut et devint ainsi père d'une multitude de peuples. C'est d'une foi sans défaillance *qu'il considéra son corps déjà mort* — il avait quelque cent ans — *et le sein de Sarah mort également*. Devant la promesse de Dieu, l'incrédulité ne le fit point hésiter, mais sa foi l'emplit de puissance et il rendit gloire à Dieu, dans la persuasion que, ce qu'il a une fois promis, Dieu est assez puissant pour l'accomplir. Voilà pourquoi cela lui fut compté comme justice » (*Romains* 4, 16-22).

Allons plus loin : lorsque la Parole, après avoir triomphé de toutes les résistances, a montré qu'elle était capable de rendre un « corps mort » apte à la procréation, quand Sarah a donné vie à un enfant et qu'elle en rit encore, mais de joie cette fois, devant le jeune corps du fils de la Promesse (« Et Sarah dit : Dieu m'a donné de quoi rire. Tous ceux qui

l'apprendront me souriront » *Genèse* 21, 6), c'est alors que Dieu exige que l'enfant soit mis à mort en un sacrifice inexplicable et contradictoire (*ibid.* 22).

Abraham doit, une fois de plus, croire en la parole, bien que la chair de son fils constitue pour lui une objection fondamentale à la foi, non seulement en raison de l'affection qu'il porte à celui que Dieu même définit comme « le fils unique que tu chéris » (*ibid.* 22, 8), mais plus encore parce qu'en lui et en lui seul peuvent être réalisées les promesses et la Parole s'incarner. Comment la Parole pourra-t-elle ne pas se laisser arrêter par la mort ? Abraham a ce mot de foi : « C'est Dieu qui pourvoira » (*ibid.*). Plus tard, dans la maturité du Nouveau Testament, cette « providence » sera une fois de plus identifiée avec la force de Dieu qui fait ressusciter les morts : « Par la foi, Abraham mis à l'épreuve a offert son fils unique Isaac et c'est son fils unique qu'il offrait en sacrifice, lui qui était le dépositaire des promesses, lui à qui il avait été dit : c'est par Isaac que tu auras une postérité portant ton nom. Dieu, pensait-il, est capable même de ressusciter les morts ; c'est pour cela qu'il recouvrera son fils et ce fut un symbole » (*Hébreux* 11, 17s.).

Ces exégèses que le Nouveau Testament fait de l'Ancien donnent à réfléchir. Dès l'origine, Dieu a requis une foi qui était en rapport étroit avec le mystère de l'Incarnation, de la passion, de la mort et de la résurrection. Pour les auteurs sacrés, nous sommes dès à présent dans le symbole. Le cœur de la Révélation est la Parole faite chair en Jésus de Nazareth et qui conduit cette même chair à la Résurrection, en la faisant passer par la mort. L'expérience d'Abraham et de Sarah leur a donné un avant-goût, dans la foi, de ces mêmes mystères. Quand Jésus dira : « Abraham votre père exulta à la pensée de voir mon jour et il s'est réjoui » (*Jean* 8, 56), il établira entre lui et le patriarche une merveilleuse contemporanéité. Il est le Verbe qui dit : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (*Jean* 8, 58). C'est précisément pour cela que chaque fois que la Parole était adressée à l'homme pour être accueillie dans la foi, le jour de l'Incarnation était anticipé et offert (4).

Osée : la Parole et la chair prostituée

Le précepte du Décalogue qui interdisait les images (5) a établi une séparation entre les israélites et tous les peuples de la terre, les maintenant à l'égard de leur Dieu dans la totale impossibilité d'en faire leur pos-

session, leur chose. Les peuples de l'Antiquité, et particulièrement les Chananéens, voyaient dans l'image de la divinité une possibilité de la localiser et de l'avoir magiquement sous leur dépendance. Cette possibilité a été radicalement supprimée chez le peuple élu. L'unique image de Dieu qu'il lui soit permis de contempler est sa propre humanité, c'est-à-dire le souvenir d'avoir été créé par un Dieu dont la bienveillance a voulu former l'homme « à son image et à sa ressemblance ». L'unique moyen d'entrer en contact avec Dieu est l'écoute de la Parole, dans sa « mise en scène » liturgique, et l'histoire sacrée qui en émane, avec toutes ses médiations salvifiques : en un mot, l'alliance vécue et continuellement renouvelée.

Mais, au milieu des peuples chananéens, Israël était amené à vivre dans un perpétuel défi. Le **Dieu-époux** qui féconde la Terre-épouse, Baal, dont le culte s'extériorise dans la prostitution sacrée, est pour Israël une continuelle tentation, celle de faire lui aussi une image de Yahvé, concrète et charnelle. Baal est un certain visage de Dieu, le Dieu qui semble répondre au désir de l'homme d'expérimenter la divinité, de l'assumer en quelque façon dans sa propre vie et de se laisser assumer par elle. Évacuer la transcendance de Dieu jusqu'à la rendre immanence a toujours été une profonde tentation pour l'homme. Mais, pour les Hébreux, cette déviation prenait le visage séduisant des cultes de la fertilité de la terre et de la femme. L'admiration païenne en présence de la terre qui meurt en hiver et ressuscite au printemps, ou devant l'extase du sexe par laquelle la puissance masculine féconde la femme pour faire fructifier la vie, tout cela était savamment mêlé dans la prostitution sacrée où les fidèles fécondaient les prêtresses du dieu et recevaient en échange les fruits de la terre. L'expérience humaine dans laquelle on éprouve le plus d'enthousiasme, de vigueur et de fécondité dans sa propre chair avait ainsi été choisie pour tenter l'expérience du divin.

Tel était le défi que la culture religieuse du temps lançait à la sobre religion mosaïque, et les israélites ont toujours été tentés de céder à ses mirages. D'ailleurs, on ne peut nier qu'il y ait eu, dans ces religions primitives, une paradoxale exigence de l'homme, appelant, réclamant l'incarnation de Dieu. La polémique biblique contre eux ne consistera pas seulement en un refus radical des pratiques chananéennes. Elle va plus loin : l'image du Dieu-époux y est courageusement accueillie, mais rectifiée, sans toutefois rien perdre de sa force concrète d'évocation.

Et d'abord, oui, Dieu est époux, mais non pas l'époux de la terre. Le peuple élu est à ses yeux l'épouse aimée, recherchée, possédée et comblée de bienfaits. Pour exprimer cette idée, les prophètes n'éprouveront aucune fausse pudeur à utiliser le symbole, recourant même aux images les plus hardies, aux termes les plus crus, choisis pour répondre adéquatement au défi lancé par la prostitution sacrée. Ainsi par exemple s'expriment les prophètes pour reprocher à « la vierge, fille de Sion » de s'être laissée honteusement séduire : « Sur toute colline et sous tout arbre vert,

(4) On peut citer une autre expression biblique de structure théologique identique, la préparation de Moïse à sa mission. Pour aller au-devant de la Parole qui l'attend au désert, il doit d'abord renoncer aux privilèges dont il jouissait à la cour d'Égypte. Le Nouveau Testament le cite comme exemple d'adhésion anticipée au Verbe souffrant : « Parla foi, Moïse, devenu grand, refusa d'être appelé fils d'une fille du Pharaon, aimant mieux être maltraité avec le peuple de Dieu que de connaître la jouissance éphémère du péché, estimant comme une richesse supérieure aux trésors de l'Égypte l'opprobre du Christ » (*Hébreux* 11, 24).

(5) Deutéronome 4, 9-28 ; 27, 15 ; *Exode* 20, 4.

tu t'es couchée comme une prostituée » (*Jérémie 2, 20*). « Oui, leur mère s'est prostituée, celle qui les conçut s'est déshonorée » (*Osée 2, 7*). « Tu t'es infatuée de ta beauté, tu as profité de ta renommée pour te prostituer, tu as offert tes débauches à tout venant » (*Ézéchiel 16, 15*).

À ces souvenirs de honte, les prophètes en opposent d'autres, pleins de délicatesse, évoquant l'amour de Yahvé-époux : « Ainsi parle Yahvé : Je me rappelle l'affection de ta jeunesse, l'amour de tes fiançailles. Tu me suivais au désert » (*Jérémie 2, 2*). « N'aie pas honte, tu n'auras plus à rougir (...), car ton époux ce sera ton Créateur (...). Répudie-t-on la femme de sa jeunesse ? (...). Un court instant, je t'avais délaissée (...), mais dans un amour éternel, j'ai pitié de toi » (*Isaïe 54, 4-8*).

Mais si, d'un côté, on avait un rapport concret avec Dieu par la prostitution sacrée, de l'autre il y avait une purification conceptuelle et verbale, une spiritualisation du symbole. Dans ces conditions, les cultes chananéens avaient bien des chances de triompher...

Or, dans la Bible, le défi « charnel » est relevé jusqu'au bout, combattu sur son propre terrain. **Osée** en est un exemple, homme déchiré, placé entre deux mondes : d'une part, son épouse aimée, devenue prostituée sacrée, représente pour lui l'expérience non conceptuelle, mais physique de ce que sont ces cultes chananéens quand s'y trouve impliquée une personne qu'on aime ; il éprouve pour elle du ressentiment, du mépris, et cependant lui garde son amour, et Dieu le veut ainsi. Et d'autre part, l'amour incroyablement fidèle du Dieu-époux demande au prophète de pousser à fond l'expérience de son amour d'homme, lui donnant ainsi une dimension nouvelle : « Aime une femme adultère comme Yahvé aime les enfants d'Israël, bien qu'ils se tournent vers d'autres dieux » (*Osée 3, 1*).

Osée est le premier homme à qui Dieu ait demandé de prêcher son amour d'époux, non par la parole et le symbole, mais d'une manière aussi profondément charnelle que dans, les autres cultes. Ainsi, dans l'étrange situation où Dieu entraîne son prophète, le rite païen est en quelque sorte aboli, puisque l'amour — un amour qui provient de la source la plus pure — a pour objet celle-là même qui y cherchait, par des voies anormales, le contact avec Dieu. Ainsi commence une histoire sacrée où l'amour du Dieu-époux pour son peuple utilisera la médiation du concret et du charnel.

Plus tard, Paul écrira, parlant du « grand mystère » où ne font qu'un l'amour charnel de l'homme pour la femme et l'amour de Dieu pour, l'homme : « Vous, maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle » (*Ephésiens 5, 25*). Il ne fait ici que reprendre, en l'approfondissant à la lumière de la pleine révélation, la parole adressé déjà à Osée.

La même démarche de Dieu va se poursuivre dans l'Ancien Testament de façons diverses. **Jérémie** rendra visible, dans sa chair, l'amour souffrant

de Dieu, il s'associera à l'amour d'un Dieu abandonné. La Parole lui impose un douloureux célibat (*Jérémie 16, 1-4*), parce que l'histoire des rapports des hommes avec Dieu a fait taire « les cris de jubilation et de joie, les appels du fiancé et de la fiancée » (*ibid. 7, 34*). C'est un silence d'amour auquel Dieu même prend part : « J'ai abandonné ma maison, quitté mon héritage, ce que je chérissais, je l'ai livré aux mains de mes ennemis » (*ibid. 12, 7*). Dieu demande à son prophète de le partager : « Ce que j'avais bâti, je le démolis ce que j'avais planté, je l'arrache ; je vais frapper toute la terre. Et toi, tu réclames pour toi des choses extraordinaires ! » (*ibid. 45, 3-5*). Acceptant de ne pas prétendre à plus d'amour que Dieu n'en a reçu, Jérémie laisse s'incarner en lui l'amour souffrant de Dieu, éprouvant par anticipation l'amour virginal d'époux crucifié que devait connaître et pleinement réaliser le Fils de Dieu fait homme.

On peut encore rappeler ici **Ézéchiel** à qui il sera demandé d'annoncer la fin de l'amour, l'absolue incapacité où sont les hommes d'aimer Dieu, une mort dont ne pourront réveiller ni pleurs ni lamentations. Il en présente le signe « incarné » dans l'acceptation soumise et muette de la mort de la femme très aimée : « La parole de Dieu me fut adressée en ces termes : Fils de l'homme, voici que je vais t'enlever subitement la joie de tes yeux. Mais tu ne te lamenteras pas, tu ne pleureras pas, tu ne laisseras pas couler tes larmes. Gémis en silence, ne prends pas le deuil des morts » (*Ézéchiel 24, 15-17*).

Ainsi le défi adressé par la chair à la présence et à l'amour de Dieu était relevé et trouvait réponse. Mais au délire orgiastique était aussi opposée la douleur, qui est le support bien plus essentiel et véritable de l'amour. Ce qui ne veut pas dire que l'Ancien Testament ne nous offre que des exemples de médiation sacramentelle de nature douloureuse. Le *Cantique des cantiques* — même si l'on n'y cherche qu'une interprétation naturelle —, reste une splendide affirmation de cet amour humain qui, dans le profond bouleversement qu'il entraîne, lorsqu'il est véritablement vécu, est l'image la plus parfaite qu'on puisse donner du rapport de l'humanité avec le Dieu de l'Alliance : « Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras, car l'amour est fort comme la mort, la jalousie inflexible comme le Schéol. Ses traits sont des traits de feu, une flamme de Yahvé » (8, 6).

Job : la Parole face à la chair souffrante

On mesure, dans l'Ancien Testament, la distance qui sépare encore l'humanité de ce Dieu qui décide, dans l'Incarnation, de s'en rendre tout proche. La douleur humaine y vient contredire l'affirmation enthousiaste du *Deutéronome* : « Est-il un peuple dont le dieu soit plus proche que le Seigneur, proche de ceux qui l'invoquent ? » (4, 7). Quand la douleur vient broyer un homme ou un peuple entier, alors Dieu apparaît lointain ;

il semble dormir comme en une insondable nuit, selon l'expression du psalmiste. Dieu avait commencé à se rapprocher de l'homme, et voilà que le chemin qui le menait jusqu'à nous semble s'interrompre. Plus l'homme apparaît « comme l'herbe et toute sa délicatesse comme la fleur des champs » (*Isaïe* 40, 6-7), et plus la parole de Dieu qui dure éternellement semble éloignée de vouloir entrer dans notre chair.

C'est en réalité le contraire qui est vrai. Jamais ces deux termes : *verbe* et *chair* ne sont plus proches que dans le mystère de la souffrance humaine, en dépit des contradictions apparentes. L'homme qui, dans l'Ancien Testament, est le plus éprouvé par la souffrance est celui qui incarne le plus par avance le Verbe voué à la crucifixion. Il ne s'agit pas là d'une simple affirmation *a posteriori*. Elle se vérifie dans des textes où l'excès de la douleur ouvre pour ainsi dire la voie au Nouveau Testament.

Réfléchissons par exemple sur le **Livre de Job**. S'il est vrai que l'homme « vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé » (*Deutéronome* 8, 3), alors Job vit de la parole la plus élogieuse que Dieu puisse prononcer : « Il n'a pas son pareil sur la terre : un homme intègre et droit qui se garde du mal » (*Job* 1, 8). Job ignorera que Satan a contesté cette parole du Seigneur et obtenu de le plonger dans un abîme de douleur et d'apparent abandon de Dieu. Il éprouve seulement « des tourments à satiété » (*ibid.* 14, 1), au milieu desquels il lui faudra persévérer quand même dans la foi. Mais cela ne deviendra possible que lorsqu'il aura en quelque sorte exprimé la douloureuse blessure de son cœur, l'aspiration à un renouvellement de l'histoire. Le défi que la douleur de l'homme lance à Dieu tend à compromettre toujours davantage Dieu avec l'homme et requiert avec insistance l'Incarnation.

La douleur de Job, c'est d'abord de se voir réduit aux limites de la non-humanité : « Ma vie s'effrite comme un bois vermoulu ou comme un vêtement dévoré par la teigne » (*ibid.* 13, 28). « Je crie au sépulcre : tu es mon père ; à la vermine : c'est toi ma mère et ma sœur » (17, 14).

Mais plus grave pour le croyant est de voir peu à peu se voiler le visage du Dieu ami : « Indique-moi pourquoi tu me prends à parti. Est-ce bien pour toi de me faire violence, d'avilir l'œuvre de tes mains ? » (10, 2) ; « Dieu m'a livré à des injustes » (16, 11) ; « C'est Dieu qui m'opprime et m'enveloppe de son filet » (19, 6).

Plus grave encore, l'impression de voir disparaître l'image du Seigneur fidèle à ses promesses (6). Dieu qui a promis fidélité à l'homme fidèle ne peut ainsi, de façon inexplicable, le trahir. À l'affligé, il ne reste plus qu'à

(6) Il ne faut pas oublier que même si Job, au sens littéral, est un païen, il est en réalité la figure de l'Israélite accablé par l'insuffisance de l'alliance mosaïque. Les « peines » subies par Job en dépit de sa « justice » contredisent ce qu'on peut lire au ch. 28 du *Deutéronome* sur les bénédictions et les malédictions promises à ceux qui observent ou au contraire transgressent l'Alliance. On comparera *Job* 2, 7 à *Deutéronome* 28, 35 ; *Job* 7, 4 à *Deutéronome* 28, 67 ; *Job* 23, 16 à *Deutéronome* 28, 65 ; *Job* 29, 6 et 31, 8 à *Deutéronome* 28, 39 s. L'infidélité de Dieu à ses promesses et la véritable *angoisse* qui en résulte constituent le thème de la recherche théologique de l'auteur sacré.

« *supplier Yahvé de sauver en Job sa propre image* (von Rad). C'est, semble-t-il, l'anéantissement de toute la théologie de l'Ancienne Alliance. Si Dieu « maudit » l'homme qui observe le pacte, l'homme n'a plus qu'à « maudire Dieu et mourir », comme le dira, pleine d'amertume, la femme de Job : « Maudis donc Dieu et meurs ! » (2, 9). Mais si l'homme décide, comme le fait Job, de supplier Dieu de venir à son aide (et il s'agit ici, répétons-le, de sauver non pas tant l'homme que l'image même que l'homme se fait de Dieu), alors cette supplication est de par sa nature même, voire inconsciemment, une pressante mise en demeure adressée à Dieu de se révéler, de manifester au plus tôt son véritable visage.

Or, si le Christ a révélé le Père, s'il est « son image parfaite » (*Hébreux* 1, 3) dont il a été fait don à l'homme, nous permettant de voir Celui que « personne n'a jamais vu » (*Jean* 1, 18), il est tout cela avant tout parce qu'il dissipe les ombres qui nous le voilaient, en manifestant « la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes » (*Tite* 3, 4). Ainsi, l'Ancien Testament atteint son point culminant quand la grâce lui permet de croire à la « possibilité de l'impossible », c'est-à-dire que cette « manifestation d'amour » peut coïncider avec le mystère du juste abandonné à la souffrance. Quand il parvient à ces hauteurs, il se trouve en quelque sorte contraint de postuler et de prédire cette profonde compromission de Dieu qui viendra concilier lui-même ce qui est humainement inconciliable : le rapport entre amour-protection et douleur-abandon.

Pour en revenir à l'expérience de Job, nous pouvons tirer de son aventure théologique deux conclusions nouvelles. Observons tout d'abord que le désir de l'homme accablé par la souffrance de pouvoir se survivre à lui-même comporte une attente encore inconsciente mais irrépessible de paraître un jour devant Dieu, de lui être confronté, avec cette même chair qui souffre. Le cri d'Abel, l'innocent, s'est élevé vers Dieu ; mais quand Dieu lui-même apparaît comme le frère qui a trahi, alors le cri de l'homme monte vers lui, encore plus poignant. C'est une personne qui ne peut mourir, qui attend dans son essence la plus intime, quelque chose encore au-delà de la mort. « Dès maintenant, j'ai dans les cieux un témoin ; là-haut se tient mon défenseur ; ma clameur est mon avocat auprès de Dieu (...). Qu'elle plaide la cause d'un homme aux prises avec Dieu, comme un mortel défend son ensemble (*Job* 16, 19-20). « Je sais moi que mon Défenseur est vivant, que lui, *le dernier* se lèvera sur la terre. Après mon éveil il me dressera près de lui. Et de ma chair, je verrai Dieu. Celui que je verrai sera pour moi ; celui que je regarderai ne sera pas un étranger. Et mes reins en moi se consomment » (*ibid.* 19, 25-27).

Et voici la première conclusion néotestamentaire : lorsqu'un innocent souffre, quelque chose en lui est immortel, intrinsèquement destiné à un *dernier temps*, à une « bonne nouvelle » où Dieu prendra parti *pour l'homme*. Du sein même de sa douleur naît le bouleversant espoir du salut. Mais l'auteur du livre de Job n'avait certainement pas une foi acquise dans la résurrection des morts. Quel paradoxe !

La seconde conclusion est d'une « nouveauté » encore plus nette. L'attente est aussi dirigée vers un « jour » où Dieu devra décider de sortir de sa profondeur même, de ses ténèbres (c'est ainsi qu'apparaît à l'homme sa profondeur), un jour où il faudra qu'il se révèle, sortant de son intimité divine, Dieu solidaire de Job souffrant, Dieu « auprès de Dieu » (Jean 1, 1) qui puisse se poser en médiateur.

Plusieurs textes illustreront cette idée, dans leur enchaînement logique.

Le temps de l'attente : « Oh ! Si tu me cachais dans le Shéol ! Si tu m'y abritais, tant que passe ta colère ! Si tu me fixais un délai, pour te soulever ensuite de moi ! Car, une fois mort, peut-on revivre ? Tous les jours de mon service j'attendrais, jusqu'à ce que vienne ma relève. Tu m'appellerais et je répondrais. Tu voudrais revoir l'œuvre de tes mains » (Job 14, 14-15).

Un Dieu qui sort de la profondeur même de Dieu : « Pas d'arbitre entre nous, pour poser la main sur nous deux, pour écarter de moi ses rigueurs ! » (9, 33). Nécessité donc d'un médiateur entre Dieu et l'homme, qui soit garant de leurs rapports.

Il y a par conséquent, pour Job, un Dieu qui ne peut renoncer à « réclamer avec insistance l'œuvre de ses mains », mais cela revient à envisager la possibilité qu'il existe à la fois comme Dieu, auprès de Dieu et en face de Dieu, à désirer que Dieu s'abaisse au niveau de l'homme. Les apparents blasphèmes de Job recèlent donc le plus haut concept théologique de l'Ancien Testament : ils nous conduisent au seuil du paradoxe chrétien. Il faut que Dieu s'abaisse au niveau de Job et qu'on découvre en lui un Dieu *plus* juste et plus aimant. Et Dieu acceptera non seulement de s'abaisser au niveau de l'humanité de Job, mais de prendre le visage même de son serviteur, visage d'homme humilié, abandonné de Dieu : « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, (...) et. il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix » (Philippiens 2, 6s.).

Pour ne pas éloigner définitivement de Dieu l'homme souffrant, Dieu devra descendre jusqu'à la souffrance de l'homme. Lorsque l'homme « serviteur de Dieu » nous apparaît « sans beauté ni éclat (...), objet de mépris et rebut de l'humanité, homme de douleurs et connu de la souffrance, comme ceux devant qui on se voile la face (...), méprisé et déconsidéré » (Isaïe 53, 2-3), accablé par la douleur de toute l'humanité, lorsqu'il nous est montré « frappé de Dieu et humilié (...), transpercé à cause de nos péchés, écrasé à cause de nos crimes » et qu'inexplicablement il semble que « Dieu s'est plu à l'écraser » (*ibid.* 53, 10), lui, l'Innocent, alors il est demandé à cet homme une extraordinaire foi dans le dessein de Dieu. Et pour qu'il parvienne, dans ces conditions, à pousser le « grand cri » (Luc 23, 46) de l'« abandonné » (Matthieu 27, 46) qui, cependant ne désespère pas, on peut bien dire de lui : « Vraiment cet homme était le fils de Dieu » (Marc 15, 39). Car Dieu est descendu personnellement pour

le défendre et à l'encontre de Dieu lui-même, au plus profond de sa souffrance.

Nous touchons de près ici, dans le cadre de cette progressive incarnation que relate l'Ancien Testament, la réalité qui, dans le Nouveau, trouve sa resplendissante plénitude.

Antonio M. SICARI

(traduit de l'italien par Mlle de Piercy)

Antonio M. Sicari, né en 1943. Prêtre en 1967. Appartient à l'ordre des carmes déchaussés. Docteur en théologie, licencié ès Sciences bibliques. Membre de la rédaction italienne de *Communio*. Publication : *Matrimonio e Verginità nella Rivelazione* (L'uomo di fronte alla « gelosia » di Dio), Milan, Jaca Book, 1978.

La Revue Catholique Internationale COMMUNIO se trouve dans les librairies et maisons suivantes :

- | | | |
|--|--|---|
| <p>12000 Rodez :
- La Maison du Livre
Passage des Maçons</p> <p>25000 Besançon :
- Librairie Paul Chevassu
119, Grande-Rue
- Librairie Cart
10-12, rue Moncey</p> <p>31000 Toulouse :
- Librairie Jouanoud
8, rue des Arts
- Librairie Sistac Maffre
33, rue Croix Baragnon</p> <p>33000 Bordeaux :
- Librairie Les bons Livres
70, rue du Palais Gallien</p> <p>38000 Grenoble :
- Librairie Notre-Dame
10, place Notre-Dame</p> <p>39100Dole :
- Librairie Saingelin 36-38,
rue de Besançon</p> <p>42100 Saint-Etienne :
- Culture et Foi
20, rue Berthelot</p> | <p>44000 Nantes :
- Librairie Lance 2,
rue de Verdun</p> <p>58000 Nevers :
- Librairie Siloë
17, avenue du Général-de-Gaulle</p> <p>80500 Chantilly :
- Centre culturel « Les Fontaines »
B.P. 205</p> <p>84000 Pau :
- Librairie Duval
1, place de la Libération</p> <p>89002 Lyon :
- Librairie Decitre 6, place
Bellecour - Librairie des
Editions Ouvrières 9, rue
Henri-IV
- Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour</p> <p>76005 Paris :
- Librairie Saint-Séverin
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin
- Presses Universitaires de
France 48, boulevard Saint-
Michel</p> | <p>75008 Paris :
- Apostolat des Editions
46-48, rue du Four
- Librairie Saint-Paul
6, rue Cassette
- La Procure
1, rue de Mézières</p> <p>75007 Paris :
- Librairie du Cerf
29, boulevard Latour-Maubourg
- Institut Saint-Paul
128, rue du Bac</p> <p>75118 Paris :
- Librairie Pavillet
50, avenue Victor-Hugo</p> <p>75017 Paris :
- Librairie Chanel
26, rue d'Armaillé</p> <p>80000 Amiens :
- Librairie Brandicourt
13, rue de Noyon</p> <p>CH 1700 Fribourg (Suisse) :
- Librairie Saint-Augustin
88, rue de Lausanne</p> <p>Lomé (Togo) :
- Librairie du Bon Pasteur
B.P. 1164</p> |
|--|--|---|

Rudolf SCHNACKENBURG

" Et le Verbe est venu parmi nous "

Le Prologue de l'Évangile de Jean peut se lire comme un hymne où la communauté des croyants confesse sa foi en l'Incarnation au cours de la célébration liturgique. Chaque verset retrouve ainsi un indiscutable enracinement biblique.

LA célèbre phrase du prologue de l'Évangile de saint Jean qui annonce l'incarnation du *Logos* divin (Jean 1, 14), a eu une importance primordiale dans le développement de la christologie au cours des siècles suivants. Même aujourd'hui, elle pose à celui qui réfléchit au mystère de la personne de Jésus-Christ la question de savoir ce qu'elle affirme et comment on peut saisir sa signification. L'exégèse scientifique n'est nullement unanime dans la critique de cette phrase dans le contexte du prologue. On discute si elle vient d'un « hymne au *Logos* » préjohannique, de l'évangéliste ou d'une rédaction ultérieure (1). Son contenu aussi donne lieu à des interprétations largement divergentes. Dans l'interprétation existentialiste de R. Bultmann, la phrase désigne l'événement de la révélation, événement qui constitue un problème et un scandale (2). E. Käsemann ne voit aucun paradoxe dans « un être divin prenant le déguisement d'une basse condition », mais considère au contraire la phrase comme compatible avec le « Christ passant sur la terre revêtu de la gloire divine » (3). Si l'on voulait discuter toutes les tentatives d'interprétation, il faudrait écrire un long traité qui prendrait en considération le prologue tout entier avec tous ses problèmes littéraires, structurels, d'histoire religieuse et d'exégèse. Nous nous bornerons ici à nous

(1) Discussion détaillée des différents points de vue dans H. Thyen, « Aus der Literatur zum Johannesevangelium », dans : *Theologische Rundschau*, 39 (1974), 53-69 : 222-252. Cependant les jugements personnels de l'auteur, qui sont fortement orientés vers la critique littéraire et l'histoire du développement de la christologie, sont également problématiques. Voir le deuxième supplément que j'ai ajouté à la quatrième édition de mon commentaire : *Das Johannesevangelium I* (Fribourg-BSE-Vienne, 1978).

(2) *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, 8e éd., 1963, 39, 13)

(3) *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. Tübingen, 1966, 27 : cf. 22.

concentrer sur la phrase elle-même et à chercher à en tirer quelque lumière, à partir de son énoncé pur et simple, mais aussi dans le cadre de son proche contexte (4).

Le « Verbe » (*Logos*)

Le « Verbe », le *Logos*, n'est nommé expressément qu'en deux passages du prologue, les versets 1 et 14. Ce n'est certainement pas un hasard. Les deux versets sont ordonnés l'un à l'autre ; le deuxième présente une affirmation qui est nouvelle, mais qui en même temps renvoie le lecteur au commencement. Que le *Logos* soit devenu « chair », on ne comprend ce que cela veut dire que si l'on réfléchit à ce que signifie le « *Logos* », et l'essentiel à ce sujet est dit au lecteur dans le verset 1.

Le prologue s'ouvre par trois phrases importantes, fondamentales (verset 1) : « Au commencement était le Verbe — et le Verbe était avec Dieu — et le Verbe était Dieu ». Il n'y a pas lieu d'hésiter, comme le fit Goethe dans son *Faust*, pour la traduction de cette expression grecque, qui s'enrichissait, pour le lecteur cultivé de l'époque, de maintes harmoniques tirées de la longue histoire de sa signification en philosophie et en langage religieux ; car pour l'auditeur chrétien les mots « au commencement » évoquent le récit biblique de la Création au premier chapitre de la *Genèse*. Lorsque Dieu créa « au commencement » le ciel et la terre, il le fit en parlant. À vrai dire, le substantif « la parole », par rapport au verbe « parler », qui désigne une activité, suppose déjà une réflexion. Dieu a fait naître toutes choses par son « Verbe » plein de sagesse et de puissance. Nous pouvons aussi admettre que les premiers lecteurs ou auditeurs du prologue connaissaient la spéculation juive sur la sagesse, qui, par une personnification poétique, faisait de la « Sagesse » divine une assistante, une conseillère, une artiste et jusqu'à une collaboratrice dans l'œuvre de la création (voir entre autres *Proverbes* 8, 27-30 ; *Sagesse* 7, 25 s ; 8, 3 s ; 9, 9). Mais les phrases du début du prologue sont plus qu'une évocation de la Parole de Dieu qui créa le monde. Le « Verbe » dont il est question ici « était » déjà, existait déjà « au commencement », et cela signifie, traduit dans notre langage : depuis toujours, de toute éternité. L'Écriture ne se borne pas à dire de ce *Logos*, comme de la Sagesse : « Le Seigneur m'a créée au début de ses desseins, avant ses œuvres les plus anciennes » (*Proverbes* 8, 22) : pour le *Logos*, les mots « au commencement » ne désignent rien d'autre que « l'Être éternel et infini » (Jean Chrysostome).

(4) Nous renonçons ainsi à la question de l'origine et de l'arrière-plan du prologue ou de l'hymne au *Logos* qui y est inclus, à la séparation de couches successives par le moyen de la critique littéraire et aux efforts analogues, si importants qu'ils soient pour une pleine compréhension des intentions qui ont présidé à la rédaction. Pour parler comme la linguistique récente, nous nous en tenons au plan « synchronique » du texte actuel et recherchons la compréhension que les lecteurs croyants de cette forme finale du prologue pouvaient en avoir.

« Le Verbe », traduction du mot grec masculin *logos*, était « avec Dieu », et la préposition suggère une communauté de personnes. Il est vrai que la Sagesse personnifiée dit quelque chose de semblable à propos d'elle-même : « Quand le Seigneur affermit les cieux, j'étais avec Lui, ... quand il traça les fondements de la terre, j'étais à ses côtés comme le maître d'œuvre » (*Proverbes* 8, 27-30). Pourtant l'affirmation absolue concernant le *Logos*, exempte de tout langage métaphorique et esthétique, n'exprime pas seulement une présence, mais une union ; pas seulement une participation, mais la pleine réalité d'une communauté de personnes. Lorsque Jésus, dans la grande prière qu'il adresse à son Père, se réfère à la gloire qu'il avait « auprès du Père avant que le monde fut » (*Jean* 17, 5), ceci confirme la relation personnelle étroite du *Logos* avec Dieu (5).

La troisième petite phrase du verset 1 se révèle déjà comme un point culminant par le fait qu'il est dit, à propos du *Logos*, en une phrase grecque qui souligne l'attribut en le plaçant avant le verbe : « Et c'est bien Dieu qu'était le *Logos* ». Le *Logos* n'est pas pour autant identifié avec le Dieu (avec article !) nommé auparavant ; on pourrait plutôt dire qu'il est autant « Dieu » (sans article) que celui avec lequel il est uni dans la plus étroite communauté. On ferait un contresens complet sur cette désignation suprême du *Logos* si on voulait en donner une interprétation affaiblie, par exemple : il était seulement « divin », il n'était pas lui-même Dieu. La relation de Dieu, le Père (comme le Jésus johannique le nomme toujours) au *Logos*, à qui incombe la prédication de Dieu, est exprimée de la manière la plus prégnante à la fin de la *Première Épître de saint Jean* : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence pour connaître le Véritable, et nous sommes dans le Véritable, (à savoir) en son Fils Jésus-Christ. Celui-ci est le Dieu véritable et la vie éternelle » (5, 20).. Le « Véritable » désigne d'abord Dieu ; mais ensuite il est dit que nous sommes « dans le Véritable » dans la mesure où nous sommes en son Fils Jésus-Christ. *Pour nous* Dieu est accessible en son Fils Jésus-Christ ; c'est pourquoi il est dit : « Celui-ci est le Dieu véritable et la Vie éternelle » (6). Dieu s'ouvre à nous dans cette Personne unique qui est pour nous la vie éternelle ; mais, en même temps que Dieu se révèle ainsi à nous, il nous est aussi révélé qui est Jésus-Christ : le Fils de Dieu, de même essence que le Père.

Ce qui est dit à la fin de la grande épître se rapporte au Fils de Dieu déjà venu, à Jésus-Christ « venu dans la chair » (cf. 4, 2) ; mais celui-ci n'est

(5) Un grand nombre de commentateurs, anciens et récents, trouvent dans la préposition grecque *pros* gouvernant l'accusatif l'expression d'un mouvement vers un but, un processus vital dynamique (intérieur à la divinité), semblable à celui qui est rendu plus loin par *eis* suivi de l'accusatif en 1, 18. Mais cette interprétation ne s'impose pas d'après la langue usuelle de l'époque et est vraisemblablement exagérée.

(6) On peut aussi traduire : « Celui-ci (Jésus-Christ) est le Véritable, (à savoir) Dieu et la Vie éternelle ». Mais en aucun cas « Celui-ci » ne saurait désigner Dieu le Père. L'expression : « le Véritable », qui a d'abord été employée pour Dieu le Père, est maintenant transférée sur Jésus ; Jésus-Christ mérite cette désignation parce qu'il est « Dieu et vie éternelle », ce qui signifie qu'il nous relie à Dieu en sa personne et qu'il nous donne la vie éternelle. Ici s'exprime clairement le caractère « fonctionnel » de la christologie johannique (qui n'exclut pas la nature divine de Jésus-Christ, mais au contraire la suppose).

autre que le « Verbe de vie » (1, 1), « Celui qui est depuis le commencement » (2, 13). Les deux affirmations sont ordonnées l'une à l'autre : le *Logos* qui vivait auprès du Père avant la Création est le même que celui qui s'est fait chair, et celui-ci n'est autre que le *Logos*, qui « était auprès du Père » (1, 2). De même, les trois phrases du début du prologue (*Jean* 1, 1) sont orientées vers l'affirmation de l'incarnation en 1, 14 ; celle-ci n'a pas son origine dans les trois phrases : au contraire, comme on le verra encore plus clairement, ce sont ces dernières qui en sont issues. Ce n'est pas une spéculation préalable qui conduit à Jésus-Christ. Mais la réflexion croyante sur la personne de Jésus-Christ révèle son essence véritable, que Jean rend accessible à ses lecteurs grâce à la notion de *Logos*.

« Et il s'est fait chair »

La conjonction « et » et le verbe « s'est fait » supposent une histoire préalable, ainsi qu'une histoire ultérieure. Le *Logos* éternel, qui était avec le Père, s'est engagé dans une relation avec le monde, avec toute la création (verset 3 : « Tout fut par lui »), et en particulier avec l'humanité : « En lui était la Vie, et la Vie était la lumière des hommes » (verset 4). Quelle que soit l'interprétation de la suite, il semble qu'il y ait là une évocation d'une histoire du *Logos* en relation avec les hommes (7). Mais le verset 14 parle d'un événement nouveau et particulier : le *Logos* spirituel et divin est entré corporellement dans l'humanité, est devenu chair, est devenu en personne un homme. Le « s'est fait », venant après les nombreux « il était », exprime qu'il s'agit d'un événement. Si l'on compare avec le « fut » de la création (verset 3), on voit qu'il s'agit d'un processus analogue, à la fois semblable et dissemblable. La création entra dans l'existence alors que le *Logos* existait déjà. Et pourtant il arriva à celui-ci quelque chose de semblable : il entra dans une nouvelle espèce d'existence, il devint « chair ». Il est tout à fait impossible de traduire « le Verbe fut transformé en chair », bien que la grammaire ne l'interdise pas, car dans le contexte du verset 14 le *Logos* conserve sa gloire divine. Mais il est également impossible d'admettre un affaiblissement du « devenir chair », comme si celui-ci n'était qu'un déguisement, l'adoption apparente d'une forme humaine. Cela signifierait qu'on ne prendrait au sérieux ni le « devenir » ni le « chair ». Il faut concevoir cette entrée du *Logos* dans une nouvelle espèce d'existence avec toute la rigueur et tout le caractère choquant de l'expression. Saint Jérôme donne

(7) Dans mon commentaire (I, 200-203), j'ai défendu la conception suivant laquelle l'hymne au *Logos* repris par l'évangéliste (spécialement dans les versets 10-11) avait en vue le rejet du *Logos* dans l'humanité préchrétienne, tandis que l'évangéliste, lorsqu'il construisit son prologue, pensait de prime abord à l'incarnation du *Logos*, à son rejet par le monde incrédule et à son action salutaire pour ceux qui croient en lui (versets 11-12). Même si on peut discuter sur des versets isolés et leur répartition, il ne me semble pas que la solidité de ce point de vue soit ébranlée. L'évangéliste a concentré sur l'Incarnation l'hymne au *Logos* qui retraçait « l'histoire » de celui-ci, et il a ainsi pris comme point de départ de son évangile la venue en chair du Verbe.

une interprétation correcte, pleinement conforme au texte : « *Le Verbe est devenu chair... et cependant ne cessa pas d'être ce qu'il était auparavant* » (8).

Le *Logos* est, dans cette phrase, relié à la « chair » de la manière la plus étroite, et c'est en réalité quelque chose d'extrêmement frappant, et même de paradoxal. Les deux concepts sont tout à fait opposés l'un à l'autre : le *Logos* spirituel, dans la suprême spiritualité de Dieu, supérieur à toute la création matérielle, entre dans la « chair », expression qui traduit le caractère passager et fragile qui est celui de l'homme en tant que créature. Le *Logos* éternel, qui transcende le temps, entra dans l'histoire humaine avec ses limitations et sa fragilité ; l'être divin absolu s'unit à l'être humain contingent. Cette réalité paradoxale, que la christologie ultérieure des deux natures examine et qu'elle circonscrit, mais seulement de façon approximative, se contentant de juxtaposer de nouvelles contradictions (« vrai Dieu et vrai homme »), n'éclairant jamais le mystère et ne permettant jamais une compréhension humaine, est inébranlable. Déjà la *Première Épître de saint Jean* s'élève vivement contre des interprétations affaiblissantes n'attribuant à Jésus-Christ qu'une apparence de corps : « Tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu dans la chair n'est pas de Dieu » (4, 2). Il reste insaisissable et incompréhensible pour la pensée humaine que le Verbe divin soit apparu sur terre, visible, saisissable, pouvant être touché avec les mains (cf. *1 Jean* 1, 1-7). Et cependant le sens de cet événement unique et paradoxal ne se soustrait pas à la réflexion ultérieure des croyants.

Avant de poursuivre notre réflexion à ce sujet, attardons-nous encore un instant à considérer l'expression singulière : « chair ». Est-elle un simple synonyme de la désignation courante « homme » ? Certes, elle annonce que le *Logos* divin est devenu homme, mais avec une harmonique particulière. Elle s'oppose radicalement à l'interprétation qui ne voyait dans le Christ johannique que le Dieu passant sur la terre et qui ne voulait donc voir dans la « chair » qu'un déguisement. Pourquoi l'évangéliste ne dit-il pas « homme », bien que cette expression soit employée assez souvent dans l'évangile pour la personne de Jésus-Christ, et même une fois dans la bouche de Jésus lui-même (8, 40) (9) ? N'y a-t-il pas derrière tout cela une polémique contre l'hérésie docétiste combattue dans la grande épître : Jésus-Christ ne serait pas venu réellement « dans la chair », dans une véritable humanité (4, 2) ; il serait venu seulement « avec l'eau », et non pas également « avec le sang » (5, 6) ? Alors l'expression « chair » aurait été choisie à dessein pour protéger l'humanité de Jésus, avec son corps et son sang, contre toute réduction et toute altération.

(8) *Adversus Jovinianum* II. 29 (PL 23.326).

(9) Le mot est dans le grec, mais les traductions l'omettent souvent (ainsi Bible de Jérusalem. TOB : mais Osty le donne bien) (N.d.T.).

tCeci ne se découvre pas immédiatement à partir du passage du prologue, parce qu'on ne peut pas reconnaître, dans le contexte, une défense contre une doctrine erronée.

Nous pouvons encore réfléchir dans une autre direction. La « chair » que le *Logos* a prise est présentée aux croyants, dans l'eucharistie, comme un don salutaire. « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (6, 51) ; « ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est un vrai breuvage » (6, 55). Ici la chair de Jésus (en même temps que son sang) est vue comme l'instrument de la rédemption de l'humanité, et l'auditeur est par là renvoyé à la mort expiatoire de Jésus. Ainsi, un arc serait tendu entre l'incarnation de Jésus et sa mort sur la croix, et « chair » serait une expression remplie d'un sens positif, pour annoncer, dès la venue du *Logos* dans le monde, l'événement rédempteur de sa mort. Ceci est pour la théologie ultérieure une pensée légitime. C'est déjà le cas chez Ignace d'Antioche, qui appelle Jésus-Christ le « porteur de chair » (*Lettre aux Smyrniotes* 5, 2), et qui voit tout son chemin s'accomplir « dans la chair » (*ibid.* 1, 2 ; 3, 1 ; 12, 2). Chez Jean, cette association de pensées reste incertaine, parce qu'il ne met jamais la mort de Jésus en corrélation avec sa « chair ». Mais on perçoit d'une autre manière, dans le contexte de *Jean* 1, 14, que tout le sens de l'Incarnation réside dans le salut de Dieu que nous devrions obtenir grâce à elle. C'est ce que nous allons examiner maintenant.

« Et il a habité parmi nous... »

La phrase sur l'incarnation du *Logos* est étroitement liée à la petite phrase suivante : « Et il a habité parmi nous ». C'est la première fois, dans le prologue, que l'on entend un tel « nous ». Cela se poursuit dans les phrases : « Et nous avons vu sa gloire » (verset 14) ; « De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce » (verset 16). On a pensé que c'était une rupture de style, ou encore que se trahissait là une rédaction qui avait ajouté cette strophe à l'hymne originel au *Logos*. En réalité, il s'agit de la clé de la compréhension de tout l'hymne. Dans ce style du « nous », style de confession et de célébration, se fait entendre la communauté qui chante l'hymne au *Logos* d'un cœur ému et reconnaissant.

Récemment, un exégète japonais a publié un article intitulé « Hymne de louange et Incarnation », dans lequel il examine de façon critique la séparation des versets 14 et 16 de l'hymne au *Logos*. Il considère ces deux versets (qui se complètent au-delà de l'inclusion du verset 15) comme un chant de répons, qui se joignait à l'hymne dans l'office divin de la communauté, vraisemblablement une cérémonie de baptême : « *L'affirmation de l'incarnation incorpore à la liturgie baptismale, en face de l'hymne originel chanté précédemment, une confession de foi*

fondamentale, qui était sans doute chantée par les nouveaux baptisés » (10). On n'est pas absolument obligé de croire à un chant de répons, bien que le premier « nous », dans la petite phrase : « Nous avons vu sa gloire », rende un autre son que le deuxième : « De sa plénitude nous avons tous reçu ». La « vision de la gloire » pourrait se rapporter au cercle de ceux qui annoncent et qui témoignent, tandis que le « nous avons tous reçu », à valeur de témoignage, se rapporterait à la communauté tout entière, qui confirmerait ainsi, à partir de sa propre expérience, le témoignage de ceux qui annoncent (ainsi que le témoignage de Jean-Baptiste inséré dans celui-ci). Nous avons tous reçu « la grâce et la vérité » apportées par le *Logos* devenu homme, tirées de la plénitude du « Fils unique engendré par le Père ». En tout cas se manifeste ici le cadre concret (*Sitz im Leben*) de l'hymne au *Logos*. Un tel hymne, hautement christologique, est chanté par la communauté dans son office divin. On comprend alors qu'il ne s'agit pas d'abord de spéculation christologique, mais de l'expérience de salut des chrétiens ; celle-ci pourtant ne devient pleinement consciente et fructueuse que par une foi profonde au Christ.

Ce qui précède place l'affirmation de l'Incarnation dans son contexte véritable. L'apparition historique du *Logos* divin dans la chair a lieu en considération de la situation du genre humain, qui s'était fermé à l'éclat de « la lumière brillant dans les ténèbres » (cf. verset 5). Maintenant la lumière et le salut sont offerts aux hommes encore une fois, d'une manière particulière et unique, parce que le *Logos*, qui est « la lumière et la vie des hommes » (verset 4), devient lui-même un homme et, en tant que tel, habite parmi les hommes. Tout ce qui a été dit sur le *Logos* trouve ici son but : ce qu'il est, il l'est pour les hommes. Toutes les affirmations christologiques culminent dans la lumière spirituelle et la rédemption procurées aux hommes. C'est la même pensée fondamentale qui, dans la grande confession de foi de l'Eglise, précède la proclamation de l'incarnation : *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis* (qui, pour nous, les hommes, et pour notre salut, est descendu du ciel). Dans le langage biblique, cette intention de salut dirigée vers nous (« pour l'amour de nous ») est exprimée différemment, d'une manière plus imagée et intuitive.

Le « campement » ou l'« habitation » du *Logos* parmi nous a un lien avec l'image de l'habitation de Dieu parmi son peuple. C'est une pensée qui prit naissance, pour Israël, à propos de la proximité de Dieu dans la « tente de la rencontre » lors de la traversée du désert, puis, plus tard, dans le Temple de Jérusalem. Dans l'*Exode* (40, 34 s), il est dit : « La nuée couvrit la tente de la rencontre et la gloire du Seigneur remplit la demeure ». Cependant l'expression symbolique a une résonance particulière lorsqu'elle s'applique au *Logos*. Car la même image est employée

aussi dans la spéculation de la Sagesse, pour affirmer la proximité de la Sagesse divine pour les hommes. Dans *Baruch* 3, 38, il est dit à propos d'elle : « Après cela on la vit sur la terre et elle a vécu parmi les hommes ». L'habitation du *Logos* parmi les hommes leur apporte la présence divine, riche en grâce, mais d'une manière éminente ; car le *Logos* divin a habité - parmi nous comme un homme réel, « plein de grâce et de vérité ». Il vaut la peine de réfléchir encore à cette double expression, considérée isolément. Elle ne désigne pas seulement une présence qui rend heureux, un rayonnement de la gloire divine, mais aussi l'activité, la fonction de salut du *Logos* pendant son existence terrestre. Dans son « habitation » terrestre parmi les hommes, le *Logos* a apporté aux hommes la grâce et la vérité par sa parole et par ses œuvres. Au verset 17, cette double tournure est reprise et comparée avec la révélation du Sinaï : la loi fut donnée par Moïse ; mais la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ (11). La « loi du Sinaï » fut aussi un don fait par Dieu au peuple d'Israël par la médiation de Moïse ; mais elle est surpassée et accomplie dans son intention la plus profonde par Jésus-Christ, dans lequel la révélation du salut de Dieu pour tous les hommes et pour tous les temps s'est produite. Ainsi, le *Logos* est la dernière Parole de Dieu à l'humanité, sa Parole pleine, dans laquelle il s'exprime totalement, sa propre Parole, dans laquelle il se révèle lui-même. Ceci est confirmé par la dernière phrase du prologue (1, 18), qui semble bien avoir été ajoutée par l'évangéliste à titre de commentaire et d'éclaircissement : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est Dieu (autre lecture : un Dieu Fils unique), qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître ». Il y a certainement aussi derrière cette formule des réminiscences de la révélation du Sinaï, lorsque Moïse demanda à voir Dieu (cf. *Exode* 33, 18-23) ; mais ce qui, dans l'Ancien Testament, était tout au plus une ombre des choses à venir devient en Jésus-Christ la lumière éclatante de la révélation divine.

MAIS que signifie révélation, révélation du salut en Jésus-Christ ? Laissons-nous instruire, encore une fois, par la réponse reconnaissante de la communauté. Elle a reçu « grâce sur grâce » de la plénitude du *Logos* devenu homme. Le sens de cette expression paraît très vague au premier abord, même si elle rappelle des tournures de l'Ancien Testament, telles que « plénitude de ta grâce » (*Psaume* 5, 8 ; 69, 14), « plénitude de ta miséricorde » (*Psaume* 51,3), entre autres. Cependant, dans le contexte, la pensée exprimée a un objet précis, à savoir *ce* que le *Logos*, « plein de grâce et de vérité » a fait connaître et a donné aux croyants pendant son séjour sur la terre. Ceci est le thème de *l'Évangile de Jean* tout entier, dont

(11) Voir là-dessus le grand ouvrage de I. de la Potterie, *La Vérité dans saint Jean*, I, Rome, 1977, 117-241. En accord avec la monographie de S.A. Panimolle, *Il dono della Legge e La Grazia della Verità*, Rome, 1973. Il comprend l'expression double « grâce et vérité » comme « grâce de la vérité », ce qui supprime toute mise en valeur de la « vérité » conçue comme la révélation eschatologique apportée par Jésus-Christ.

(10) Yu Ibuki. « Lobhymnus und Fleischwerdung (Studie über den johanneischen Prolog) dans : *Annual of the Japanese Biblical Institute*. 3 (1977). 132-156 : citation p. 148.

le contenu est présupposé dans le chant de reconnaissance de la communauté. On n'y parle plus de « grâce », mais de « vérité » et de « vie ». Le Fils a apporté la Vérité, qui rend libre (8, 32, cf. 36), et avec cette vérité il rend possible la vie véritable, divine. « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle » (3, 36, et ailleurs). C'est en sa propre personne que le Fils nous fait connaître la vérité de Dieu ; il est lui-même « la Vérité et la Vie » et devient ainsi pour nous « le chemin » qui conduit au Père (14, 6). Ainsi, la « révélation » de Dieu qui nous est faite en Jésus-Christ n'est rien d'autre que la possibilité qui nous est donnée, par lui et en lui, de trouver Dieu et de nous trouver nous-mêmes en Dieu. En suivant celui qui sait « d'où » il est venu et « où » il va (8, 14), nous trouvons aussi le sens de notre existence. Et non seulement il en est ainsi, mais encore nous atteignons en lui le but, car, en nous faisant connaître le sens de notre vie, il nous donne aussi la vie divine elle-même, qui nous fait entrer dans la vie de Dieu. C'est un processus continu et progressif comme l'indique bien l'expression « grâce sur grâce », un courant jamais interrompu par lequel le *Logos* se communique lui-même aux croyants qui s'ouvrent à lui, les emplissant toujours davantage de la plénitude de Dieu.

Si l'on part du chant de reconnaissance de la communauté pour comprendre l'hymne au *Logos* avec son affirmation de l'Incarnation, tout s'oriente suivant une autre perspective. On n'expose pas l'histoire d'une « essence divine », ni un « mythe » gnostique, mais on dirige le regard sur le Christ, venu historiquement, mais siégeant maintenant auprès du Père, en restant relié à ceux qui croient en lui, comme source de la lumière et de la vie. Sa vie terrestre, dans laquelle il a « habité » parmi les hommes, a une importance suprême, parce que dans cette vie il a révélé le Père par sa parole et par son action et il a accompli l'œuvre dont il était chargé (cf. 17, 4 ; 19, 30). La communauté johannique, elle aussi, porte son regard sur le Jésus terrestre, mais c'est le regard profond de la foi, qui reconnaît dans l'homme terrestre Jésus le Fils de Dieu envoyé par le Père et uni à Lui. Pour éclaircir sa véritable essence, elle adopte la spéculation de la Sagesse ou celle du *Logos* et les transfère sur la personne de Jésus. C'est seulement ainsi qu'elle peut saisir que l'homme Jésus a apporté la révélation pleine et définitive du salut : il est la Parole ultime et définitive de Dieu à l'humanité. Et elle veut apporter ce témoignage précis : de sa plénitude « nous avons tous reçu grâce sur grâce ».

Rudolf SCHNACKENBURG

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

Rudolf Schnackenburg, professeur d'exégèse à l'Université de Würzburg. Auteur de nombreux ouvrages. Parmi ses livres traduits en français, citons : *Présent et futur* (Aspects actuels de la théologie du Nouveau Testament), et *L'Eglise dans le Nouveau Testament* (Cerf), *L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, et *Théologie du Nouveau Testament* (Desclée de Brouwer), *L'Évangile selon Marc* (2 vol.) et *Bible et mystère de l'Eglise* (Desclée), *Règne et royaume de Dieu*.

Hans-Urs von BALTHASAR

La conscience de Jésus et sa mission

Ce n'est pas la psychologie qui peut nous dire quelle conscience le Christ a pu historiquement avoir de son identité. Mais c'est l'identité parfaite du Christ à sa mission — enlever le péché du monde pour réconcilier celui-ci avec Dieu — qui détermine de fond en comble sa psychologie humaine.

PROBLÈME redoutable. Car d'une part il ne faut pas oublier l'avertissement répété de R. Guardini : il n'y a pas de psychologie de Jésus, et il ne peut y en avoir, s'Il fut vraiment ce que croit la foi. La psychologie s'occupe des lois psychiques générales et non de ce qui est par essence Unique. Nous prendrons également au sérieux l'affirmation de l'anglican E.L. Mascall : « *Il est tout aussi ridicule qu'irrespectueux de se demander ce que cela peut bien vous faire d'être Dieu fait homme* ». D'autre part, pour des raisons théologiques, on ne peut éluder la question de savoir si les grandes déclarations de Jésus dans *l'Évangile de Jean* (« c'est pour cela que je suis venu » ; « c'est pour cela que je suis envoyé » ; « je suis sorti du Père et venu dans le monde ») sont des gloses mythologisantes d'une réalité qui, si elle a jamais existé, n'avait en tout cas aucune place dans la conscience de Jésus. Et quand, après avoir suffisamment agi et parlé, Il pose à ses disciples la question décisive : « Pour vous qui suis-je ? », cela suppose qu'Il savait lui-même qui Il était, et que d'autres, dans un pressentiment, pouvaient le savoir et, dans un balbutiement, l'exprimer. Mais au cas où Il est vraiment venu de Dieu, unique, sans précédent ni répétition possible, on comprend alors que Pierre n'a pu en prendre conscience par des réflexions psychologiques (« ce ne sont ni la chair ni le sang qui t'ont révélé cela »), mais par une lumière venant de la région même d'où provient la personne de Jésus et dans laquelle Il est chez lui (...« mais mon Père qui est dans les cieux » *Matthieu* 16, 17). L'exégète N.A. Dahl exprime ceci, dans son domaine propre, en ces quelques mots : « *Ce qui est de fait arrivé dans ce qui s'est passé alors — Dieu nous a montré son amour en ce que Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs —, l'historien en tant que tel ne peut rien en dire... Que cet homme soit le Fils de Dieu, le Verbe*

Incarné, la recherche sur la personne historique de Jésus ne peut ni le prouver ni le réfuter » (1). L'exégète (spécialiste ou non) a besoin lui aussi, pour donner la vraie réponse, la réponse objective à la question posée par Jésus, de la même lumière que celle que Pierre a reçue.

La formule du *Credo* (d'après Jean 1, 14) : « fait chair » (c'est-à-dire homme) inclut la question de la préexistence de Jésus ; c'est une question particulière que nous mettrons donc de côté (2). Il reste donc la question de la conscience de son appartenance unique à Dieu, qui se distingue radicalement des différents modes d'appartenance de la créature à Dieu : « Vous êtes (tous) d'en-bas, moi (seul) suis d'en-haut » (Jean 8, 23). L'expression « s'est fait homme » peut-elle être gardée dans ce sens, ou bien voile-t-elle les faits ? Ce sera le problème posé dans la première partie. Les mots « s'est fait chair » peuvent très bien représenter ce que, un peu trop vite, on a désigné sous le nom de « *christologies tardives* » (3), surtout de christologies des générations qui ont suivi les apôtres : ces mots contiennent-ils l'interprétation exacte de l'Événement amorcé avant Pâques ? Dans une seconde partie, on s'attaquera plus spécialement à la problématique de la conscience de Jésus : dans quelle mesure et de quelle manière ce qui a été dit après Pâques sur l'importance et l'effet uniques de sa personne s'est-il reflété dans cette conscience ?

LES résultats exégétiques relativement sûrs concernant notre premier point montrent que Jésus a probablement refusé tout titre de seigneurie pour désigner sa personne (et précisément celui de Messie) — ils étaient tous à son époque susceptibles d'être mal compris —, mais que, à travers ses paroles, ses actes et ses attitudes, une « christologie implicite » n'a pu que se révéler et qu'elle a dû être la condition nécessaire à toutes les conceptualisations et verbalisations qui ont suivi. La thèse de J. Guillet (4) est très plausible : à savoir que Jésus a forcément commencé par éveiller chez ses disciples une foi vécue en l'unicité

(1) « Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem », dans *Kerygma und Dogma* (1955), 122 s.

(2) Voir cette revue. H - 1, 2-60. Il est incontestable que Jean attribue à Jésus la conscience de sa préexistence : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (8, 58). Mais il faut remarquer que, dans ce passage — qui vaut pour tous les autres —, Jésus dit « je suis », et non « j'étais », car l'éternité n'est pas chronologiquement antérieure (*prae*) au temps, mais hors du temps et en-dessus de celui-ci. Dans la langue de Jean, il suffit donc de lui attribuer la conscience d'être ainsi élevé au-dessus du temps.

(3) Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, 1977, 276. Mais la théologie de Paul n'a rien de tardif : elle est au contraire la première à entrer en lice. Dans un remarquable article (« Christologie und neutestamentliche Chronologie », dans *Neues Testament und Geschichte*, Festschrift für O. Cullmann, Zurich-Tübingen, 1972, 43-67), Martin Hengel a montré de combien peu de temps la communauté primitive a disposé pour élaborer sa christologie ; d'après lui, l'histoire de la christologie a été plus remplie dans ces quelques années du début que tout au long des siècles qui ont mené à la forme achevée de la doctrine des conciles (jusqu'au second concile de Nicée).

(4) *Jésus devant Sa vie et sa mort*. Paris, Aubier, 1971, p. 19 : « Il faut que les mots de la Révélation soient trouvés par les hommes, et non dictés par le Christ, pour nous assurer qu'il ne s'agit pas d'une leçon apprise par cœur, pour nous donner à comprendre qu'en face de Jésus il est possible à l'homme

(fin de la note page suivante)

de sa personne, avant de pouvoir faire des déclarations significatives sur lui-même (comme par exemple sur sa mort imminente). Il est tout aussi plausible d'affirmer que la « christologie implicite » telle que Jésus la représentait par sa vie, contenait nécessairement des éléments plus nombreux et plus forts que ce que toute la christologie explicite post-pascale et traditionnelle a été capable d'en exprimer (Marxsen). Ce qui signifie en clair que ce qui ressort des paroles de l'Écriture et des formules de foi de l'Église ne sera jamais en mesure d'épuiser la réalité dont il est question. Mais n'allons pas jusqu'à faire comme si tous les essais de conceptualisation après Pâques demeuraient tous aussi impuissants face à la « personnalité » mystérieuse de Jésus ; comme s'ils n'étaient que des points de départ qui non seulement se succèdent, mais encore s'excluent mutuellement ; et comme si enfin ce qu'il y avait de meilleur en eux était qu'ils transmettent sur des modes variés une impression sur Jésus qui échappe à toutes les catégories (5). D'une part les formules post-pascales trop unilatérales ont très vite été reprises dans des synthèses plus satisfaisantes ; d'autre part les paroles que Jésus n'a pas dites explicitement lui ont été attribuées — et ce avec raison (comme l'exacte explication de son discours et de son être) : il est absolument certain qu'Il a exprimé sa relation personnelle et unique à Dieu dans ce mot intime : « Abba » ; c'est pourquoi Il fut sans équivoque « le fils », qu'Il se soit ainsi désigné (explicitement) ou non.

Ceci peut être précisé. C'est sans aucun doute un fait historique que Jésus a appelé des disciples, qu'Il les a initiés à le suivre dans sa propre *vie* d'une manière toute personnelle, et par là a érigé consciemment son propre être en modèle, montrant comment on parvient à la véritable relation avec Dieu. La référence objective et le modèle subjectif sont dans les récits des évangiles si intimement liés qu'il est impossible de les séparer dans aucune des couches de la tradition, même si elle a commencé ou a été découverte très tôt. Si la synthèse entre la doctrine et la personne n'avait été faite qu'après Pâques, elle se serait nécessairement faite soit sur le modèle d'un sage grec (comme Socrate qui lui aussi meurt pour son enseignement), soit sur celui d'un prophète de l'Ancien Testament (dont plusieurs furent martyrs) : tous deux indiquent la Voie de la Vérité avec laquelle ils ne veulent en aucun cas s'identifier (« ainsi parle le Seigneur », disent les prophètes) ; le type de celui qui se conduit comme le Seigneur de

(fin de la note 4)

de formuler un jugement qui soit juste et exprime la vérité. Mais il faut d'autre part que ces paroles, trouvées par les hommes et formulées dans leur langage, signifient en même temps ce que Jésus est seul à pouvoir dire parce qu'il est seul à savoir qui il est s. Mais Jésus n'a-t-il pas pu, comme beaucoup le croient, se distinguer du fils de l'homme, qui doit venir sur les nuées du ciel (cf. *Marc* 8, 38 ; *Luc* 12, 8) ? A. Strobel dit fort justement à ce propos : « On se trompe du tout au tout, et même on rêve, quand on suppose que la pensée théologique de la communauté primitive des disciples aurait pu transformer celui qui annonçait quelqu'un d'autre en celui-là même qu'il annonçait » (*Kerygma und Apokalypik*. Göttingen. 1967. 149).

(5) Dans cette direction, voir, parmi bien d'autres, Eduard Schweitzer, *La foi en Jésus Christ* (Perspectives et langages du Nouveau Testament). Seuil. Paris, 1975. et Hans Kiing, *Être chrétien*, Seuil, Paris, 1978.

la vérité (« mais moi je vous dis ») n'existe pas dans l'histoire de l'humanité. W. Grundmann dit avec raison : il est « *tout à fait exclu de faire apparaître un processus selon lequel, à partir d'une histoire de Jésus excluant toute signification sotériologique de sa personne, serait née une prédication qui aurait justement celle-ci pour seul contenu* » (6).

UNE fois admis cela, l'essentiel est déjà atteint : si c'est Jésus lui-même — ce dont on ne peut douter — qui a fait la synthèse entre sa propre doctrine du salut — la proximité du règne de Dieu — et sa personne, alors la question si épineuse de savoir s'il a pu donner à sa propre mort la signification de salut que lui attribue toute la théologie post-pascale passe au second plan (7). Il est dans tous les cas le Tout-Autre, qui se situe en-dehors non seulement de l'histoire de l'humanité, mais aussi de l'histoire particulière d'Israël, et ce en dépit des nombreuses tentatives du judaïsme moderne de le revendiquer pour soi. À cet égard, il est tout à fait significatif que l'on ait sans cesse tenté d'établir un rapport entre l'urgence radicale de sa prédication et l'apocalyptique contemporaine, son attente de la fin des temps et d'une rupture des ères (depuis Joh. Weiss et Albert Schweitzer) ; de même, on s'aperçoit maintenant de plus en plus que les divergences sont plus grandes que les ressemblances. Tout se passe comme si Jésus avait attendu la proche venue du Royaume d'une manière toute personnelle et qu'il identifiait celle-ci, redisons-le, avec sa propre personne et son propre destin. Si l'on veut éviter de dire qu'il s'est fondamentalement trompé, il faut supposer qu'il avait conscience, par cette incomparable voie qui est la sienne, d'aller jusqu'au bout de l'histoire là où a été rendu le jugement sur le sens global de l'histoire du monde.

L'exemple de l'arrière-plan apocalyptique de l'époque et de ce que Jésus en a pensé fait partie d'un ensemble plus vaste. Si le principe posé par J. Guillet est valable, il est impossible que les premiers chrétiens aient pu, en partant d'un néant conceptuel et verbal, inventer un système d'expressions pour expliquer le phénomène Jésus ; il a dû exister une sorte de réseau d'explications prototypiques même si, encore une fois, l'événement du salut en Jésus n'eut aucune commune mesure avec celles-ci. Il est d'usage dans cet ordre d'idées de renvoyer surtout aux puissances quasi personnelles du judaïsme tardif de la « Sagesse, la Parole et de la *Shekinah* » qui, sans faire éclater le monothéisme, offraient certaines bases à la doctrine chrétienne des trois *hypostases*. Mais on peut tout aussi

(6) *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959), 104.

(7) Heinz Schürmann nous met en garde contre la tentation à laquelle succombent beaucoup d'exégètes actuels, qui croient pouvoir tirer la plus ancienne christologie de la source des récits (dite Q). dans laquelle le don que Jésus fait de sa vie pour e la multitude » n'est pas encore attesté, mais qui contient seulement l'analogie entre le destin de Jésus et celui des prophètes. Mais a Q » ne contient rien d'autre qu'une collection de paroles de Jésus, et pas de récit de la passion, pas de kérygme pascal, pas de formule qui exprimerait la foi des communautés qui ont rassemblé ces paroles (*Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?*, Paris, Cerf, 1977).

bien recourir au prototype d'explication introduit par *Ezéchiel* 37, pour parler d'une « résurrection des morts ». Ce concept, même s'il était controversé, avait à cette époque des contours bien définis ; quand Jésus se l'applique à lui-même, les disciples peuvent se référer à quelque chose qui certes n'est en aucune manière identique à ce qu'ils attendent ; c'est ce que tout d'abord ils ne comprennent pas (*Luc* 18, 34), et que même après la Résurrection ils sont incapables de croire (*Marc* 16, 21, 23). Ces deux horizons se recoupent dans la scène entre Jésus et Marthe : « Ton frère ressuscitera ». — « Je sais qu'il ressuscitera lors de la résurrection au dernier jour ». — « Je suis la Résurrection et la Vie » (*Jean* 11, 23-25). Pour les contemporains, la résurrection est liée à la fin du monde, une résurrection en plein milieu de l'histoire (qui pour Jésus est la fin de celle-ci) dépasse leur horizon et exige une foi pure.

On peut dire quelque chose d'analogue de l'apparition d'une représentation quasi personnelle des puissances sataniques (Satan, Beelzeboul, Belial, les démons, « les esprits impurs ») à l'époque du judaïsme tardif. Jésus lui-même confirme la pratique d'exorcismes chez les Juifs (*Matthieu* 12, 27). Pour décrire la rencontre de Jésus, qui est rempli de la plénitude sans mesure de l'Esprit saint (*Jean* 3, 34), et de l'esprit qui s'oppose à Dieu dans sa totalité, l'ancienne conception juive de l'ange accusateur (chez Job et Zacharie) ou de l'« esprit mauvais » envoyé par Dieu (sur Saul) n'aurait pas suffi. Il faudra être prudent face à la théorie d'un apport venu d'Iran ; Israël ne reprend à son compte les apports d'autres religions que dans la mesure où ils servent à éclairer ses propres essais d'approfondissement ; et à cette époque, ce que l'on approfondit, c'est la prise de conscience de l'abîme du péché envers Dieu ; le dualisme n'est pas importé de l'extérieur. Et pourtant la confrontation de Jésus avec le Tentateur ainsi que les scènes de sa vie qui nous sont rapportées dépassent de très loin tout ce qui existait jusqu'alors ; c'est par là qu'on peut comprendre quelles représentations de l'« anti-dieu » se sont maintenues (dans l'Eglise primitive et par la suite) à travers l'histoire universelle pour comprendre pourquoi, dans *l'Apocalypse*, les « puissances » prenant la forme de bêtes fascinant l'humanité ne se déchaînent sur la terre qu'après la naissance du Messie (ch. 12). Une autre analogie fournit, surtout depuis les guerres des Maccabées, l'idée vérifiable selon laquelle la souffrance et la mort violente d'un juste avaient une vertu expiatoire. On peut également penser à l'idée de propitiation présente dès les temps anciens (tels que la prière et le jeûne expiatoires de Moïse pour le peuple pécheur devant la face de Dieu). L'idée d'une vertu expiatoire de la mort du Juste n'était certainement pas très largement répandue. D'autre part la valeur de rédemption que revendique la théologie néo-testamentaire pour la mort de Jésus a pris de telles proportions que la différence qualitative saute aux yeux et qu'on ne peut constater là que de faibles analogies.

Ces trois ou quatre exemples, montrant que des analogies antérieures existaient nécessairement pour permettre à la transcendance radicale de

Jésus d'être perçue — contrairement à ce que désiraient certains essais —, ne font que renforcer notre thèse de l'unicité de l'action, et donc aussi de la conscience de Jésus.

MAIS est-il vraiment nécessaire — telle est l'objection qu'on entend maintes fois aujourd'hui — que Jésus ait eu expressément connaissance de ce que plus tard la christologie lui a attribué ? Et tout d'abord qu'il ait eu connaissance de la nécessité de sa Passion dont les annonces dans les synoptiques n'apparaissent qu'à une phase avancée ? Il faut d'ailleurs encore une fois poser la question de savoir si Jésus, une fois qu'il eut compris d'après les circonstances le caractère inéluctable d'une mort violente, a nécessairement interprété cette mort comme un événement de l'histoire du salut non seulement pour Israël, mais aussi pour le monde entier. Pourquoi le texte sur la rançon (*lutron*), selon lequel Jésus donnera sa vie pour tous, est-il si isolé ? (cf. *Marc* 10, 45 ; *Matthieu* 20, 28 ; absent chez *Luc*). Doit-on y voir un élément permettant d'interpréter ce que Jésus a fait, certes, mais non ce qu'il a dit, puisque son but n'a jamais été d'exprimer une théorie de son action (8) ? Doit-on, avec Bultmann, aller jusqu'à prétendre que nous ne pouvons pas savoir quel sens Jésus a donné à sa mort (9) ? Et si l'on ne veut pas aller si loin, doit-on se contenter de la formule, tant affective qu'aujourd'hui, selon laquelle Jésus aurait mené une vie toute donnée à ses frères — l'annonce du Royaume serait essentiellement celle du partage avec ses semblables —, si bien qu'il s'ensuivrait automatiquement qu'il se serait engagé pour sa doctrine et ses actes jusqu'à la mort, et aurait ainsi livré sur la Croix la plus grande preuve de son « être-pour-nous » ? Mais qui ne voit l'équivoque de cette dernière formule purement humaniste sous le couvert de l'orthodoxie ?

Derrière ce problème, dont le point de départ est l'interprétation de la Croix, s'en cache un autre plus radical : qui Jésus pensait-il être ? Au début, peut-être un simple prophète particulièrement inspiré et confirmé par Dieu (ou comme H. Küng dit : un « *mandataire* » de Dieu), le dernier prophète peut-être, jusqu'à ce que l'échéance inexorable de sa Passion et de sa mort l'oblige peut-être à repenser et à réinterpréter sa mission et qu'alors le problème se pose à nouveau (pour lui-même ? ou seulement pour l'Eglise primitive ?) de savoir si cette mort aurait ou non un sens particulier dans l'histoire du salut. Accepter cette dernière hypothèse semble à plusieurs un postulat pur et simple (10). Alors, si on se sent tenu par les christologies élaborées de Paul et de Jean, Jésus n'aurait même pas su ce qu'il avait « fait » par sa Passion et sa mort ; alors en effet — et c'est à cela que mène la doctrine de Bultmann — Dieu aurait pris cette

(8) « Le mot... dit objectivement ce que vit Jésus... Jésus n'a jamais fait de théorie sur lui-même » (Xavier Léon-Dufour, *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament a. dans Mort pour nos péchés*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1976, 36 s.

(9) *Exegetica*, 1967, 452 s.

passion et cette mort comme occasion de révéler sa réconciliation avec le monde.

Anton Vögtle surtout a essayé de montrer dans des essais sans cesse repris que, dans la première période de son action, où il prêchait à Israël l'approche du Royaume de Dieu et concentrait toute son énergie à convertir et rassembler son peuple, Jésus ne pouvait pas encore s'attendre à une mort d'une importance considérable pour l'exécution de sa mission. Car ce serait un non-sens psychologique — nous nous trouvons à nouveau dans le domaine de la psychologie contre laquelle Guardini a *mis* en garde — que de supposer dans la conscience de Jésus un horizon double, décrit ainsi par Vögtle : « *Je m'emploie de toutes mes forces et avec toute la persuasion possible à vous faire connaître à vous, les fils du Royaume, la volonté divine de salut et de sainteté que je vous enseigne. Mais je sais bien moi-même que ces efforts non seulement n'aboutissent pas, mais en plus, en toute objectivité, sont radicalement insuffisants... Car dans le plan de salut divin, il est une autre condition, et une condition décisive, pour que vous puissiez acquérir le salut, c'est mon sacrifice de propitiation ; il vous faut en assimiler la vertu purificatrice et sanctifiante, car il est en même temps la condition nécessaire pour que l'annonce du salut puisse repartir sur des bases nouvelles, à savoir incluant les peuples païens* » (11). Dans cette réflexion (consciemment caricaturale), on oublie — si nous voulons bien argumenter sur le même plan psychologique — que Jésus comprend sa mission comme l'achèvement de la mission des prophètes, puisqu'il doit être tué à Jérusalem comme les prophètes, et que les plus grands d'entre eux reçurent, avec la mission de convertir Israël, l'assurance qu'ils agiraient en vain et prêcheraient à des oreilles de sourds et à des cœurs fermés (*Isaïe* 6 ; *Jérémie* 1). Si bien que, comme Elie, ils restent seuls. Et plus d'un chrétien a dû se charger d'une tâche dont il savait qu'en dernière instance, il ne viendrait jamais à bout. Mais Jésus, qui entrait dans l'ensemble du plan divin de rédemption pour l'achever, ne pouvait pas commencer autrement qu'en essayant de rétablir l'alliance qui a toujours constitué le noyau du salut offert à tous les peuples, et finalement ce fut bien à partir du « reste d'Israël » (*Romains* 11, 5) qu'il forma la base de son Eglise universelle.

TOUT autre est le problème de savoir — et là nous dépassons le terrain de la psychologie — si Jésus avait « besoin » de connaître le chemin qu'il avait encore à suivre, ou s'il n'avait pas plutôt à accomplir sa mission dans une obéissance absolue à Dieu et par là à

(10) Ce serait un pur postulat que d'affirmer que Jésus a dû relier sa mort possible ou certaine à des idées d'expiation et de sacrifice, et la considérer comme une mort qui sauve » (H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Patmos, Düsseldorf, 1970, 234).

(11) *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi w.*, dans *Gott und Welt*, Festschrift für K. Rahner vol. 1 (Herder 1964) 626

réconcilier le monde avec Dieu (2 Corinthiens 5, 18) ; on peut se demander également si, à l'heure décisive, dont le contenu restait réservé au Père, il ne suffisait pas de s'en remettre totalement à la volonté divine. Avec le mot d'« obéissance », nous touchons à coup sûr à la disposition la plus intime de Jésus, et il est sans doute plus important et plus salutaire à l'obéissance parfaite de ne pas vouloir connaître à l'avance l'avenir, pour l'accueillir de la main de Dieu avec une parfaite fraîcheur quand il arrive. On peut donc dire avec justesse que Jésus, pour mieux obéir, a laissé derrière lui (12) auprès du Père nombre de choses qu'il *pouvait* connaître jusqu'à ce qu'elles parviennent à maturité et s'imposent d'elles-mêmes. Cela ne veut cependant pas dire non plus que Jésus, dans la première période de son action, n'a rien su de l'« heure », mais seulement qu'il ne voulait pas l'anticiper. De toute évidence, on trouve en Jésus la même conscience au début et à la fin, et le même courage avec lequel il élève des prétentions qui lui font risquer sa vie. Le Sermon sur la Montagne en *Matthieu* et le discours synagogaal en *Luc* sont dès le début si provocants que *Marc* (3,6) aura raison de placer au début la décision des autorités de tuer Jésus.

S'il en est ainsi, il devient tout à fait ridicule de supposer que Jésus se soit tout d'abord conduit rien qu'en homme et que, seulement à la fin de sa vie, l'idée lui soit venue (à tort ou à raison) qu'il était l'Envoyé, le Fils de Dieu, sur un mode totalement différent des autres hommes. Rien dans les évangiles ne laisse supposer un tel saut dans sa conscience, qui n'aurait fait que dévoiler en lui un malade mental gravement atteint.

Si Jésus n'avait pas connu déjà étant enfant sa véritable identité, « *alors, dès les premières impressions conscientes, une conscience du moi purement humaine aurait commencé à se développer chez lui, dans laquelle il se serait considéré automatiquement comme chacun de nous, comme un homme à l'existence " autonome ". Une telle expérience purement humaine l'aurait donc induit en erreur et aurait contredit son unité avec le Père. Mais du moment même où, dans sa vie spirituelle, il aurait pris conscience de sa personne divine, il y aurait eu non seulement une élévation dans son niveau de conscience, mais aussi une rupture de celle-ci* » (13). Inutile de parler plus longtemps de ce genre d'hypothèse.

Mais en conclusion, il faut encore se demander ce qu'il y avait selon toute vraisemblance dans la conscience du Jésus de la terre. Peut-être pouvons-nous l'exprimer dans cette unique formule (14) : Jésus se savait identique à la mission qui menait à bien le décret de salut de Dieu-

(12) Karl Rahner nous incite à nous demander si, dans certains cas, une certaine sorte d'ignorance ne peut pas être plus parfaite que le savoir » (« Exegese und Dogmatik u. dans le recueil du même titre édité par H. Vorgrimmler. Grünewald, Mayence, 1962, 40).

(13) R. Haubst. « Über das Seelenleben des Kindes Jesus ». dans *Geist und Leben* 33 (1960), 411.

(14) Ce que j'indique rapidement ici trouve un développement plus précis dans le troisième volume de ma *Theodramatik* (à Die Personen in Christus u). Johannesverlag, Einsiedeln. 1978.

Trinité : enlever le péché du monde (*Jean* 1, 29) et réconcilier le monde avec Dieu. Nul homme ne s'identifie ainsi à une mission surnaturelle, qui toujours reste partielle et ne lui est révélée qu'au cours de son existence naturelle. Mais identifier son moi humain (avec toutes ses facultés humaines) à une mission divine au plein sens du terme, ce serait renverser la formule christologique de saint Thomas d'après laquelle la mission du Fils (*missio*) ne fait que prolonger jusque dans le monde le fait qu'il sort éternellement (*processio*) d'auprès du Père. Les « formules d'envoi en mission » sans cesse répétées dans les évangiles — dans les synoptiques déjà, et pas seulement chez Jean — le montrent bien : ce sont elles qui nous fournissent la meilleure approche du mystère de la conscience de Jésus.

Pour mieux comprendre le fonctionnement de cette conscience, on ne peut se passer d'évoquer la place de l'Esprit Saint dans la vie de Jésus. C'est lui qui met activement en œuvre l'Incarnation (*Luc* 1,35) — le Fils se laisse incarner par lui — ; c'est lui qui le « pousse » (*Marc* 1, 12) ; c'est en lui qu'il accomplit les miracles du Père (*Matthieu* 12, 28) ; de lui couleront, le moment venu, les fleuves de l'Esprit (*Jean* 7, 38s) ; il demeure ardent, même lorsque la chair est faible (*Matthieu* 26, 4) ; c'est cet Esprit que, sur la Croix, Jésus rend au Père et qu'à Pâques il insuffle à son Eglise. L'Esprit est *en* Jésus ; mais, dans la mesure où il annonce la volonté du Père et où il est la règle à laquelle il obéit, il est *au-dessus* de lui. Au sein de la Trinité, l'Esprit, vu sous l'aspect de l'économie du salut où tout dépend de l'obéissance du Fils, est aussi ce qui unit le Père et le Fils, la médiation vivante dans l'éternel maintenant de la mission que donne le Père au Fils. Mais l'Esprit est si vivant et varié qu'il peut faire apparaître cette mission de diverses manières ; elle se révèle tellement transparente au Père que le Fils « voit » en elle le Père qui l'envoie ; mais elle apparaît aussi, lorsque la Passion l'impose, si dure que le Visage paternel disparaît derrière la nécessité impérieuse (le *dei* grec, « il faut », de l'histoire du salut). Le rapport sans médiation du Père et du Fils prend l'aspect d'une absence qui peut être une forme tout aussi intense de communication que la présence. Il serait donc faux de se représenter la relation de Jésus à son Père dans l'Esprit comme quelque chose d'uniforme (par exemple une *visio beatifica* continue dans ce qu'on appelle les « puissances supérieures de l'âme »). Cependant, la conscience qu'il a non seulement d'avoir une mission venant de Dieu, mais de l'être, est chez lui sans faille.

LES expériences d'abandon de la Passion viennent de ce que Jésus, dans ce que les Pères appelèrent *admirabile commercium* (Proclus de Constantinople dit : *e l'effroyable échange* ^b), doit faire l'expérience du péché du monde et en porter les souffrances jusqu'au bout. Cet aspect n'est pas essentiel à notre sujet, mais le touche d'assez près. Lorsque Paul déclare que Jésus s'est fait « péché » et « malédiction »,

cela correspond au cri d'abandon sur la Croix et à la prière instante au Mont des Oliviers de Jésus écrasé par une charge qui dépasse infiniment ses forces. Aucun système d'explication — ni le « mérite », ni la « réparation », ni le « sacrifice », ni le « rachat » — ne suffit à épuiser le mystère de cet « échange » dont l'Eucharistie est l'autre face et le complément (18). Il s'agit encore bien moins d'atténuer le mystère en expliquant que Jésus a voulu manifester par sa Croix uniquement sa « solidarité » avec ceux qui souffrent, principalement avec ceux qui sont pourchassés injustement. Il est certain que la solidarité est un aspect du mystère de la Croix, mais quand ce mot est le dernier et seul recours, le croyant ne peut avoir que de la méfiance (16).

Terminons en disant que, dans la conscience que Jésus a de sa mission, il y a plus que la conscience d'avoir conservé une certaine mission divine ; il y a le fait que, dans son moi le plus profond, Jésus est identique à cette mission. Nous avons là l'origine du vrai concept de « personne » qui, dans la christologie, a par-dessus tout un sens théologique, et n'est pas un concept quelconque à la portée de tous. Parce que Jésus est identique à sa mission et qu'en elle se trouve sa filiation divine, il est la personne originelle et fondamentale. Et chaque être humain doué d'esprit ne participe de la personne qu'en tant qu'il lui est donné, par la grâce du Christ, d'avoir part à un aspect et à un fragment de sa mission de salut universel. C'est dans la grâce que toute mission existe, et celle-ci, comme la grâce, est distribuée par la Tête élevée du Corps — l'Eglise — à tous les membres que nous sommes (17).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Yves et Marie-Noëlle de Torcy)

(15) Thomas d'Aquin l'a vu très clairement (*Somme Théologique*. III. q. 48).

(16) Nous pouvons suivre J. Moingt assez loin dans ses développements. même là où il parle de ce que savait Jésus sur le sens de sa Passion ((La Révélation du salut dans la mort du Christ », dans *op.cit.* supra note 8. 117-165. ici p. 155). Mais la conclusion qu'il en tire ne peut satisfaire : « Grâce à sa solidarité avec nous. nous devenons tous solidaires de sa foi. Ce qui était auparavant impossible à nos propres forces devient possible grâce à la foi du Christ. par la grâce de sa foi L'aspect qui est ici indubitablement absent est le fait que le Christ porte nos péchés à notre place. même si l'on n'associe pas à ce fait une théorie de la colère de Dieu ou du châtement », que subirait le Fils.

(17) L'Eglise ne se limite pas nécessairement ici à son organisation visible.

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre de la commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages... Parmi ses dernières oeuvres traduites en français : *Catholique*, cola Communio », Fayard, Paris, 1976 ; *Le complexe anti-romain (Essai sur les structures ecclésiales)*, Apostolat des Éditions (Paris) et Éditions Paulines (Québec), 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Éditions, Paris, 1976.

Leo SCHEFFCZYK

Chalcédoine aujourd'hui : une libération

Le concile de Chalcédoine et la formule par laquelle il confesse en le Christ une personne et deux natures, est actuellement critiqué : il aurait hellénisé la foi et heurterait l'homme moderne. Mais ni l'hellénisme ni l'homme moderne n'existent. Ils ne sont que prétexte à une régression dogmatique, sans avenir. Il ne faut pas se libérer de Chalcédoine : c'est Chalcédoine qui nous libère.

La continuité de la foi de l'Eglise

Le concile de Chalcédoine (451), quatrième concile œcuménique, est au nombre des appuis qui forment « la structure fixe dans la croissance de la chrétienté » (1). Encore à l'occasion de son quinzième centenaire, en 1951, on a pu voir clairement qu'il soutenait et portait l'Eglise des temps modernes comme un pilier (2). Aujourd'hui, au contraire, on peut se demander si ce pilier ne commence pas à se briser ou à s'émietter. La réponse qui paraît s'imposer à beaucoup, c'est-à-dire un simple *oui*, pourrait cependant être tenue pour trop rapide et irréfléchie. Il faut remarquer, par exemple, que le deuxième concile du Vatican s'appuie, à un endroit décisif, sur les premiers conciles chrétiens (3) (qui doivent être vus comme formant une unité). La foi des anciens conciles christologiques apparaît nettement, même là où leurs noms ne sont pas cités. Ainsi, les déclarations de Vatican II sur le Christ, « *le Verbe fait chair* » (4), « *Fils de Dieu et Fils de l'homme* » (5), « *véritable médiateur entre Dieu et les hommes* » (6), témoignent de l'esprit du concile de Chalcédoine,

(1) *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* (publié par A. Grillmeier et H. Bacht), 3 vol., Würzburg, 1951/1954, I, V.

(2) Un document justificatif à cet égard est l'encyclique de Pie XII, *Sempiternus rex*, du 8 septembre 1951.

(3) *Unitatis redintegratio*, 13.

(5) *Lumen gentium*, 5.

(4) *Dei Verbum*, 4.

(6) *Ad gentes*, 3.

qui aujourd'hui encore (comment pourrait-il en être autrement !) ne cesse d'animer la vie de foi. Comment pourrait-on aussi oublier que, par exemple, au cours de la messe de l'épiphanie du Seigneur, on célèbre le mystère du « *Fils unique* » qui « *égal à toi (le Père) dans la gloire éternelle s'est montré visiblement, vraiment revêtu de notre chair mortelle* » : ou bien qu'il est dit pour la fête de l'ascension du Christ : « *Nous célébrons... le jour où notre Seigneur Jésus-Christ, ton Fils unique, a élevé à ta droite notre fragile nature unie en lui à sa divinité* » : ou encore que, dans la préface de la messe de l'Annonciation, on célèbre la merveille qui consiste en ce que « *par l'opération du Saint-Esprit, la Vierge a conçu ton Verbe éternel et le Verbe est devenu homme dans son sein pour habiter parmi nous, hommes* ». L'Eglise et ceux qui la croient n'ont pas oublié la vérité proclamée par le concile de Chalcédoine, qui d'ailleurs, d'après la pensée des Pères du Concile comme de l'histoire ultérieure de l'Eglise, ne faisait que résumer la Sainte Écriture et la concentrer sur un point déterminé comme dans un miroir ardent (7). Ils respirent dans cette vérité et ils ne peuvent pas se représenter comment on pourrait respirer en dehors de cette atmosphère remplie par le mystère du « vrai Dieu et vrai homme dans la personne du Fils ».

Mais l'Eglise vit sur des plans et à des niveaux très différents, qui ne s'assemblent pas toujours en une unité idéale. Quand on passe du plan de la foi à celui de la théologie, la science de la foi, l'image change aussi. Mais il n'est pas vrai qu'elle changerait aussitôt à son désavantage ou se déformerait. Au contraire : il y a un domaine théologique dans lequel cette image a pu, tout récemment, être mise en plus vive lumière, éclairée dans ses profondeurs et plus mûrement comprise. C'est le domaine de la recherche historique sur le concile de Chalcédoine.

La réflexion des historiens sur Chalcédoine

Déjà dans l'œuvre pleine de mérite qui a été publiée pour la première fois lors de la célébration du quinzième centenaire du Concile, l'attention était attirée certes, avec l'exactitude de l'historiographie critique, sur les conditionnements temporels et politiques, sur les ambiguïtés du jeu humain des forces autour de ce Concile, de même que sur le tragique des divisions apparues ensuite. Mais on reconnaissait aussi l'exceptionnelle importance du Concile : « *Fidélité à la tradition apostolique, modération dans ses formulations, clarté sans équivoque de sa définition : voilà ce qui fait de Chalcédoine l'école classique de l'esprit chrétien* » (8).

(7) Sur la relation entre la Sainte Écriture et les déclarations du Concile, l'exégète R. Schnackenburg constate : « Ainsi pourrait se dessiner un chemin indiqué par Dieu, qui ne mène pas directement, mais au cours d'un développement théologique, d'une élucidation et d'une défense légitimes, à la confession de Chalcédoine » (*Das Konzil von Chalkedon*, III, 687).

(8) Ibid., I, p. VII.

Par la suite, la reconnaissance de l'œuvre permanente du Concile n'a pas diminué ; elle a plutôt augmenté. Ce qui est remarquable dans cette approbation du Concile, c'est avant tout qu'elle rassemble des chrétiens non-catholiques. Ainsi l'historien luthérien des dogmes, B. Lohse, met-il en lumière la tâche difficile des Pères de Chalcédoine, qui consistait à trouver une solution moyenne entre les extrêmes d'une divinisation de l'homme Jésus (monophysites) et de la division de l'unité en deux sujets ou personnes ; il déclare ensuite au sujet de la solution : « *Il n'est pas... très facile de dire si le concile de Chalcédoine est plus proche de la christologie antiochienne (qui penchait vers la séparation) ou de la christologie alexandrine (qui faisait prévaloir l'unité). Des deux christologies, il a repris l'élément décisif, et pourtant il a soigneusement évité les vues unilatérales des deux conceptions* » (9). Eu égard à la « *multitude des questions qui étaient débattues, le concile de Chalcédoine a donc pris une décision très réfléchie* ».

Un autre historien luthérien des dogmes reconnaît la valeur de la formule de foi centrale elle-même et souligne : « *La décision prise reconnaissait aussi bien l'unité que les différences dans le Christ et ratifiait ainsi expressément la tradition théologique ecclésiale au sein de laquelle, depuis Paul, Jean et Ignace d'Antioche, on avait enseigné la doctrine d'une manière unanime* » (10).

Ainsi, dans la déclaration du Concile, on reconnaît aussi bien la permanence que le progrès, la continuité que la discontinuité, ces deux aspects sans lesquels aucune œuvre spirituelle ne peut être réalisée, mais aussi sans lesquels la vie de l'esprit (de même que la vie de la foi) ne s'épanouit jamais. On voit aussi que le mérite principal du Concile est de s'être sagement limité au point central et à « l'unique nécessaire » dans la discussion. Là où ce point central était atteint, les imprécisions et les confusions qui surgissent inévitablement « sur les bords » — pour s'exprimer en images — pouvaient être acceptées. C'est ce que l'on admet d'autant plus facilement que le Concile ne pouvait pas entretenir l'intention (ce qui n'est jamais le but d'une décision doctrinale de l'Eglise) de fixer absolument en concepts et en mots, pour la pensée humaine, le mystère de la personne de Jésus-Christ, qui est l'un des plus profonds mystères de la foi. Il reconnaissait ce qui est finalement indicible dans l'unité divino-humaine du Christ. Mais il assumait aussi l'obligation de parler, sachant bien que la foi ne peut pas simplement se taire devant un tel mystère, parce que, dans ce cas, l'incroyance et l'hétérodoxie règneraient. C'est pourquoi, en termes relativement simples, il attirait l'attention sur le centre de la foi salutaire enracinée dans la personne du Christ, et proclamait que le Christ est un, mais à la fois Dieu et homme.

(9) B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart, 1963, 98.

(10) A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Gutersloh, 1965, 93.

Concepts et contexte

Sans doute, le Concile a exprimé ce contenu central en faisant appel aussi à certains concepts présents dans le monde intellectuel d'alors. Ainsi a-t-il parlé plus précisément de deux natures dans le Christ et de l'unique Personne (divine) : **« Nous enseignons tous unanimement à confesser un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, parfait en sa divinité, parfait en son humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père par sa divinité, consubstantiel à nous par son humanité, " en tout semblable à nous, sauf le péché " (Hébreux 4, 15). Engendré du Père avant les siècles, selon la divinité, mais né en ces derniers jours pour nous et pour notre salut, de Marie, la Vierge, Mère de Dieu, selon l'humanité ; un seul et même Christ Seigneur, Fils unique, que nous devons reconnaître en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. La différence des natures n'est nullement supprimée par leur union, mais plutôt les propriétés de chacune sont sauvegardées et réunies en une seule personne et une seule hypostase » (11).**

Dans cette déclaration, dont un historien luthérien célèbre même le « langage magistral » (12), on ne peut méconnaître l'emploi de certains concepts philosophiques. Et c'est ici que naît maintenant une violente critique émanant de « l'opinion publique » dans l'Eglise. Elle est présentée pour ainsi dire en trois directions et sur trois lignes. **1)** L'une mène à l'affirmation que, à cet endroit, la philosophie grecque (ce qu'on appelle l'hellénisme) aurait aliéné l'énoncé chrétien de la foi, et que Chalcédoine serait à juger comme la victoire de l'hellénisme étranger sur la parole révélée que l'Eglise doit garder. **2)** Une autre critique (apparemment moins sévère et plus indulgente, mais non moins à considérer dans ses conséquences) voudrait prouver que le Concile, étant donné l'étroitesse et la fixité de son horizon spirituel, ne pouvait absolument pas employer d'autres expressions, donc parlait à partir d'un contexte intellectuel qui lui était imposé (et qui doit aujourd'hui, naturellement, être rejeté). **3)** Finalement, une dernière objection tend à déclarer que, dans cette manière philosophique de penser qui ne concentre son attention que sur l'essence de Jésus-Christ, aucun intérêt religieux pour le salut ne parvient à s'exprimer, mais que seule y apparaît la joie que donnait aux Grecs la spéculation philosophique.

Or justement en ce qui concerne ces objections, la recherche sur l'histoire des dogmes, qui n'abandonne pas son orientation ecclésiale (d'ailleurs, sans une telle orientation, on ne peut en théologie trouver aucune vérité), a mené à de profondes découvertes qui ramènent cette critique à la mesure nécessaire, voire la rendent sans objet. On ne peut naturellement mettre en doute que les concepts de « nature » et de « personne » ne sont pas et ne pouvaient pas être tirés de la Sainte Écriture (parce que

la discussion concernait certaines déclarations de l'Écriture). Mais ils ne pouvaient pas non plus être empruntés à une certaine orientation philosophique, que l'on pourrait appeler *hellénistique*. Pour cela, l'éventail des philosophies se trouvant alors en circulation était bien trop large et divers. Ainsi, « nature » dans le sens de Chalcédoine signifiait principalement la réalité de l'être de Dieu et de l'être de l'homme, mais « personne » signifiait l'unique sujet ou *l'Un*, dans lequel les deux réalités se trouvaient réunies sans séparation et sans confusion.

De même qu'on ne peut donc pas parler ici, au sujet des concepts particuliers, d'une reprise formelle de la philosophie grecque (les « Grecs » n'avaient aucune représentation vivante de la « personne ») (13), on ne peut absolument pas faire de la vérité comme telle le produit de la pensée hellénistique. L'hellénisme connaissait en effet des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, qui devaient pour ainsi dire instaurer la relation entre le Dieu lointain, inaccessible, et le monde humain, bas et matériel. Mais il ne pouvait pas admettre la représentation d'après laquelle Dieu en tant que personne se serait lié à un être humain en une parfaite unité. Combien la vérité chrétienne de l'incarnation de Dieu était peu « grecque », c'est ce que montre la réaction de vrais philosophes grecs à la doctrine chrétienne en formation. Le grec Celse (à la fin du deuxième siècle) déclarait que la foi en un abaissement du Fils de Dieu dans l'humanité était « *ignominieuse* », et le néoplatonicien Porphyre (mort en 305), qui niait déjà toutes les vérités spécifiquement chrétiennes (telles que la naissance virginale et la résurrection), sans connaître l'image moderne du monde (!), reprochait justement aux chrétiens, à propos de leur conception de l'incarnation, de détruire par là la vision grecque de la manifestation toujours nouvelle du « *Logos* divin » dans l'humanité. Avec raison. A. Grillmeier a donc déclaré : « *Plus le christianisme énonçait nettement sa foi en la divinité du Christ, et plus il devenait difficile de gagner par là les Grecs ; plus il confessait clairement l'incarnation de ce Fils de Dieu, et plus il paraissait se comporter follement aux yeux des philosophes* » (14). C'est pourquoi il peut aussi, très légitimement, dire que le concile de Nicée, sur lequel a bâti Chalcédoine, a provoqué au fond une véritable libération du christianisme à l'égard des influences hellénistiques et a produit une « *dés-hellénisation* » (15).

Pour annoncer le salut

Par là, l'effort de la pensée historique moderne a déjà infirmé la deuxième objection, d'après laquelle les Pères de Chalcédoine n'auraient absolument pas pu employer un autre langage que le langage, philosophique-

(13) A. Adam, *op. cit.*, t. I, 236.

(14) « Jesus von Nazareth — im Schatten des Gottessohnes ? dans : *Diskussion liber H. Küngs « Christsein »*. Mayence, 1976, 70.

(15) *Ibid.*, 81.

(11) Cf. G. Dumeige, *La foi catholique*, Paris, 1961, 197.

(12) B. Lohse, *op. cit.*, 99.

La théologie se détourne de Chalcédoine

ment marqué, de « nature » et de « personne ». Ici aussi, la recherche sérieuse a démontré que les Pères du Concile auraient fort bien pu employer d'autres mots et d'autres formulations pour le Christ, par exemple les concepts de « vicaire », de « mandataire », de « représentant » du Père, qui auraient tous mis plus en relief la fonction et l'activité du Christ que son être et son essence intime. Mais, par de tels concepts flottants, justement, ils n'auraient pas fait progresser l'éclaircissement de la question posée, celle de l'originalité unique du Christ ; ils auraient au contraire favorisé la conception mythique de demi-dieux et de héros qui pouvaient aussi remplir de telles fonctions. C'est pourquoi ils choisirent à dessein des expressions plus précises et moins équivoques, qui atteignaient mieux le mystère de Jésus-Christ, sans pouvoir l'épuiser.

Finalement, au sujet de l'intérêt qu'on prétend prédominant pour la spéculation sur le mystère, les résultats de la recherche théologique et de la science historique parlent un autre langage. Déjà, dans la célèbre lettre dogmatique du pape Léon 1er, qui a déterminé dans une large mesure la décision du Concile, s'exprimait la profonde intention de définir le mystère de la personne de Jésus-Christ, de manière à préserver la foi en la vraie et réelle rédemption. Dans la foi, on était convaincu que le Christ ne pouvait montrer le Père aux hommes, les conduire à lui et leur apporter la rédemption que s'il était, en tant que vrai homme, en même temps Fils de Dieu et consubstantiel au Père. Les Pères de l'Eglise devinaient que toute négation de l'unité de Jésus avec le Fils de Dieu (et de celui-ci avec le Père) ne pouvait mener qu'à une forme déguisée de l'auto-rédemption, telle qu'on l'avait constamment devant les yeux dans les cultes grecs à mystères. C'est pourquoi la formule du Concile, qui visait la personne de Jésus, avait elle-même une intention sotériologique, et elle était destinée à la prédication de la vraie foi en la rédemption. C'est ce que montre aussi cette parole caractéristique d'un évêque de cette époque, d'après lequel la formule du Concile est à comprendre « à la manière des pêcheurs » (*piscatorie*), et non « à la manière d'Aristote » (*aristotelice*), c'est-à-dire qu'elle est à comprendre comme une parole vivifiante sur le salut venant du Christ (16).

Cette orientation de Chalcédoine et de la christologie des Pères vers le mystère de la rédemption, un spécialiste de l'histoire de la théologie l'a, dans l'étude sans doute la plus récente, résumée ainsi : « *Leur théologie (des Pères) n'était au fond rien d'autre qu'une sotériologie : sur le salut de Dieu dans le Christ Jésus* » (17).

(16) A. Grillmeier, « *Piscatorie — Aristotelice* (Zur Bedeutung der " Formel " in den seit Chalkedon getrennten Kirchen) » dans *Mit ihm und in ihm (Christologische Forschungen und Perspektiven)*. Fribourg, 1975, 285.

(17) B. Studer - Br. Dalev. *Sotériologie in „Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte, I11/2 a)*, Fribourg, 1978. 224.

Si on se représente le résultat clair de l'histoire des dogmes sur le Concile de Chalcédoine, on ne pourra que s'étonner en voyant que, dans la théologie elle-même (dans la doctrine systématique de la foi), le mouvement va presque en sens opposé. Avant d'examiner les raisons de ce phénomène, on devrait se familiariser avec le fait que ce mouvement de rejet n'est pas d'aujourd'hui, mais a commencé déjà longtemps avant l'avènement de la « modernité » (si bien que l'argument courant d'après lequel « l'homme moderne » ne pourrait plus croire cela, tombe d'emblée ; « l'homme » comme tel n'a, même autrefois, pas pu sans exception croire cela).

Une certaine prise de distance à l'égard de la parole et de l'esprit de Chalcédoine commence déjà au temps de la Réforme, où Melancton (mort en 1560) prononça la phrase célèbre : « *Connaître le Christ, c'est connaître ses bienfaits* ». D'après cela, l'intérêt du chrétien ne devrait pas se porter sur la question théorique de l'être de l'Homme-Dieu, mais sur la question pratique de son action « pour nous », à laquelle devrait répondre, de notre côté, une attitude correspondante de don ; car la connaissance de son essence n'équivaldrait nullement par elle-même à l'expérience de sa force rédemptrice. Assurément, par cette séparation de la personne « en soi » et de son action « pour nous », un premier pas était déjà accompli vers cette « *théologie de la fonction* », qui ne tient plus pour acceptable et significatif que ce qui aide l'homme et devient pour lui immédiatement une expérience humaine. À la fin provisoire de ce mouvement dans le domaine évangélique se trouve le rejet direct par R. Bultmann de la question de la divinité du Christ, présenté sous la forme suivante : « *M'aide-t-il (le Christ) parce qu'il est le Fils de Dieu, ou est-il le Fils de Dieu parce qu'il m'aide ?* » (18). Il n'hésitait pas à n'admettre que la seconde hypothèse et à en conclure : le concile de Chalcédoine a introduit « *une expression pour nous impensable* ». « *La formule " Christ est Dieu " est fautive en tout sens où Dieu est compris comme une réalité objective, que celle-ci soit interprétée d'une façon arienne ou nicéenne, orthodoxe ou libérale* ». C'est pourquoi il proposait d'éviter de telles formules et de se contenter de l'assertion que Jésus acquiert pour nous dans la parole de la prédication une importance décisive.

À l'arrière-plan de ce refus décidé du Concile se trouvaient toute une série de motifs, par exemple l'idée d'un monde fermé, qui ne permet pas une « irruption » de Dieu dans le monde par l'incarnation, et aussi la conviction que les Anciens pensaient d'une manière mythique, incompatible avec la manière dont l'homme moderne comprend son autonomie. Mais surtout, on se prévalait du caractère scientifique de la méthode (historico-critique) qui, effectivement, dans son réseau ne laisse rien passer de « surnaturel ».

(18) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1952, 252.

La théologie catholique elle-même ne put pas se fermer aux effets de ces idées, si bien qu'on en arriva ici encore à la formation d'un large front du refus à l'égard du Concile, même si ce refus revenait souvent à dire que le Concile devait seulement être réinterprété, ou traduit en langage moderne. (Mais alors, ce n'est presque jamais qu'on effectue la contre-épreuve et qu'on demande si la « traduction » rend fidèlement l'original).

Avec un mépris souverain des résultats de la recherche historique, le philosophe et théologien canadien L. Dewart décrète que Chalcédoine aurait aliéné d'une manière grecque l'image du Christ et « *qu'aucun chrétien croyant ne peut plus croire, avec la participation de sa raison et de son jugement, que dans l'unique hypostase Jésus, deux natures réelles forment une unité* » (19). Il oppose au Concile la conception suivante : « *Si Jésus n'était qu'une personne divine, il ne serait pas un vrai homme* » (p. 149). Sur la base de la formule de Chalcédoine, « *nous sommes en fait tentés d'admettre que Jésus a, pendant toute sa vie, joué un rôle illusoire* » (p. 150). Le christianisme moderne qui naît du refus du Concile est alors logiquement caractérisé par une perte de la foi en la rédemption. La rédemption et le salut ne viennent que « *de l'exercice de notre existence libre, créatrice, en présence de Dieu* » (20). C'est là un exemple éloquent de ce que devient le christianisme quand on abandonne la doctrine de Chalcédoine.

Evacuation de la divinité

C'est avec une rigueur philosophique apparemment plus grande que P. Schoonenberg se met à l'œuvre dans sa réinterprétation, quand il cherche, par la critique du concept de personne, à « *corriger le modèle christologique traditionnel* » (21). (Mais Chalcédoine n'a pas voulu installer un simple « *modèle* », comme des théologiens peuvent en construire et de nouveau le reprendre). La « *correction* » est assurément si incisive que le caractère de personne est refusé à la divinité du Rédempteur et que la personnalité n'est reconnue qu'à son humanité. De cette manière, on parvient à une *K inversion formelle du modèle chalcédonien* (p. 92 ; trad. fr. 64), et le résultat final est que, dans la personne humaine de Jésus habite une sorte de divinité impersonnelle. Cela ressemble au rapport entre l'homme et la grâce qui remplit celui qui est revêtu de grâce (sauf que cette grâce elle-même doit finalement, en chaque homme, être comprise comme la présence personnelle de Dieu). Ce qui est aussi caractéristique à cet égard, c'est l'aveu que « *l'on peut certes appeler*

(19) L. Dewart, *Die Zukunft des Glaubens*, Einsiedeln, 1968, 148 (tr. fr., Paris, Aubier).

(20) L. Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens II*, Zurich, 1971, 247. D'une manière étonnante — ou significative —, dans cette « *synthèse systématique* », la personne du Christ ne joue plus aucun rôle.

(21) P. Schoonenberg, *Il est le Dieu des hommes*, traduit du néerlandais par M. Claes, Paris, 1973, 34.

divine » (p. 93 ; trad. fr. 65) la façon dont Jésus est fils, qui ne peut naturellement convenir qu'à une personne (c'est-à-dire ici à l'homme Jésus). On peut donc la « *dénommer* » encore ainsi, mais elle *n'est* plus cela. A la fin, Schoonenberg dit encore plus clairement que, dans le Christ, il ne s'agit que d'une présence plus haute de Dieu dans une personne humaine. Ce que Chalcédoine voulait dire contre les nestoriens (qui étaient aussi convaincus que Dieu habite *en* Jésus), à savoir : que, *en tant qu'homme, Jésus est Dieu*, Schoonenberg le nie énergiquement. Le mystère du Christ est ici réduit à l'idée naturelle de « *l'homme eschatologique* » suprêmement achevé, fréquente dans l'histoire des religions.

Au fond, les conséquences d'une méconnaissance du point central de la foi au Christ de Chalcédoine ne peuvent que toujours rester les mêmes : elles mènent nécessairement à l'évacuation de la divinité du Christ. C'est pourquoi ce ne sont réellement plus que des variations et des combinaisons verbales du même faux point de départ, quand E. Schillebeeckx étudie la figure de Jésus selon « *les exigences de la rationalité critique* » (18) et la range dans la catégorie du « *prophète eschatologique* ». Le dogme de Chalcédoine doit accepter à cet égard de se voir qualifié de « *subtilité hautement philosophique des esprits grecs* » (p. 500), la christologie est stigmatisée comme « *idéologie* » (p. 596), et l'image de l'Homme-Dieu est placée comme une « *icône divine* » dans la sphère de l'inaccessible ; par là, l'Eglise voulait, prétend-on, paralyser la force sociologico-critique de « *cet homme historiquement gênant* ». Cette image du Christ proviendrait d'un temps où « *fourmillaient les êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme* » (p. 483). Le caractère propre de cette « *démonstration* » est attesté par la phrase qui doit décider le problème pour notre temps : « *Aucun fantôme ou dieu déguisé ne circule plus dans notre histoire humaine* » (p. 28). La foi de l'Eglise est ici réduite à la foi en « *l'apparition de cet homme Jésus très concret* », « *l'archétype de toute humanité* » (p. 532). À quoi il faudrait tout simplement répliquer que le chrétien ne peut et ne doit pas croire à un homme, même s'il était le premier de tous les hommes.

Le fait de se détourner du mystère christologique de Chalcédoine mène dans tous les cas cités avec une certaine nécessité à une conception « *ébionite* », telle que la soutenait, immédiatement dans le temps post-biblique, un groupe judéo-chrétien. Ce groupe ne pouvait supporter la nouveauté de la révélation du Christ et voulait forcer le Christ à entrer dans le cadre ancien de la conception juive des prophètes. C'est sur cette position que retombe aussi H. Küng. Reprochant à Chalcédoine de « *n'avoir pas à terme résolu le problème du Christ* » (23), (reproche qui cache une exigence irréalisable, parce que l'Eglise ne pourra jamais

(22) E. Schillebeeckx, *Jesus (Die Geschichte von einem Lebenden)*, Fribourg, 1975, 26.

(23) H. Küng, *Christsein*, Munich, 1974, 123 ; traduction française : *Être chrétien*, traduit par Henri Rochais et André Metzger, Paris, 1978, 141.

« résoudre » un mystère), Küng présente une explication qui accorde à Jésus les titres de « *messenger personnel, mandataire, familier, ami de Dieu* » (p. 307 ; trad. fr. 451), dont on peut pourtant apercevoir qu'ils conviennent à d'innombrables esprits religieux dans l'histoire des religions. Corrélativement, la supériorité relative de Jésus n'est aussi trouvée que dans le fait qu'il « *n'était pas homme seulement, mais l'homme véritable* » (p. 440 ; trad. fr. 523). Là-dedans, se trouve le schème courant dans l'histoire des religions, « *d'un Dieu et de son envoyé* » (p. 105 ; trad. fr. 119), qui vaut exactement de la même façon pour les juifs et les musulmans. Il est presque évident que cette esquisse ne comprend Jésus que dans le sens d'un homme accepté par Dieu d'une manière spéciale et à qui Dieu a confié une tâche universelle. Mais cette tâche peut être échangée avec une autre et pourrait aussi être confiée à tout autre homme. La justification présentée par Küng n'est pas convaincante, quand, à la place de la vérité de l'éternelle existence du Fils auprès du Père (pré-existence), il introduit l'idée que Jésus était élu par le Père depuis l'éternité. Cela aussi s'applique finalement à tout homme.

Dans un travail plus récent, l'auteur en reste à cette position, même s'il l'enveloppe d'une nuée de formules orthodoxes, mais auxquelles manque le noyau dur qui les condense toutes, à savoir l'identité de l'homme Jésus avec la seconde personne divine. C'est pourquoi il cite le concile de Nicée, mais seulement par ce fragment de phrase : « *Je crois en Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu* » (24). Il manque l'addition décisive : « *engendré du Père avant tous les siècles, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non créé, consubstantiel au Père* ». Après comme avant, Jésus est considéré (dans une tournure significative) comme « **un** fils de Dieu » (non comme le Fils de Dieu), qui n'a été établi dans cet état que par la croix (p. 752s.). A quoi il faut répliquer que ce n'est pas la croix qui a fait de Jésus un fils de Dieu ; mais c'est le Fils consubstantiel au Père, qui, en tant qu'homme, a subi la mort de la croix et qui a fait de celle-ci un événement de salut. Avant et après Jésus aussi, des esprits remplis de Dieu sont allés à la mort pour leur cause. De cette manière, par conséquent, la démonstration de l'unicité de Jésus ne réussit pas. On ne reconnaît pas ici un mystère du Christ. On ne présente pas non plus une christologie. Ce qu'on propage, c'est un jésuanisme libéral. Il est significatif que Küng ne dit nulle part qu'on peut adorer ce Jésus. Le Crucifié « *n'appelle pas à une adoration sans lendemain, ni, à plus forte raison, à l'union mystique* » (p. 755).

L'accent se trouve uniquement sur cet homme avec une mission universelle et sur l'idée de la marche à sa suite, mais celle-ci seulement avec mesure et à distance (« *en correspondance, en corrélation* » : p. 755).

(24) H. Küng, *Existiert Gott ?* Munich, 1978, 752.

Difficultés de langage ou perte du sens

Comme point de départ de ce jésuanisme moderne, qui n'accepte encore le dogme de Chalcédoine (comme les modernistes) tout au plus que comme un « point de référence », à partir duquel on s'élance vers de nouvelles « hauteurs », on allègue sans cesse que l'on ne comprend pas le langage et la formule du Concile. Également la proposition, faite par les historiens du dogme, de ne pas réduire la formule aux seuls concepts de « nature » et de « personne », mais de la recevoir avec tout son contexte (pour la mieux comprendre ainsi) rencontre peu de bienveillance. Manifestement, il s'agit ici finalement aussi peu de difficultés de langage que pour la théologie de la « mort de Dieu », déjà passée de mode, et dont les représentants prétendaient ne plus du tout comprendre le mot « Dieu », alors qu'ils savaient pourtant ce que signifie la formule « *Dieu est mort* » (dans laquelle le mot « Dieu » doit tout de même être compris). Cela montre avec quelle facilité on peut exagérer les « difficultés de langage ». D'ailleurs, il n'est demandé à aucun chrétien de célébrer et d'adorer le Christ sous la formule d'un concile. Mais, pour pouvoir l'adorer tout simplement, le chrétien doit se tenir sur le chemin du Concile et y poursuivre sa marche.

Pour la théologie, cette poursuite de la marche signifie qu'elle doit, bien entendu, s'efforcer de découvrir des concepts, des termes et des images adaptés, sans attendre de trouver pour le mystère un concept pleinement pertinent. S'il était jamais trouvé, le mystère serait détruit.

C'est pourquoi on doit apprécier le travail des théologiens qui s'efforcent de trouver un langage conceptuel. Mais il y a lieu de faire la remarque singulière que ces présentations modernes du mystère sont loin d'être facilement accessibles, même à l'homme moderne auquel on s'adresse. Ou bien est-il réellement facile de comprendre la phrase suivante : « *Dans cette réalité humaine de Jésus sont simplement, absolument et irrévocablement présents l'absolue volonté divine de salut, l'événement absolu de la communication que Dieu nous fait de soi-même, le message qui nous est adressé, en même temps que son acception opérée par Dieu même, une réalité de Dieu même, sans confusion mais aussi sans séparation et partant irrévocable* » (25) ? Cette phrase, composée en langage moderne, doit elle-même être *expliquée* et transposée en langage plus simple. Ainsi, par exemple, même la récente analyse du langage, qui s'occupe de la signification des mots et de leur composition en phrases, recourt au langage familier quand elle veut rendre compréhensible les assertions faites à un autre « niveau linguistique ». Cependant il ne s'agit plus ici de l'expression linguistique comme telle, mais de son sens (26).

(25) K. Rahner, « La christologie à l'intérieur d'une vision évolutive du monde », dans *Science, évolution et pensée chrétienne*, traduit par Henri Rochais, Paris, 1967, 157.

(26) Les efforts positifs de la théologie actuelle ne peuvent pas être étudiés ici. Ce qui suit ne constitue qu'une certaine mise en valeur de leur intention essentielle.

Mais ce sens qui, d'après le dogme de l'Eglise (cf. DS 3620), doit rester le même en toute situation historique et en toute forme verbale, doit être découvert à partir de l'ensemble des mystères de foi comme à partir du rapport à la fin dernière de l'homme (DS 3016). Ce rapport doit aussi être mis en lumière dans le mystère du Christ de Chalcédoine. On doit seulement ajouter la condition générale que le « sens » n'est pas un « objet », tel qu'il peut être trouvé dans la nature et pour ainsi dire dans la rue. Il doit plutôt être cherché dans un élan de l'esprit et finalement être saisi par une décision de la volonté.

Une fois cette condition reconnue, on pourra percevoir le sens du dogme de Chalcédoine, d'abord en direction du souci de son salut qui touche l'homme au plus profond. On peut en effet apercevoir que la rédemption n'aurait pu se réaliser si Jésus n'avait pas été vrai Dieu et vrai homme en un seul sujet ; même si Jésus avait été l'homme le plus haut placé, le plus proche de Dieu, le plus favorisé de Dieu, nous n'aurions de nouveau devant nous dans le christianisme que l'autorédemption de l'homme, connue par l'histoire des religions. C'est pourquoi le « *vrai Dieu* » (*vere Deus*) et le « *vrai homme* » (*vere homo*) du concile de Chalcédoine doivent rester unis dans un seul sujet (dans le Fils du Père). Ici apparaît aussi le rattachement du mystère du Christ au mystère de la Trinité, sans lequel la vérité de l'Homme-Dieu ne pourrait être maintenue.

Chalcédoine, remède à une nouvelle mythologisation

Mais l'objection la plus décisive est toujours que, avec la déclaration de Chalcédoine, la vérité de l'humanité de Jésus ne serait pas garantie. Pourtant, du point de vue de l'ensemble des rapports significatifs, c'est le contraire qui se laisse apercevoir ; car, puisque l'homme (aussi et justement en ce qui constitue sa personne) est un être relatif à Dieu, une relation à Dieu élevée jusqu'à l'unité avec une Personne divine ne peut pas diminuer et, encore moins, dissoudre l'être de l'homme ; elle ne peut que le grandir et l'élever dans son domaine créé. Mais cela n'arrive pas avec l'aide de grands mots au superlatif (comme chez les négateurs de la divinité du Christ, qui, lorsqu'ils tentent de décrire l'humanité du Christ, ne font que se griser de paroles), cela arrive par la force du *Logos* divin qui assume en soi l'humain.

C'est de cette assumption par le *Logos* que la vie humaine et la passion du Christ reçoivent aussi pour la première fois leur profondeur véritable et mystérieuse. On dit souvent aujourd'hui avec une logique apparemment irrésistible : seul un homme pur, simple, pourrait s'abaisser, devenir pauvre, souffrir, échouer et subir une mort amère, et c'est en quoi on place ensuite le caractère exemplaire du Christ pour nous. Mais qu'arrive-t-il véritablement de spécial, quand un simple homme s'humilie ou devient pauvre ? L'humiliation d'une créature ou l'appauvrissement plus grand d'un mendiant (car c'est là aussi ce qu'est et reste le plus grand

des hommes) est-il réellement un événement unique, incomparable ? C'est un destin humain comme tout autre !

C'est seulement après avoir admis que ce destin a été assumé par la personne du Fils de Dieu, et que c'était *Lui* qui s'humiliait, que l'on a saisi l'unicité et le mystère de l'homme Jésus. Aujourd'hui, même des esprits philosophiques qui pensent logiquement parviennent à la découverte que l'élévation du simple homme Jésus au sommet de l'humain n'est pas très utile et n'apporte pas grand-chose. D. Sölle a montré cela clairement d'une manière frappante, à propos du rôle de révolutionnaire social qu'on attribue aujourd'hui à Jésus. Celui-ci, a-t-elle expliqué, ne peut aucunement assumer ce rôle pour l'homme actuel, parce qu'il ne pouvait absolument pas jadis connaître les conditions structurelles des bouleversements actuels (27). C'est ce qu'on pourrait démontrer, d'une manière décisive, pour de nombreuses capacités attribuées aujourd'hui à l'homme Jésus en tant que simple homme. Il ne peut, en tant que tel, aucunement porter tout ce qu'on lui attribue en fait de qualités.

Si on les lui attribue malgré tout (sans accepter le mystère de sa divinité), il se produit autre chose, que l'on ne voudrait pas tenir pour possible aujourd'hui et qui pourtant arrive : cet homme est élevé au rang de demi-dieu, stylisé en héros, et à la fin il se transforme en un nouveau mythe. C'est ce que D. Sölle voit se dégager des courants contemporains, quand elle déclare : « *Nous nous sommes habitués à penser Prométhée comme un contraire du Christ* ». Aujourd'hui, il est surprenant de constater « *combien les deux sont proches l'un de l'autre, et quelles ressemblances structurelles... peuvent être découvertes entre eux* » (28).

Seul le dogme de Chalcédoine protège l'humanité du Christ d'une nouvelle mythologisation. Mais il garantit aussi que nous, en tant qu'hommes, nous ne restons pas, à l'égard de Dieu, dans une relation extérieure. et que, grâce à cet homme (Jésus), nous pouvons obtenir la vraie unité avec Dieu. Cela ne mène sans doute pas à une déification, mais à la « participation à la nature divine » attestée par la Bible (2 Pierre 1. 4).

Leo SCHEFFCZYK

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(27) D. Sölle, *Politische Theologie*, Stuttgart, 1977, 82.

(28) D. Sölle, *Auftand und Auferstehung : Christentum und Sozialismus*, Stuttgart, 1974, 52.

Leo Scheffczyk, né en 1920 en Silésie. Depuis 1957, professeur de théologie systématique à l'Université de Munich. Depuis 1964, a publié onze livres et édité deux recueils d'articles sur tous les domaines de la dogmatique. En français : *Création et providence* (coll. Histoire des Dogmes), Paris, Cerf, 1970.

Xavier TILLIETTE

Le Christ des philosophes

et le problème de la christologie philosophique

Le Christ que confesse l'Eglise n'est pas un concept philosophique. Il intervient pourtant dans l'histoire de la philosophie, qui cherche souvent à faire une christologie philosophique. Reste à penser la destination christologique de toute philosophie.

SI fort, si brillant est resté dans nos mémoires l'impact de la distinction pascalienne entre le Dieu des philosophes et le Dieu d'Israël qu'une expression telle que « le Christ des philosophes » suscite immédiatement la méfiance. Le Christ des philosophes ne saurait être Jésus-Christ, le Christ vivant et vrai. Le préjugé est ancré, tenace, que la philosophie a partie liée avec le rationalisme et que celui-ci, comme le prétendait jadis Jacobi, nourrit le ver d'un athéisme secret. Nous en fîmes l'expérience, à certains égards décourageante, au cours des débats du Colloque de Gallarate 1975, précisément sur ce thème. Là où le rationalisme a passé, donc, la foi ne repousse plus. Si les philosophes ont parlé du Christ, le Christ des philosophes est un simulacre, un fantôme, une idole. Ou il n'est qu'un homme, saint et vénérable, certes, un héros moral, un fondateur de religion, mais rien qu'un homme. Ou bien il est, rattachée à cet homme singulier, Jésus de Nazareth, la représentation d'un idéal, voire, dans le cas le plus sublime, de la compatibilité et union intime de Dieu et de l'homme. Mais que Dieu ait pris une nature humaine, et pas seulement la forme de l'humanité en général, qu'Il ait eu cette existence historique datée, contingente, voilà qui excède, semble-t-il, toute philosophie, et ce que la philosophie doit taire ou récuser afin de rester fidèle à soi-même. C'est la réaction du païen. Il n'est pas seul à camper sur son refus : la déraison du païen est le scandale du juif. A la question pressante : ce Christ hébreu, est-il venu ? la synagogue répond par un non. Or le philosophe du préjugé est un païen qui ne veut pas être évangélisé et un juif qui ne peut pas être converti.

Le grief, brandi tour à tour par des théologiens et des penseurs religieux, paraît d'autant plus justifié que des philosophes, se voulant purs philosophes, surtout à notre époque ont thématiqué l'incompatibilité de la philosophie et de la foi révélée, en particulier au point névralgique de l'Incarnation et de la christologie. C'est Jaspers qui énonce l'adage sans ambiguïté : nul homme n'est Dieu ; rayant par là d'un trait toute possibilité de christologie. Le portrait que, dans les *Grands Philosophes*, il trace de Jésus, rangé parmi les hommes déterminants (1) (Jeanne Hersch traduit « qui ont donné la mesure de l'humain », n'est assurément pas dénué de respect, mais il étonne par sa banalité, son conformisme. L'effort, en soi louable, pour ressaisir l'existant Jésus à travers les traditions et les objections superposées peut être regardé comme complètement manqué. Le style amorphe ajoute à l'impression de malaise que répandent ces pages sans vigueur et sans souffle.

Empressons-nous de dire qu'ici ce n'est pas seulement le libre-penseur qui est défaillant, c'est aussi le penseur, le philosophe. Car l'héritier de la « glorieuse phalange » des grands philosophes n'a pas perçu, semble-t-il, à quel point, jusqu'à une date très récente, le mystère du Christ a hanté les générations philosophiques. Cela va de soi pour l'ère inoubliable de la philosophie chrétienne, qui fut essentiellement *philosophia Christi*. Mais même la fracture des disciplines qu'observe l'âge moderne ne conduit point à une désaffection du Christ. Il est souvent le non-dit des systèmes et leur chiffre latent, de sorte que ces philosophies ne sont qu'à moitié intelligibles sans la référence au Christ, citons la philosophie de Malebranche (en dépit de ce qu'avance M. Gueroult), celle de Fichte (où Jésus est un garant insigne de la *Doctrine de la Science*), celle de Hegel (où la figure du Christ est archétype et clef de voûte). Le phénomène étrange n'est pas de cette présence cachée ou manifeste, il est bien plutôt dans l'aveuglement des critiques et historiographes qui, à de rares exceptions près, n'ont pas remarqué l'ampleur de la trace (2). Il y a là une occultation qui tient à de multiples causes, et dont la philosophie n'est pas responsable. Or la séduction du Christ demeure vive même là où le christianisme est définitivement altéré, par exemple chez Heine : « C'est le Dieu que j'aime le plus — non pas parce qu'il est un Dieu si légitime, dont le père déjà était Dieu et de temps immémorial dominait l'univers ; mais parce que, quoique dauphin naturel du ciel, cependant démocrate de mentalité, il n'aime pas le faste du cérémonial de cour, parce qu'il n'est pas le Dieu d'une aristocratie de scribes tondus et de lansquenets galonnés, et parce qu'il est un modeste Dieu du peuple, un Dieu-citoyen, un bon dieu citoyen. Vraiment, quand même le Christ

(1) Plon, Paris, 1963 (sous la direction de Jeanne Hersch), p. 164-192.

(2) Nous avons essayé de combler cette lacune dans un cours de l'Institut Catholique (1974-1976) dont notre article s'inspire et qu'il suppose quelquefois (trois fascicules, de Spinoza à G. Marcel ; on peut se les procurer aux Cours Polycopiés de l'Institut Catholique, 21, rue d'Assas, 75006 Paris).

ne serait pas Dieu, je l'élirais pour tel, et bien plus volontiers qu'à un Dieu absolu imposé je lui obéirais, à lui, au Dieu électif, au Dieu de mon choix » (3).

Jusqu'à Nietzsche qui, à côté des blasphèmes de *L'Antéchrist*, s'attendrit dans *Zarathoustra* sur l'Hébreu mort trop tôt (4).

Le Christ et le philosophe

L'affinité du Christ et du philosophe a survécu au déclin de la *philosophia Christi* et même à la dérive de la mort de Dieu. Un philosophe aussi peu suspect de complaisance que Jaspers n'hésite pas (certes sans s'y rallier pour sa part), à substituer au dilemme : Dieu ou le néant, la formule : le Christ ou le néant (5). Contre le nihilisme, la philosophie serait avec le Christ, du côté du Christ. Une phrase énigmatique et dense de Wiebke Schrader, que nous comprenons peut-être dans un sens différent du sien, énonce de toute manière une relation singulière : « *Le Dieu des philosophes est, en tant que Christ des théologiens, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob* » (6). Voilà qui suggère au moins, par la christologie, une transition de la philosophie à la Révélation, c'est-à-dire une relevance philosophique de la christologie. Mais on a pu inverser la proposition et inférer ainsi des prolégomènes christologiques de la philosophie. De toute façon le Christ, tel qu'il apparaît dans ce portique de la christologie qu'est le Prologue johannique, est le pivot de la métaphysique future. Même Jaspers reconnaît la profonde teneur philosophique de la christologie puisque, dans sa métaphysique des chiffres, il fait de l'Incarnation le symbole de la relation existence-Transcendance, et que la Croix traduit le chiffre suprême de l'échec. Mais dans leur contexte ces aperçus sont insuffisants et à peine élaborés. Le Christ lui-même est maintenu dans une sorte d'exil qui ne correspond nullement à sa situation philosophique.

Bien sûr, pour prolonger, voire éterniser cet exil, les philosophes timorés se rencontrent apparemment, comme nous l'avons indiqué en passant, avec les écrivains religieux, les hommes de foi, qui ont anathématisé l'orgueil de la raison s'appropriant et ravalant ce qui dépasse la raison. Récemment un grand quotidien du soir se faisait l'écho d'une polémique courtoise entre un philosophe pur et un fidéiste ardent, et les deux tombaient d'accord pour isoler parfaitement l'interrogation — ou la certi-

tude — philosophique et l'intelligence de la foi (7). Nous avons ainsi la miniature d'un débat pluriséculaire. Elle répond à une conviction qui a cours aujourd'hui, mais qui à la longue éprouvera l'infirmité des dualismes béants. Ce serait gênant d'avoir contre soi Pascal et Kierkegaard, s'ils étaient vraiment hostiles au rayonnement philosophique de la christologie. Mais Kierkegaard échafaude toute une paradoxologie à partir des catégories de l'existence du Christ, et Pascal formule la sentence majeure de toute christologie qui voudra éventuellement se présenter comme philosophie : « *Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses* » (8).

En effet, par cette sentence inspirée, que Blondel reprend (9), Pascal ne fait pas autre chose qu'affirmer l'identité du Verbe et du Verbe fait chair, et donc renvoyer l'écho du majestueux Prologue johannique — avec l'hymne des *Philippiens* le lieu par excellence de la christologie philosophique. Celle-ci est précisément à la suture de la métaphysique et de la Révélation ; et ce n'est pas seulement pour le théologien, c'est aussi pour le philosophe, au moins à titre de questions, que valent les solennels énoncés : *In ipso omnia constant*, et *Instaurare omnia in Christo*. S'il y a une structure christologique de la totalité, alors il doit y avoir une portée philosophique de la christologie.

Le Christ, philosophe suprême

De là découle en premier lieu, plus ou moins consciente, plus ou moins diffuse, l'affinité ci-dessus évoquée de Jésus et du philosophe. La *philosophia Christi* a aussi cette signification de la subjectivité du Christ. Le Christ est le type ou l'image sur quoi le philosophe se règle et se guide dans son oeuvre de recherche et de pensée, et il est d'une certaine manière un philosophe, le *philosophe suprême*. On sait que Spinoza lui a décerné ce titre de philosophe suprême, philosophe par excellence (10) ; et nous avons essayé naguère, après bien d'autres, de déterminer le sens exact d'une expression si remarquable (11). Le Christ de Spinoza est

(7) *Le Monde*, 11 novembre 1978, p. 2 (H. Birault, « La foi et la pensée : l'inévitable partage » ; M. Clavel. « Merci ! »).

(8) Ed. Brunschvicg, pensée 556.

(9) Sous la variante : « C'est lui qui est la mesure de toutes choses » (*L'Action*, 1893, 1950, p. 461).

(10) Notes de Leibniz d'une conversation avec Tschirnhaus. Voir Eduard Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, rééd. G. Olms, Hildesheim, 1966, p. 103 ; G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris, 1912, p. 73, 289.

(11) Dans une conférence de l'Institut Catholique de Paris (19 janvier 1977), reprise dans le *Gregorianum* 1977, 58/2, « Spinoza devant le Christ », p. 221-237. Voir aussi U. Cappelli, « Cristo secondo Spinoza », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 1938, XXX, p. 540-545 ; Letterio Mauro, « Cristo nel pensiero di Spinoza », *Verifiche*, VI, n° 4, décembre 1977, p. 789-809 ; Jean Lacroix, « Le Christ selon Spinoza », *Les Quatre Fleuves*, 4, 1975, p. 77-

(fin de la note page suivante)

(3) *La Ville de Lucques*, chap. 7.

(4) Ainsi *parlait Zarathoustra*, « De la libre mort » (Ire partie).

(5) *Rechenschaft und Aushlick* (Bilan et Perspective), 1951, p. 288.

(6) « Über Teilhard de Chardin und die Metaphysik », dans *Schelling-Studien* (Festgabe für Manfred Schröter), édité par A.M. Koktanek, Oldenbourg, Munich, 1965, p. 145.

philosophe et plus que philosophe, comme le Christ de Bergson est le Surmystique (12). Car non seulement il atteint en plénitude la connaissance du troisième genre, *l'amor intellectualis Dei*, mais il détient la connaissance claire du salut des incroyants qui échappe au philosophe spinoziste, il est initié à ce mystère divin de condescendance, il est *comprehensor* : il participe au maximum, *omnium maxime*, à la Sagesse éternelle qui est. le Fils de toute éternité. Ce n'est pas assez pour lui attribuer le théologoumène du Dieu fait homme, et Spinoza rejette avec dédain les énoncés dogmatiques des Eglises. Mais il nous a semblé que l'on pouvait voir dans le Christ plus qu'un corollaire et une confirmation de *l'Éthique* : un véritable paradigme, une référence interne orientant et dépassant l'expérience du philosophe (13).

Cette instance du Christ philosophe, *index sui* que l'énoncé systématique développe, n'est nullement isolée. Elle va jusqu'à une identification ou du moins une conformité furtive. Mais c'est surtout la doctrine qui rapproche le Christ de la philosophie ; et le professeur de Sorbonne que met en scène l'abbé Bautain dans une fiction posthume (14) est beaucoup trop craintif et timoré. Si le philosophe selon Spinoza est possédé par *t l'Esprit du Christ*, l'auteur de la *Doctrine de la Science* ne fait que raisonner et formaliser l'intuition fondamentale de Jésus de Nazareth, la connaturalité avec Dieu, en laquelle s'épuise l'essence de la philosophie définitive. Le philosophe — Fichte — ne dit pas autre chose que ce qu'a énoncé Jésus, l'« initiation à la vie bienheureuse », spécialement à travers les sublimes versets de l'évangile johannique. Il le formule autrement, parce qu'il bénéficie d'une élaboration conceptuelle antérieure dont était dépourvu le Rabbi galiléen ; mais le contenu est en substance le même (15). S'il est vrai qu'en un sens, aujourd'hui, le *Wissenschaftslehrer* peut bel et bien se passer du christianisme historique et des superfétations dogmatiques, il reste vrai que Jésus .seul, sans secours d'aucune sorte, a découvert la vérité ontologique absolue, et que l'invention de la *Doctrine de la Science* a passé historiquement par le christianisme et probablement n'aurait pas pu éclore sans lui et en dehors de lui. Même une sorte d'analogie marque ces deux événements décisifs, l'annonce de la *suggeneia* et la proclamation de la *Doctrine de la Science*. Jésus a tâtonné, a stagné dans l'obscurité, avant que n'éclate dans sa conscience, pour l'occuper tout entière, l'intuition intellectuelle de son être et de sa

.fin de la note 111

80 ; Henry Duméry ; « Les deux saluts », *Esprit*. 39, janvier 1971, p. 129-144 (cf. p. 142-143) ; Cornelio Fabro, « La dissolution de l'Homme-Dieu dans le rationalisme spinozien », *La Table Ronde*, novembre 1968, p. 46-57. _

(12) Cf. Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles*, A. Fayard. Paris, 1961.

(13) Art. cit., p. 234-236.

(14) Louis Bautain, *Les choses de l'autre monde* (Journal d'un philosophe), Hachette. Paris, 1868 (s Jésus est-il un philosophe ? ». p. 88-92).

(15) *Initiation n la vie bienheureuse*, 6e leçon. éd. F. Medicus, t.V, p. 202 ; éd. J.H. Fichte. t. V. p. 490).

mission (16). Le Moi de Jésus est ainsi *en acte*, comme aucun autre Moi sans doute. Fichte s'est volontairement privé des supports dogmatiques qui lui eussent permis, à partir de là, d'étayer la divinité (unique) de Jésus ; certaines assertions tendent à montrer qu'il ne retient que le génie religieux, le héros moral incomparable. Mais un Schleiermacher, refusant les définitions christologiques, n'est pas en tellement meilleure posture.

Fichte, en mettant l'accent sur le Moi et la conscience du Christ pris dans la subjectivité même, signale une tâche à poursuivre et qui, en fait, est restée longtemps en déshérence chez les théologiens. De quelle nature était la connaissance, humaine ou surhumaine, du Christ ? Il est curieux de constater que le jeune Hegel, dans la *Vie de Jésus*, attribuée au Christ, à plusieurs reprises, une intuition intellectuelle, par exemple à l'instant du Baptême, extase mystique qui est comme un substitut ou un équivalent provisoire de la vision béatifique. Quelque chose de cette connaissance singulière, éminente, traîne dans les nombreuses *Wes de Jésus*, traditionnelles ou libérales, que déverse le XIXe siècle. Elle n'a pas l'extraordinaire prégnance de la définition de Spinoza, *K voix de Dieu*, « bouche de Dieu » (17).

Nous renonçons à faire défiler le cortège des Christs à l'image et à la ressemblance des penseurs, depuis le virtuose mélancolique de Schleiermacher jusqu'au « rebelle par amour » d'Ernst Bloch. S'il y a une psychologie du Christ, l'explication psychologique exclusive de prémisses dogmatiques est une impasse, il faut un « transcendantal » pour aborder le Christ vécu, le vécu du Christ, le *Christus-Erlebnis*. Il reste que la « conscience du Christ » soulève un « problème formidable » comme le dit Blondel qui s'y est lui-même attaqué. Mais elle présuppose que l'on tienne compte, fût-ce en philosophe, de l'être et des états du Christ.

L'idea Christi

La subjectivité de Jésus, fascinante, analogique, ne joue qu'un rôle d'aimant, de reflet insistant ; elle est une effigie latente dans la réflexion du philosophe, d'un Spinoza, d'un Fichte, du jeune Hegel. Comme telle, elle n'entre pas dans le système de pensée, de même que le philosophe, d'ailleurs, est celui qui se retire de l'édifice. Mais le Christ peut être aussi *objet* de philosophie, contenu et déterminable philosophique — et cela seul est en mesure de justifier une christologie philosophique. Ce passage à l'objectivité, avec toutes ses implications christologiques qui ne sont pas forcément thématiques, est en même temps la charnière du e *Jésus de l'Histoire* et du « Christ de la Foi », outre qu'il établit une ligne de démarcation entre les philosophies de tendance critique et de prétention

(16) *Staatslehre* de 1813, éd. F. Medicus, t. VI, p. 578, 598 (éd. J.H. Fichte, IV, p. 540, 568).

(17) *Traité théologico-politique*, dans Spinoza, *OEuvres Complètes*, Pléiade, p. 681, 730.

spéculative. Ajoutons qu'il s'agit d'une frontière mouvante et souvent mal balisée. Schelling, dans les *Leçons sur la méthode des Etudes universitaires*, qu'il n'a jamais reniées, exprime de façon presque naïve l'écrasante supériorité, à ses yeux, de la spéculation, lorsqu'il oppose la personne empirique « parfaitement compréhensible », et donc inintéressante, et la « personne symbolique » (18), c'est-à-dire le Principe élevé au-dessus des temps et de l'histoire. Bien sûr, le Christ historique n'est pas disjoint de l'objet symbolique, mais c'est par le biais d'une interrogation flottante : qui a mieux que lui, écrit-il, manifesté l'infini ? En réalité la personne empirique se tient sous la régie du principe et de l'idée, l'Incarnation a lieu « de toute éternité », l'idée du christianisme, plus vieille que le monde, absorbe le christianisme positif, le Christ de l'histoire et de la foi est subsumé par le Christ en idée.

L'Idea Christi est le nerf de la christologie philosophique, en l'occurrence aussi bien de celle, embryonnaire, du jeune Schelling que de celle, déployée, de sa maturité. Mais elle est comprise diversement. Ainsi le Schelling de 1803 l'associe au « moi absolu, forme de toutes les formes » : Fils Eternel qui est « le fini lui-même », c'est-à-dire le Monde, la Nature, et qui, dans la phase de sa manifestation, « apparaît comme un Dieu souffrant et soumis aux instruments du temps » (19). Un quart de siècle plus tard, il rejette l'identification implicite du Christ et du Fini : le Christ est le principe ou la puissance salvifique qui traverse obscurément, sous différentes figures, l'aventure mythologique du paganisme, jusqu'à ce qu'il se greffe en quelque sorte comme individu humain — c'est son exanation — sur le peuple juif et que, mourant sur la Croix, il entraîne dans sa mort la chute des idoles païennes (20). L'amphibologie régnait sur la première conception, où le schématisme christologique, quelque frappant qu'il soit, est assujéti à la construction théorique : le Christ est le Fini infini, l'Homme, la Nature, au mieux le sommet et la plaque tournante de l'Odyssée de l'esprit, la transition de l'ancien au nouveau monde. Ce n'est pas tellement différent du Fils comme Entendement de Spinoza, encore moins du célèbre « Vendredi-Saint spéculatif » de Hegel — à la même époque — supplantant « l'autre qui fut historique » (21). Mais l'équivoque n'est pas tout à fait éliminée de la philosophie dite positive, puisque la *Lumière des Gentils* est aussi un élément du monde païen et qu'elle a une préexistence mythique, évidemment close avec l'Incarnation. C'est dire que *L'Idea Christi* est inévitablement contaminée par les représentations et par les systèmes. Elle est l'homme nouménal, l'idée d'un homme parfaitement agréable à Dieu, l'idéal personifié du bon principe, pour Kant (22) ; pour Fichte, bien qu'il insiste

(18) *Schellings Werke*, éd. Schriiter, t. III, p. 318-319 (voir 296-297). « De l'étude de la théologie (L'Incarnation éternelle) », *ibid.*, p. 314 (voir 292, Construction historique du christianisme »).

(19) *Ibid.*, p. 148 (*Bruno*), 316 (*Etudes universitaires*).

(20) *Philosophie spéciale de la Révélation*, t. VI, p. 590 (XIV, 198).

(21) A la fin de *Foi et Savoir*, 1802 (« La Passion absolue ou le Vendredi-Saint spéculatif »).

(22) *La Religion dans les limites de la simple raison*. 1793.

davantage sur la personne de Jésus, l'Idée — implantée à la conscience de Jésus — est le Fils Monogène, instrument direct de Dieu et « effet spirituel » (23) : idée nécessaire, d'une nécessité historique. Ces conceptions de *L'Idea* décalquent les formules électives de la Révélation. Dans sa teneur originaire l'idée du Christ signifie le Dieu-Homme ou l'Homme-Dieu, l'Eternel dans le temps — idée que Kierkegaard dramatise en paradoxe absolu.

Mais l'idée peut devenir l'alibi philosophique par excellence, comme on le constate chez Jaspers : il stipule, ni mieux ni plus mal que Feuerbach, la contradiction de l'absurdité de la représentation, pour convertir aussitôt l'idée en symbole et la récupérer au titre de chiffre anthropologique éminent, du lien indéfectible de l'existence et de la Transcendance. C'est là du moins un indice de la capacité de l'Idée à entrer dans une construction pourtant allergique, et donc de son universalité.

Les christologies des philosophes

Il n'y a pas d'autres accès du Christ à la philosophie et à ses systèmes que *L'Idea Christi* ; et c'est pourquoi le Prologue de saint Jean a connu une telle faveur auprès des philosophes. Elle détermine une destination christologique de la philosophie, qui du reste n'implique nullement, ou pas nécessairement, une apologétique discrète. Mais la christologie philosophique qui en résulte présente une diversité de physionomies selon que l'Idée s'est aménagé une place, qui peut être plus ou moins voyante, ou qu'elle occupe le centre et diffuse, éventuellement de façon voilée, dans toutes les directions. La distinction n'est pas toujours facile à maintenir. On peut hésiter pour Malebranche, tant son Christ semble ployé au joug du système et assujéti à son économie, qui est justement l'extrême parcimonie d'interventions, conforme à la simplicité divine. Cependant sa philosophie est si manifestement chrétienne de part en part que ses singularités proviendraient plutôt d'une christologie déficiente, ou si l'on préfère très kénotique, que d'une systématisation tyrannique. On peut hésiter aussi pour Fichte : dans la mesure où Jésus a devancé l'intuition de la *Doctrine de la Science*, il est un précurseur, mais assumé par la philosophie et justifié par elle ; dans la mesure où il est le clivage nécessaire du monde historique, il se subordonne la philosophie, tout au moins historiquement, et la *Doctrine de la Science* peut être vue comme l'explicitation de la libre intuition du Christ. En revanche l'insertion du Christ dans la philosophie de Leibniz s'effectue en douceur, la Révélation est en quelque sorte moulée sur le système, il subsisterait sans le *semel* du Médiateur. Kant non plus n'a pas besoin de cette hypothèse. Même là où *L'Idea Christi* fonctionne à la manière d'un transcendantal éthique ou historique, elle n'est pas toujours constitutive.

(23) Ed. Medicus, VI, p. 580 (éd. J.H. Fichte, IV, 543).

Il n'en va pas ainsi de systèmes dans lesquels le Christ n'est pas seulement un motif remarquable, mais pour ainsi dire le schéma directeur. Le modèle insurpassable est la philosophie de Hegel. Depuis l'annonce, dans le glas étouffé du Vendredi-Saint historique, d'un Vendredi-Saint spéculatif, le système hégélien n'a cessé de se déployer en christologie spéculative, centrée sur le mystère manifeste de la Croix. Il se développe comme une vaste « *staurologie* », dont les moments abstraits et les figures concrètes jalonnent la *via Crucis* de l'Esprit ou de l'Idée dans les conditions du fini. Le Christ est également le monogramme latent de la dernière philosophie de Schelling. Il est *l'objet* exclusif de la philosophie spéciale de la Révélation, qui est en fait une christologie originale réinterprétant les dogmes (24). De plus et surtout, il constitue le pivot et le référentiel de tout le progrès théocosmogonique et mythologique, sous la figure métamorphique du second principe, de sorte que toute cette « *philosophie en devenir* », au sens où elle articule les phases d'un devenir, se présente comme une christogonie. Faute de pouvoir en fournir ici la preuve, nous renvoyons aux pages remarquables de Jean-François Marquet dans son ouvrage sur Schelling (25). Remontant le cours du temps, Marquet démontre que le « *centre manifeste* » de la philosophie positive était déjà le « *centre caché* » de la philosophie antérieure (dite de l'Identité). En effet l'Idée, cet infini fini, était, nous l'avons vu, *l'Idea Christi, e le Fils, l'éternel médiateur u ; e le gel d'un drame divin qui ne parvient pas à se déployer effectivement N* (26). Au contraire, dans la dernière philosophie, le Christ est le protagoniste d'une tragédie humanodivine que, Fils de l'Homme et Fils de Dieu, il assume depuis les jeux de la Sagesse jusqu'au plérôme final.

Certes, cette christologie spéculative a des aspects fantastiques. Schelling s'efforce néanmoins de conjurer le péril gnostique qui est la tentation permanente de la spéculation religieuse. Il évite les arcanes où se complaît un Louis-Claude de Saint-Martin assimilant le Christ immolé à un « *électre universel* » (27). On dira la même chose de la seule christologie philosophique du XXe siècle qui puisse rivaliser en taille avec les grands modèles de l'Idéalisme : la vision du monde de Teilhard de Chardin. Elle est massive et fruste, criblée de questions béantes, mais elle reprend avec une force héroïque la prétention inavouée de Schelling et. qui sait ? de Hegel, et elle réalise en grande partie le vœu de *l'instaurare omnia in Christo* philosophique auquel faisait allusion l'infortuné Jules Lequier (28).

(24) *Werke* t. VI, p. 389-726 (XIV, 1-334).

(25) *Liberté et Existence*. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling. Gallimard. Paris, 1973, p. 535-541.

(26) *Ibid.*, p. 237.

(27) *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*, XX.

(28) Annotation au « Canticum de la Conscience », *Recherche d'une première vérité*, Fragments recueillis par Ch. Renouvier, A. Colin, Paris, 1924, p. 414 (éd. I. Grenier, p. 304).

Christologie transcendante

À ce point d'un exposé qui s'achève, nous devons nous demander s'il n'y a qu'un rapport de simple homonymie entre la christologie transcendante des philosophes, telle que nous l'avons exhumée, et la christologie transcendante élaborée par Karl Rahner (29). L'une et l'autre reposent sur *l'Idea Christi*, et c'est une proximité qui ne saurait être sous-estimée. Mais Rahner conçoit la christologie transcendante comme une précompréhension du Christ (génitif objectif et subjectif), aux fins de la christologie théologique. La perspective est très différente, Rahner est soucieux surtout de déterminer *l'Idea*, d'en établir l'analyse, la genèse, constamment sous l'effet rétroactif de l'Idée (ou de la Vérité) révélée. Tandis que les philosophes traitent *l'Idea*, après comme avant l'explicitation, en principe absolu, originaire et donc immuable, ou en paramètre intelligible, qui laisse vacant l'emplacement que la religion remplit — il est alors dévolu à la philosophie de s'incliner ou d'examiner, en tant que philosophie de la religion, les titres de l'Incarnation historique, de l'« *Absolu dans l'histoire* ». Sa tendance est de ne pas se prononcer, ou plutôt de déréaliser les contenus : toute métaphysique est métaphysique du tombeau vide et se repaît d'absence. Rahner est mû par un autre souci, il se situe à l'intérieur de la Révélation. Toutefois son point de départ dans *l'Idea*, qui l'apparente à l'instance philosophique et à Schleiermacher, entrave son effort pour rejoindre la facticité historique, d'autant que l'Idée, étant coextensive à l'humanité et à l'histoire, serait mieux réalisée à la fin des temps (les christologies *philosophiques* sont eschatologiques). Quand on accepte les secours de la philosophie, il est normal qu'on en partage les infirmités.

Panchristisme

L'approche la plus originale de cette entreprise controversée, la christologie philosophique, est assurément due à Maurice Blondel, que nous avons tenu en réserve jusqu'à présent. Elle est même la seule, à notre connaissance, qui indique le versant pour nous le plus important de la christologie philosophique, à savoir la destination *philosophique* de la christologie, contre-épreuve de l'autre aspect, destination *christologique* de la philosophie, qui rentre dans le cadre de l'apologétique classique. Car la puissante synthèse de Teilhard de Chardin n'outrepasse guère l'initiation cosmologique de la christologie. Nous parlons du Blondel de *L'Action* de 1894. Ultérieurement, Blondel a infléchi sa direction dans le sens d'une correspondance, d'une concordance entre les questions et les « *exigences* » de la philosophie, et les données et mystères du christianisme (30).

(29) *Christologie*. Münster, Cours 1970-1971.

Il n'a rien abdiqué de sa philosophie, rien abjuré de son christianisme. Mais une veine profonde de sa pensée a été sinon tarie, du moins ligaturée.

Le « *panchristisme* » ou « *doctrine de l'Emmanuel* » est l'âme de la philosophie blondélienne. Même lorsqu'il a, en esprit de crainte, abandonné le mot, non la chose, il a continué à le considérer comme son bien propre. Or le panchristisme — présence universelle et diverse du Verbe incarné, le Christ tout en tous — implique que la philosophie aussi soit occupée du Christ et par le Christ. Comment s'implique alors dans la philosophie le Lien, le *Vinculum* substantiel, qui joint les extrêmes entre eux, la matière et l'esprit, l'homme et l'homme, l'homme et Dieu, et qui assure la continuité du réel sous le multiple de l'apparence. Né de la réflexion de Leibniz sur l'Eucharistie, repris par Blondel et généralisé à la création entière, le *Vinculum* désigne merveilleusement, par priorité, les natures simples théologiques comme le Verbe fait chair, l'Eucharistie. Et l'entrée si délicate, si feutrée, du Christ à la fin de *l'Action* n'est que l'application de la théorie du *Vinculum*. Il est significatif que le célèbre dernier chapitre s'intitule « *Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être* » (31).

C'est en effet sous l'angle de l'objectivité de la connaissance (et de l'action), autrement dit de l'assise réelle, ontologique, de nos connaissances, que le Christ est introduit quasi incognito dans la suite nécessaire des phénomènes, que scande la démarche de la volonté jusqu'à l'interrogation suprême : qu'est-ce qui *est* ? Or il n'y a pas de consistance de l'ordre créé sans le recours à l'Emmanuel, sans Celui *in quo omnia constant*. L'homme est déjà en quelque manière le *Licteur* universel, mais tout indique que ce roi déchu et misérable, et atlante rompu, n'est pas capable d'assumer vraiment et intégralement le rôle du Médiateur. Il faut un homme qui soit plus que l'homme, un « *Témoin fidèle et véridique* », un auteur du monde qui l'ait vu de nos yeux, respiré avec notre souffle. Blondel écrivait au P. Auguste Valensin : « *Nos connaissances ne sont objectives et l'objectif n'est réel que par l'Emmanuel, et si le Verbe est incarné. Faute d'en arriver là, le problème de l'objectivité me semble radicalement insoluble* » (32).

Christologie philosophique

A partir de là l'immanence du Christ au monde et à la réalité humaine permet de jeter de profonds coups de sonde dans la nature humaine et

(30) M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 volumes, Presses Universitaires de France, Paris, 1944, 1946 ; *Exigences philosophiques du christianisme*, PU F. 1950.

(31) *L'Action*. 1893 (PUF, 1950), p. 424-465 (ajouter l'édition du « *Manuscrit Boutroux* » par H. Bouillard. *Archives de Philosophie*, janvier-mars 1961).

(32) Lettre du 19 décembre 1901 (M. Blondel - A. Valensin. *Correspondance*. 1899-1911 t. I. Aubier. Paris. 1957. p. 43).

l'anthropologie, mais aussi, par une sorte de réversibilité, de scruter avec les moyens sans cesse élargis de l'intelligence philosophique « la longueur et la largeur, la hauteur et la profondeur » de la charité du Christ. C'est même, croyons-nous, une tâche toujours pressante et urgente de la philosophie et qui la consacre comme christologie philosophique. Néanmoins, quoiqu'inaccomplie, elle demeure une virtualité fondamentale de la philosophie. Blondel encore : « *Nous n'avons pas à connaître distinctement le rôle fondamental du Verbe incarné pour qu'il soit néanmoins la lumière qui éclaire nos actes* » (33), et nous ajouterons : nos pensées. Il est le Verbe illuminateur, le soleil des intelligences, qui les fait voir sans être vu, sans qu'il puisse même être regardé.

Xavier TILLIETTE, s j.

(33) Lettre du 2 mars 1902 (à A. Valensin), *ibid.*, p. 54.

Xavier Tilliette, né en 1921. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1938, prêtre en 1951. Docteur en philosophie en 1969, enseigne à l'Institut Catholique de Paris et à la Grégorienne. Principales publications : *Karl Jaspers*, Paris, Aubier, 1960 ; *Schelling, une philosophie en devenir*. Paris, Vrin, 2 vol., 1970 ; *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Seghers, 1970.

A.-M. DUBARLE

L'authenticité du linceul de Turin

On dit parfois : on ne peut pas prouver que le linceul de Turin est authentique, c'est une question de foi. C'est le contraire : la foi ne peut être prouvée par rien. Inutile donc de tricher avec l'histoire, pour laquelle le Saint-Suaire est très probablement authentique.

DES foules sont venues à Turin voir le Linceul qui a été solennellement exposé juste entre l'élection et les funérailles de Jean-Paul 1er (27 août - 8 octobre 1978). Rendant compte du congrès d'étude qui a terminé l'ostension, une journaliste, auteur de chroniques de biologie dans *Le Monde*, Yvonne Rebeyrol, titrait son article : « L'authenticité du Saint-Suaire de Turin n'est ni démontrée ni infirmée » (*Le Monde*, mercredi 10 octobre 1978, p. 13). Après avoir donné un aperçu des examens scientifiques déjà réalisés et d'autres sur le point d'être entrepris, elle concluait au sujet de l'identité du crucifié enveloppé dans le linge : « Cette question n'appartient pas au domaine scientifique : elle relève de la foi, qui échappe à toute mesure ».

Il est vrai qu'aucun document de police ne nous a conservé les empreintes digitales de Jésus et que, par ailleurs, le linceul de Turin montre seulement le dos des mains. En ce sens, on peut dire que l'identité du supplicié n'appartient pas au domaine scientifique, si on restreint l'extension du mot aux sciences physiques, chimiques et biologiques. Mais déjà dans le domaine des sciences humaines, on peut faire des mesures d'ordre statistique. L'histoire est-elle une science ? Inutile d'en discuter ici. Même si elle suppose la confiance dans le témoignage humain, elle n'est pas à ranger dans le domaine de la foi religieuse ou d'une crédulité purement sentimentale.

En ce qui concerne l'Église catholique, on peut être certain d'avance qu'elle ne proposera pas à ses fidèles d'admettre l'authenticité du linceul, pas plus qu'elle ne leur demande d'admettre la localisation exacte de

l'Annonciation, de la Nativité, de la crucifixion ou de la sépulture dans les basiliques de Nazareth, de Bethléem ou de Jérusalem.

Dès le début de ce siècle, l'authenticité du linceul a cessé d'être l'objet d'un pieux attachement à une tradition incontrôlable, pour devenir l'objet d'une conviction raisonnée. Une première étape établit que cette étoffe a contenu un crucifié. Bien des doutes, qui ont été soulevés après la première photographie en 1898, sont maintenant dépassés (1). Rappelons toutefois que dans son premier ouvrage : *Le linceul du Christ, Etude scientifique*, 1902, Paul Vignon établissait méthodiquement que les images observables actuellement sur le linge sont des négatifs, que la photographie prise lors de l'ostension n'était ni truquée, ni mauvaise, qu'il est impossible à un artiste de peindre en négatif et plus encore quand au moyen-âge on ignorait l'existence du négatif photographique, que sur le linceul il n'y a pas eu l'inversion des valeurs lumineuses qui se produit parfois sur des peintures anciennes, que le linceul a gardé l'empreinte d'un cadavre, grâce à des vapeurs organiques agissant plus ou moins fortement en fonction de la distance. Tout ceci est maintenant banal et n'a été que confirmé ou précisé par les recherches récentes, que la presse a fait connaître.

La seconde étape consiste à déterminer, si possible, l'identité individuelle du crucifié, dont le linceul a été conservé. On peut suivre ici les traces d'un incroyant, Yves Delage, membre de l'Institut, dans une communication faite à l'Académie des Sciences le 21 avril 1902, pour présenter d'abord les expériences chimiques faites à propos du linceul de Turin, connu par la photographie, recherches qu'il avait encouragées et patronnées. Comme il le reconnaissait explicitement, il est sorti ensuite des questions dont l'Académie des Sciences faisait son objet propre, pour discuter un problème d'histoire (2). Y. Delage relevait dans le supplice attesté par les empreintes un certain nombre de particularités inusuelles ou même exceptionnelles, correspondant au récit de la passion dans les évangiles. On peut aujourd'hui ne pas répéter textuellement l'exposé d'Y. Delage et donner quelques précisions supplémentaires.

(1) Cet exposé, volontairement bref, n'a pas la prétention d'informer sur les recherches très techniques qui ont été entreprises et qui montrent dans le linceul de Turin une image peut-être unique en son genre et non faite de main d'homme originaire de la patrie et de l'époque du Christ. Les lecteurs désireux d'en savoir plus peuvent recourir à l'ouvrage de Ian Wilson, *The Turin Shroud*, 1978, traduit en français par R. Albeck sous le titre *Le suaire de Turin, linceul du Christ ?* Paris, Albin Michel, 1978. J'ai publié dans la revue *Sindon (Medicine, Storia, Egesi, Artel*, organe du Centro Internazionale di Sindonologia. Turin. n° 25 (avril 1977). p. 17-30. un article « Pourquoi les biblistes négligent-ils le linceul de Turin ? ». J'y ai examiné les objections méthodologiques soulevées par les exégètes et les historiens et montré qu'elles ne sont pas justifiées.

(2) Y. Delage a développé sa pensée sur l'authenticité du linceul de Turin et l'identité du crucifié qu'il a contenu dans une lettre adressée à C. Richet, directeur de la *Revue Scientifique*, et parue dans ce périodique (1902, p. 683-687). Je me réfère à des publications déjà anciennes non par dédain des recherches plus récentes qui ont fourni des précisions et des confirmations importantes, mais pour montrer que très vite après la première photographie de 1898 il y avait en faveur de l'authenticité des arguments solides et indépendants de la foi religieuse.

L'HOMME du linceul porte sur le front et tout le pourtour de la tête des gouttes de sang qui évoquent la couronne d'épines portée par Jésus. La face est tuméfiée et l'arête du nez est brisée (voir *Jean* 18, 22 ; *Matthieu* 26, 67 ; *Marc* 14, 65). Le corps porte les marques d'une flagellation systématique, différente de la fustigation forcément irrégulière infligée au condamné dévêtu pendant le trajet jusqu'au lieu du supplice. Jésus a subi une flagellation qui, dans la pensée de Pilate, devait être un avertissement et être suivie de la libération (*Luc* 23, 16.22) ; après quoi il a repris ses vêtements pour aller jusqu'au Calvaire (*Matthieu* 27, 31 ; *Marc* 15, 20).

L'homme du linceul a les jambes intactes, mais de son côté s'échappe une forte coulée de sang et les lèvres de la blessure ne se sont pas rapprochées, comme elles l'auraient fait sur un vivant. Les soldats n'ont pas rompu les jambes de Jésus déjà mort, mais l'un d'eux a percé son côté d'un coup de lance (*Jean* 19, 33-34). L'ensevelissement a été honorable dans un grand linceul, bien tissé ; mais il a été hâtif, le cadavre n'a été ni lavé, ni rhabillé (cf. *Matthieu* 27, 60 ; *Marc* 15, 46 ; *Luc* 23, 53-54 ; *Jean* 19, 39-42). Le cadavre et le linceul ont été séparés avant la putréfaction, et de manière si habile que les caillots de sang ont gardé toute leur netteté.

Pour Y. Delage, si ce n'était pas le Christ, ce devait être quelque criminel de droit commun, hypothèse inconciliable à ses yeux avec « *l'expression admirable de noblesse* » qui se lisait sur le visage. Toutefois, ce n'est pas la seule alternative possible. Beaucoup de patriotes en révolte ouverte contre le gouvernement romain ont été crucifiés. Mais il faudrait, en ce cas, une haute personnalité morale, dont il ne nous serait resté aucun souvenir écrit. Chez ce résistant, il y aurait eu à la fin une sérénité complète, étrange chez un partisan luttant les armes à la main. Il faudrait supposer encore que des chrétiens, par une chance exceptionnelle, soient entrés en possession de son linceul et l'aient conservé soigneusement ; léguaient à la postérité la croyance erronée qu'il s'agissait du linceul même du Christ.

Si le linceul n'est pas celui de Jésus, il faut admettre une telle accumulation de coïncidences remarquables, recourir à des suppositions si peu probables que la conviction de posséder à Turin le linge qui servit à la sépulture du Christ est la conclusion la plus obvie de l'enquête historique et peut exclure tout doute raisonnable. Grâce à cet objet archéologique, nous avons aujourd'hui sur la passion un témoignage pleinement objectif, susceptible d'être confronté aux textes écrits, d'en recevoir de la lumière et de leur en communiquer, comme c'est généralement le cas dans les découvertes archéologiques.

Ici apparaît un indice d'authenticité d'un genre nouveau. Il ne s'agit plus de correspondance obvie entre l'homme du linceul et les récits évangéliques de la Passion. Mais l'examen des empreintes peut suggérer aux commentateurs ou les aider à accepter des explications qui ne leur seraient pas venues spontanément à l'esprit et qui harmonisent des données

paraissant énigmatiques (3). Le suaire enroulé à part dont parle *Jean* 20, 7, ne serait-il pas un linge de petite dimension, roulé sur lui-même pour former une mentonnière et fermer la bouche du mort ? De la sorte s'expliquent les zones sans empreintes encadrant le visage sur le linceul et lui donnant un aspect si allongé.

AUXILIAIRE de l'histoire et de l'exégèse biblique, le linceul peut encore être un auxiliaire de la foi. Son existence même avec les empreintes non brouillées qu'il porte pose à l'esprit une question analogue à celle que pose aux contemporains le fait du tombeau trouvé vide au lendemain du sabbat. Pour la résurrection, le rôle du linceul s'arrête là. Ce sont les apparitions du Seigneur vivant, la compréhension nouvelle des Écritures, communiquée aux disciples, qui leur permirent de comprendre la disparition du cadavre, constatation déconcertante, ambiguë par elle-même, et d'accueillir la foi en une résurrection, qui était l'intronisation comme Christ et Sauveur et non pas seulement le retour à la vie antérieure.

Pour la Passion, la situation est un peu différente. L'image du linceul n'est, certes, pas indispensable à notre foi chrétienne. D'innombrables croyants ont adhéré au Christ et ont ignoré (quelques-uns même ont récusé) ce portrait que d'autres aujourd'hui estiment authentique.

Pour ces derniers, le Linceul confirme la valeur historique du récit évangélique de la Passion. Il nous apporte un témoignage rigoureusement contemporain du fait et indépendant de toute subjectivité humaine. Mais il ne nous apprend pas directement la signification religieuse de la Passion dans le plan providentiel du salut. Ceci nous est dévoilé seulement par tout le Nouveau Testament et la tradition qui le relaie jusqu'à nous. Et ce n'est plus objet de constatation scientifique ou d'enquête historique ; c'est reçu par la foi.

Toutefois, l'expression du visage se tient comme à mi-distance du procès-verbal objectif d'un supplice et d'une interprétation religieuse. Sur le Linceul nous voyons une face douloureuse, mais majestueuse, sereine, pleine de douceur et de résignation. C'est bien la victime qui s'est offerte, parce qu'elle l'a voulu. Même des historiens, des biblistes se refusant ou hésitant à admettre l'authenticité de ce portrait sont frappés par sa beauté et sa puissance d'évocation. Un biologiste non croyant, Yves Delage, parlait en 1902 de « *l'expression admirable de noblesse* » de cette

(3) J.A.T. Robinson, professeur à l'université de Cambridge. auteur bien connu de l'ouvrage : *Honest to God*, 1962. a publié récemment un article « The holy shroud in Scripture ». *The Tablet*, 26 august 1978, p. 817-820. Il part de cette observation : jamais un faussaire n'aurait imaginé de fabriquer le linceul à partir des récits évangéliques. Cependant, les données fournies par ces deux sortes si différentes de documents ne sont pas finalement inconciliables ; bien plus, le linceul peut aider à coordonner les indications dispersées des évangiles. Je ne prends ici qu'un seul exemple. facile à résumer.

figure. Il y voyait un argument pour l'identification du crucifié avec Jésus.

Bien des croyants ont exprimé les sentiments de ferveur religieuse que leur inspirait cette image de la Sainte-Face. Notre foi chrétienne est autre chose qu'un simple constat de fait. Mais elle s'appuie toujours sur un tel constat, fait directement ou connu par témoignage, pour y découvrir la manifestation d'une volonté divine de salut. Constat et foi s'unissent le plus souvent dans une unité vivante, sans avoir besoin de s'articuler distinctement et méthodiquement. Dès la sortie d'Égypte, « Israël a vu la grande main que Yahweh a déployée contre les Égyptiens... Et il a cru en Yahweh et en Moïse, son serviteur » (*Exode* 14, 31).

Voir et croire, ce sont les deux moments signalés à plusieurs reprises par l'Évangile de Jean : à Cana (2, 11), au sépulcre (20, 8), au cénacle (20, 27 ; cf. 2, 24 ; 4, 53). Sans doute, l'exigence de voir manifeste souvent la faiblesse de la foi ou le refus de croire (*Matthieu* 12, 38 ; *Marc* 15, 32 ; *Jean* 4, 48 ; 6, 30 ; 20, 29). Certains, par contre, croient sans avoir vu eux-mêmes, d'une foi d'autant plus heureuse (*Jean* 20, 29).

Les générations ultérieures doivent croire sans avoir vu. Cela n'empêche pas leur foi d'être ferme. Et, comme le remarquait saint Augustin, elles peuvent voir ce que les premiers témoins devaient croire : la réalisation des promesses, la prédication de la Bonne Nouvelle à toute la terre (*Matthieu* 24,14 ; *Marc* 13, 10). A une époque où la confiance spontanée dans le récit des évangiles est peu à peu grignotée par la critique, la révélation de l'image véritable du Christ crucifié est offerte et peut être répandue par toute la terre grâce à la photographie. L'incroyant jugera qu'il y a là un hasard étonnant. Le croyant verra là un secours providentiel offert à la foi chrétienne.

« O Galates insensés, qui vous a ensorcelés, vous aux yeux de qui Jésus Christ a été dépeint crucifié ? » (*Galates* 3, 1).

« Philippe, qui me voit, voit le Père » (*Jean* 14, 9).

A.-M. DUBARLE, o.p.

*Sur le linceul de Turin : Recension de F.M. Braun, « Le Linceul de Turin et l'Évangile de saint Jean », 1939, dans Revue sc. ph. th. 29 (1940), suppl. bibliog. 3*4*. — « Le Linceul de Turin et les Évangiles », dans Le Monde, 20 juin 1950, p. 7 (à l'occasion d'un congrès d'études tenu à Turin en mai 1950). — « Paul Claudel, chantre de la Sainte-Face », dans Sindon (Turin), n° 17 (avril 1973), p. 7-17. — « Le Linceul de Turin », dans Le Monde de la Bible, n° 2 (janvier 1978), p. 40-41 (numéro entier consacré à la Passion). — L'article indiqué plus haut, note 1.*

A.-M. Dubarle, né en 1910, dominicain, ordonné prêtre en 1934. Professeur d'Écriture Sainte au couvent d'études dominicain du Saulchoir (1938-1968). A publié plusieurs ouvrages ou articles d'exégèse biblique, en particulier : *Les sages d'Israël*, Cerf, Paris, 1946 ; *Le péché originel dans l'Écriture*, Cerf, Paris, 1958 ; *Judith, formes et sens des diverses traditions* (2 vol.), Rome. Institut biblique pontifical, 1966.

Paul POUPARD

De Paul VI à Jean-Paul II

La succession de Paul VI a été vécue par le monde comme un stupéfiant fait-divers, puis comme un fait politique significatif. Reste à l'Eglise à la comprendre comme d'évidentes marques de la Providence, et à y répondre.

EN notre monde sécularisé, le Pape fait recette ! Faut-il s'étonner du paradoxe ou tenter de le comprendre ? Ces mois derniers, divers déplacements en France, à Rome, en Amérique Latine, comme au cœur de l'Europe Centrale, m'ont procuré de nombreux contacts. Inlassablement interviewé à la radio, à la télévision, dans les quotidiens comme dans les périodiques, et en diverses conférences ou tables rondes, à Paris comme en province, il m'a fallu répondre à de nombreuses interrogations sur Rome, le Pape et l'Eglise. Une constante m'est apparue à travers les informations reçues .et les questions posées : partout dans l'univers, sauf dans l'immense Chine et la petite Albanie, et bien au-delà des frontières de l'Eglise catholique et des diverses confessions chrétiennes, le monde s'est intéressé à la mort du Pape et au choix de son successeur. On peut vraiment parler à ce sujet d'une conscience planétaire : un milliard d'hommes n'ont-ils pas participé, grâce au petit écran, à la messe inaugurale du ministère papal de Jean-Paul Ier, place Saint-Pierre, le-dimanche 3 septembre 1978 ? Et ils étaient plus nombreux encore, le 22 octobre, pour Jean-Paul II. Par-delà reines et rois, chefs d'Etat et de gouvernement, ministres envoyés en mission spéciale au Vatican, cardinaux au sortir du Conclave et prélats en délégation, c'est bien l'immense foule bigarrée et anonyme qui s'est retrouvée comme par connivence, solidaire d'un événement spirituel, à l'échelle du monde.

J'y vois pour ma part un signe et un symbole, une attente et une espérance. Le monde est las de ses divisions, et, par-delà ses querelles intestines et ses idéologies antagonistes, il aspire, du plus profond de lui-même, à son unité, une unité qui dépasse les clivages politiques comme les oppositions économiques, et se situe au niveau du spirituel.

COMME tous les responsables, Paul VI avait été, de son vivant, et de la part de ceux qui avaient vocation de l'entendre, contesté. Sa voix, pourtant, et plus encore son exemple, avaient porté, bien au-delà de ce que le chroniqueur superficiel avait pu imaginer. Le monde n'a pas oublié son engagement désintéressé au service des grandes causes de l'humanité. L'encyclique *Popu-*

Iorum Progressio sur le développement des peuples, traduite en toutes les langues, a été entendue : « *Le développement est le nouveau nom de la paix. La question sociale est devenue mondiale. Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme* ». Le monde se souvient avec espérance du cri poussé à la tribune des Nations-Unies à New-York, le 4 octobre 1965, devant les représentants des peuples : « *Plus jamais la guerre. Jamais plus* » comme devant les syndicalistes et les hommes d'Etat à l'Organisation Internationale du Travail à Genève, le 10 juin 1969 : « *Jamais plus le travail au-dessus du travailleur, jamais plus le travail contre le travailleur, mais toujours le travail au service de l'homme, de tout homme et de tout l'homme* ». Car les hommes attendent, non pas tant un surcroît de paroles qu'une parole consonante à une vie plus évangélique. L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres.

Or Paul VI l'a été, à un titre éminent : apôtre de la paix, expert en humanité, témoin de Dieu. Père d'une patience inépuisable, homme de conviction forte et de courage inébranlable, confiant en Dieu et aussi en ses frères tendrement aimés, prêtre d'une totale disponibilité et d'une profonde intériorité, qui transparaissait du visage du Père commun dans ses rencontres avec les fidèles et tous les hommes de bonne volonté. Ceux-ci ne s'y sont pas trompés. En lui, ils ont trouvé, inscrite en lettres de chair, la fameuse déclaration conciliaire *Gaudium et Spes* sur l'Eglise dans le monde de ce temps : « *Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho en leur cœur* ».

Frêle silhouette blanche, faible voix rocailleuse, démarche timide et hésitante, le Pape Paul VI est apparu comme la voix des hommes sans voix, porteur de leurs exigences comme de leurs espérances, à l'échelle du monde entier. On voit de la flamme aux yeux des jeunes gens, et dans l'oeil du vieillard l'éclat de la lumière, disait, jadis, le vieil Hugo... Jeunes ou vieux ont discerné, dans le fragile vieillard du Vatican, la flamme de la conviction qui brûlait cet homme de feu, la lumière qui éclaire et réchauffe un monde las et désabusé, anxieux de certitudes, telle qu'elle irradie des premières lignes de son testament spirituel : « *Je fixe le regard vers le mystère de la mort et de ce qui la suit, dans la lumière du Christ qui seul l'éclaire, et donc avec une confiance humble et sereine. Devant la mort, au moment du détachement total et définitif de la vie présente, je sens le devoir de célébrer le don, le bonheur, la beauté, la destinée de cette existence fugitive. Que de dons, que de belles et nobles choses, que d'espérance j'ai reçus dans ce monde ! À présent que le jour décline, que tout finit et se dissout de cette scène temporelle et terrestre, splendide et dramatique, comment te remercier encore, Seigneur, après le don de la vie naturelle, de celui, encore supérieur, de la foi et de la grâce, dans lequel seul se réfugie finalement mon être qui survit* » (1).

Il avait voulu s'appeler Paul, comme l'apôtre missionnaire, dont il a imité les voyages, de Jérusalem sur les pas du Christ à la Tribune des Nations Unies,

de Kampala au cœur de l'Afrique, à Bogota en Colombie, et jusqu'en Extrême Asie. Pape du dialogue, il est allé à Genève au Conseil Œcuménique des Eglises, et à Istanbul, chez le Patriarche Athénagoras, à qui il remit un calice, en signe du désir de l'unité, qui trouverait un jour sa consommation dans le sacrifice eucharistique. On lui doit l'achèvement du Concile œcuménique, et de nombreuses réformes dont l'apport institutionnel marquera durablement la vie de l'Eglise (2).

ET voici que soudain Jean-Paul Ier est apparu, dans la douce lumière d'une chaude soirée d'été romaine, sans faste ni tiare, souriant, plein de bonté, son visage très humble porteur d'une indicible espérance. Les chroniqueurs avaient prédit un Conclave difficile, des oppositions tenaces, une élection incertaine. Mais les vieux cardinaux démentaient aussitôt par leur vote tous ces savants pronostics et leur unanimité réjouissait le monde entier, comme un arc-en-ciel dans un ciel serein. Projeté par eux de manière inattendue sur la loggia de la basilique Saint-Pierre-de-Rome, le nouveau Pape suscitait, à l'instant même, une onde de fraternité universelle et d'unanimité spirituelle, dans l'espérance partagée. Une fois encore, nous vivions l'Evangile. Les habiles de ce monde n'y avaient rien compris, leurs pronostics les plus subtils apparaissant soudain dérisoires, cependant que les simples et les petits applaudissaient à l'union. Myopie des flashes des *mass-media* les plus puissantes, quasi risibles dans leur aveuglement persistant, et connivence profonde du regard évangélique des humbles avec la réalité proprement spirituelle que les analyses trop exclusivement mondaines se révèlent décidément incapables de pénétrer.

Ainsi étions-nous ramenés à la lecture spirituelle d'un événement d'abord spirituel. En ce couchant du siècle, après deux millénaires de christianisme, le fils d'un travailleur émigré et d'une pauvre blanchisseuse, qui avait marché pieds nus et connu la faim, osait avec audace et simplicité commencer une ère nouvelle. Ce qu'aucun commentateur n'avait imaginé, le Cardinal Albino Luciani le faisait avec une tranquille assurance : comme des millions de jeunes aujourd'hui à travers le monde, il porterait un nom composé, Jean-Paul Ier, et serait, par surcroît, le premier d'une série, Jean-Paul Ier bien enraciné dans la synthèse féconde de ses prédécesseurs immédiats Jean et Paul. Mais ce ne fut, on l'a dit, que le temps d'un sourire, vite apparu, tôt disparu. Tout en lui aura été inattendu, de son élection à sa disparition. Mais son témoignage évangélique demeure, qui a rempli l'Eglise et le monde d'humilité et de simplicité, de bonté et de paix. Il se proposait de marcher sur les chemins tracés par Jean XXIII et Paul VI. En nous quittant, il nous laisse en guise de testament sa conviction profonde que l'amour est plus fort que la mort, car Dieu est la source de la vie. Ne venait-il pas de déclarer à des milliers de pèlerins : « *Le véritable Alleluia, nous le chantons au Paradis. Ce sera l'Alleluia de l'amour comblé. Celui d'aujourd'hui est l'Alleluia de l'amour affamé, c'est-à-dire de l'espérance* » (3).

(2) Cf. Paul Poupard, *Connaissance du Vatican*, nouvelle éd. mise à jour, Beauchesne, 1974.

(3) Allocution de Jean-Paul Ier à l'audience générale du 20 septembre 1978, dans *Osservatore Romano*, 21 septembre 1978.

(1) Testament de Paul VI, dans *La Documentation Catholique*, n° 1748, t. LXXV, 3-17 septembre 1978, p. 753.

CETTE espérance, c'est Jean-Paul II qui en est pour nous le symbole aujourd'hui et le vivant visage. Le monde entier a tressailli d'allégresse à l'annonce de l'élection du Cardinal Wojtyła, Archevêque de Cracovie, qui a pris aussitôt le nom de Jean-Paul II. Bouleversante, par ses dimensions d'universalité pour le monde et de catholicité pour l'Eglise, la nouvelle inattendue a eu aussitôt un écho prodigieux. Ainsi donc le Collège des Cardinaux, avec une tranquille audace, a choisi pour succéder à Paul VI et à Jean-Paul II un homme jeune et ferme, un homme d'une profonde robustesse de foi et d'une grande ouverture aux problèmes de notre temps, apte au dialogue aussi bien avec les intellectuels qu'avec les ouvriers.

Marqué en effet par sa jeunesse polonaise ouvrière et ses études universitaires romaines, son apostolat rayonnant auprès des jeunes étudiants, sa proximité très grande avec ses prêtres et religieux, religieuses et laïcs, le nouveau Pape est un homme d'Eglise, enraciné profond dans la foi vivace et tenace de tout un peuple, et quel peuple, la Pologne de Czestochowa, toujours fidèle à travers les épreuves au Christ et à Marie, sa mère et mère de l'Eglise.

Il faut l'avoir vu, radieux, avec le sourire du cœur qui est le sien, chaleureusement entouré par les jeunes étudiants comme par les enseignants chevronnés de l'Université Catholique de Lublin, pour savoir quel est son rayonnement intense, profondément spirituel auprès des intellectuels de Pologne. Théologien, philosophe et moraliste, Jean-Paul II a pratiqué le dialogue le plus authentique avec les courants de pensées les plus difficiles de notre temps. Ce dialogue que demandait Paul VI dans son Encyclique *Eccliesiam Suam*, est le «moyen d'exercer la mission apostolique : c'est un art de communication spirituelle, dans la clarté, la douceur, la confiance, la prudence, où se réalise l'union de la vérité et de la charité, de l'intelligence et de l'amour. C'est le dialogue du salut » (4).

C'est le programme même que présentait le Cardinal Wojtyła dans son Rapport Théologique au Synode des Evêques, où il traçait un chemin de lumière pour notre réflexion croyante :

« De nos jours, il est nécessaire d'unir dans la théorie et la pratique, la certitude divine et la persuasion et la certitude humaine. En effet, la foi a une propre signification anthropologique et une grande importance dans la vie et dans l'autoformation de l'homme ainsi que dans la vie et la culture de toute société. La foi n'est pas aliénante pour l'esprit humain ; elle lui permet de se définir grâce à la communion avec Dieu. On ne peut avoir une véritable culture humaine sans un rapport avec Dieu » (5).

Oui, l'élection de Jean-Paul II est pour tous gage de fidélité renouvelée dans la foi et source de jeune et neuve espérance.

Voici deux ans, à *Communio* qui m'interrogeait sur « La réforme du Conclave », je répondais : « A mon sens, Paul VI a voulu, à vues humaines, donner des hommes nouveaux à une institution qu'il venait de renouveler... En ce versant du siècle déjà tourné vers l'an 2000, c'est un sang neuf qui vient rajeunir un organisme séculaire pour renouveler les structures de l'Eglise de demain. C'est bien, me semble-t-il, la marque constante du pontificat de Paul VI. Ses décisions pour

le Conclave, comme ses choix pour le consistoire qui le prépare, manifestent une fois de plus, sans hâte excessive, mais avec une ténacité exemplaire, la fidélité au grand dessein de son pontificat : dans la ligne du Concile œcuménique, poursuivre l'aggiornamento des structures de l'Eglise, en les adaptant, dans la fidélité à l'apostolicité, aux dimensions de la catholicité » (6).

Ainsi préparée par Paul VI, a pu s'effectuer sans brisure, la rupture d'avec une tradition vieille de plus de quatre siècles : l'élection d'un Pape non italien. S'inscrivant tout aussitôt dans la série ouverte par le bref pontificat de Jean-Paul II, le Cardinal Wojtyła prenait le nom de Jean-Paul II. Devenu à son tour l'Evêque de Rome, l'Archevêque de Cracovie, salué par le vaillant et intrépide Cardinal Wyszyński, Archevêque de Varsovie et primat de Pologne, comme « le meilleur de ses fils, forgé dans les batailles et les souffrances de notre nation » (7), proclamait devant le monde entier sa ferme volonté de marcher dans le sillage ouvert par ses prédécesseurs, et d'exercer dans l'amour le ministère de Pierre, dans la collégialité vécue avec ses frères dans l'épiscopat, selon les voies balisées par le Concile œcuménique Vatican II et « le Synode des Evêques, institué avant même la fin du Concile par cet homme génial que fut Paul VI » (8).

Avec fermeté et sans ambiguïté, le Pape venu de loin, « d'un pays lointain, mais toujours si proche par la communion dans la foi et la tradition chrétienne » (9) nous conduit tous, sous la guide maternelle de Marie, vers le Christ, « Lumière des nations ». Les lendemains incertains du Concile avaient vu nombre de chrétiens tituber dans la fameuse ouverture au monde. Jean-Paul II nous rappelle que la mission première et inaliénable de l'Eglise est de conduire les hommes au Christ : « Nous sommes entrés — écrivait-il ici même — avec la clôture de l'Année Sainte 1975, dans le dernier quart de ce second millénaire après Jésus-Christ. Comme dans un nouvel Avent de l'Eglise et de l'humanité. Temps de l'attente, mais aussi temps de la tentation décisive, toujours la même que celle du ch. 3 de la Genèse, mais plus radicale encore. Temps de la grande Epreuve, mais aussi de la grande Espérance. C'est pour ce temps que nous a été donné un signe : le Christ — signe en butte à la contradiction (Luc 2, 34) —, et la Femme revêtue de soleil. Grand signe dans le ciel (Apocalypse 12, 11) » (10).

Le Pape à la Une : le secret de ce prodigieux rayonnement ne serait-il pas qu'au milieu de nous, il apparaît comme un signe, un symbole, une présence, de l'invisible, dont il témoigne ? Car « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ». Le monde, même et surtout quand il est repu, a encore et toujours faim et soif. L'homme est un être de désir. Au fond de son cœur, il est une blessure secrète, une béance, qu'aucune réalité de ce monde ne saura combler, comme le disait déjà dans ses *Confessions* saint Augustin. Dans notre vieux monde désabusé, lorsqu'apparaît un homme qu'aucun intérêt ne mène, qu'aucune passion n'entraîne, mais seulement le message de Dieu, et sa tendresse pour les hommes, alors ceux-ci s'interrogent, s'arrêtent un instant : « Quel est donc cet homme ? ».

(6) Paul Poupard, « La réforme du Conclave », dans *Communio*, I, 6 juillet 1976, p. 90-96.

(7) Déclaration du Cardinal Wyszyński à Radio-Vatican, le 16 octobre 1978, dans *Documentation Catholique*, t. LXXV, n° 1751, 5 novembre 1978, p. 909.

(8) *Premier message au monde de Jean-Paul II*, le mardi 17 octobre 1978, *ibid.*, p. 902-905.

(9) *Première allocution de Jean-Paul II*, de la loggia de la Basilique Saint-Pierre, le lundi 16 octobre 1978 au soir, *ibid.*, p. 901.

(4) Lettre-Encyclique de Paul VI, *Eccliesiam Suam*, 6 août 1964.

(5) Cardinal Wojtyła, *L'Évangélisation du monde contemporain*, Rapport théologique au Synode des Evêques, le 8 octobre 1974, dans *Documentation Catholique*, t. LXXI, 1974, p. 967.

Après deux millénaires, la question de Jésus-Christ ne cesse de hanter l'humanité : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ». L'Église est là, comme un aiguillon qui empêche de s'endormir, comme une question lancinante toujours posée. Et le Pape, par sa vie comme par sa mort, nous le rappelle avec force (10).

A l'aube du pontificat, sa parole, qui nous provoque, est pour nous en tout cas un appel, en même temps qu'une promesse. Son cri puissant n'a pas fini, au souffle de l'Esprit de Pentecôte, d'ébranler les vieux slogans comme les idéologies nouvelles : « *N'ayez pas peur, ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ. A sa puissance salvatrice, ouvrez les frontières des Etats, les systèmes économiques et politiques, les immenses domaines de la culture, de la civilisation, du développement. N'ayez pas peur !... Permettez au Christ de parler de l'homme. Lui seul a les paroles de vie, oui, de vie éternelle !* » (11).

En notre monde pluriel qui titube sur ses certitudes et cherche des raisons de vivre, après Jean XXIII, le Pape de la bonté, Paul VI, le Pape du dialogue, Jean-Paul Ier, le Pape du sourire, Jean-Paul II ne serait-il pas face aux horizons incertains de l'an 2000 le Pape de l'Espérance ?

Mgr Paul POUPARD

(10) Cardinal Karol Wojtyła, « Signum Magnum », dans [Communio, juillet 1978, p. 96](#).

(11) *Homélie de la messe d'intronisation de Sa Sainteté Jean-Paul II*, le 22 octobre 1978, place Saint-Pierre de Rome, dans *Doc. Cath., op. cit.*, p. 915-916.

Mgr Paul Poupard, né en 1930. Docteur en théologie et ès-lettres (histoire). Professeur, puis aumônier d'étudiants. Responsable de la section française de la Secrétairerie d'État en 1959. Depuis 1972, Recteur de l'Institut Catholique de Paris. Outre de nombreux articles et travaux scientifiques, a publié : *Connaissance du Vatican* (Paris, Beauchesne, 1974) ; *Une initiation à la foi catholique* (Paris, Fayard, 1968), *Le catholicisme, hier, demain* (Paris, Buchet-Chastel, 1974).

Jean BOTS

L'expérience hollandaise

Voici un article d'un style assez inhabituel dans Communio. Il s'agit d'une version très abrégée d'une étude beaucoup plus vaste et documentée sur l'évolution du catholicisme hollandais au cours de ces quinze dernières années. Il s'en dégage une conclusion massive et, au premier abord, négative : les raisons mêmes de l'expansion du catholicisme aux Pays Bas sont devenues ce qu'il faut avoir le courage d'appeler — quelque sympathie qu'inspirent les recherches positives — les instruments d'une dissolution (au moins tendancielle). Pourquoi ce renversement ? Parce que le cléricisme survit au clergé, et que les institutions peuvent s'accommoder de l'idéologie de leur destruction, pourvu que s'en empare une nouvelle caste dominante, à demi sacerdotale, coupée à la fois de l'autorité épiscopale qui la subit et de la « base » qui la suit de loin. Ce qui arrive aux autres peut aussi nous menacer. C'est à un examen lucide de notre propre situation (qui n'est bien sûr pas enracinée dans la même histoire) que nous invite cette étude aussi passionnée que sérieuse.

AU cours des années soixante, le catholicisme hollandais a été au centre de l'actualité internationale. L'Église des Pays-Bas était devenue un des points de mire de la grande presse, catholique ou non; des agences de voyage la présentèrent même comme une attraction touristique (1) ! Mais pour comprendre la situation propre du catholicisme hollandais dans les années soixante, il est nécessaire de connaître la situation qui fut la sienne dans la première moitié du vingtième siècle.

L'ÉDIFICATION DU CATHOLICISME HOLLANDAIS (1919 - 1960)

Consolidation de l'émancipation

L'évolution de l'église catholique en Hollande après la première guerre mondiale fut, dans ses grandes lignes, parallèle à celle des autres pays européens.

(1) K. Wimmer, " Ketzerbesichtigung ", dans *Neues Forum* 17 (1970), 211-215.

Comme ailleurs, les catholiques hollandais (environ 30 % en 1850, jusqu'à 40% en 1950) étaient animés par la conviction qu'ils devaient défendre leur foi dans une société où ils côtoyaient des gens qui ne la partageaient pas. Estimant que la foi doit pénétrer tous les domaines de la vie, ils sentaient peser sur eux une menace, même dans les activités qui ne sont pas d'ordre strictement religieux. Pour protéger leur foi et assurer leur pleine liberté, ils croyaient nécessaire de créer, jusqu'en matière profane, divers organismes inspirés par la foi catholique. Il existait certes bien des intérêts communs entre eux et leurs compatriotes protestants, libéraux ou socialistes; mais l'idéologie qui inspirait ces derniers dans le traitement des questions culturelles, sociales et politiques, était tellement anti-chrétienne (chez les uns) ou anti-catholique (chez les autres), que les catholiques se crurent obligés d'assurer progressivement par eux-mêmes la gestion des différents secteurs de leurs activités au sein de la société.

En d'autres pays aussi furent créées des organisations et des institutions inspirées par la doctrine catholique; mais les catholiques hollandais sont allés dans ce sens plus loin que partout ailleurs. Ils ont également dépassé les autres groupes idéologiques de leur propre pays, constituant avec eux ce qu'on appelle les "piliers" de la société hollandaise — les protestants (40%), les socialistes et les libéraux ayant eux aussi leurs propres organisations. La Hollande était ainsi un pays de "piliers" (*verzuild* ou *gezuild*). Ce phénomène prit des proportions telles que, selon un professeur de sociologie, on pouvait se demander si le peuple néerlandais formait un seul peuple, et s'il n'était pas plutôt composé de trois ou quatre populations différentes; habitant par hasard sur le même territoire (2).

La croissance jusqu'en 1960

1) Extérieurement, il n'y eut pas de grands changements dans l'Église de Hollande jusqu'en 1960. Le "pilier" catholique connut même une période de croissance qui "*dépassa toutes les proportions d'avant-guerre*" (3). Les catholiques exercèrent une activité surprenante dans tous les domaines. L'organisation de l'Église de Hollande fut élargie. En 1955, des sièges épiscopaux furent établis à Rotterdam et Groningue. Le nombre des diocèses passa ainsi de cinq à sept. L'enseignement catholique se ramifia dans tout le pays; pratiquement tous les enfants catholiques fréquentaient les écoles primaires catholiques, et huit sur dix étaient inscrits dans une "école moyenne" catholique. Les parents ne devaient consentir pour cela à aucun sacrifice pécuniaire, car contrairement à ce qui se passait dans la plupart des autres pays, en Hollande, tout l'enseignement confessionnel était subventionné à 100 % par l'État.

Les catholiques occupaient des positions-clés dans tous les domaines de la vie sociale et culturelle. Dans le gouvernement, ils étaient, en tant que parti le plus nombreux (avec environ 30 % de l'électorat), partenaires de toutes les coalitions, avec les socialistes, les protestants ou les libéraux. En 1955, 79 % d'entre eux étaient abonnés à un journal catholique et 89 % étaient membres

de la KRO (radio catholique) (4); en 1959, 84 % des électeurs catholiques votaient pour le parti catholique KVP, et parmi eux 90 % des salariés étaient membres d'un syndicat catholique.

Au niveau social et socio-religieux, le catholicisme néerlandais obtint des résultats étonnants : les ouvriers ne se séparèrent pas en masse de l'Église, comme souvent ailleurs. Au contraire, ils formaient avec les classes moyennes la base active de la communauté catholique hollandaise (5).

2) Intérieurement, la vie spirituelle et la vie plus proprement ecclésiale s'épanouissaient. Alors qu'en cent ans, entre 1855 et 1952, le nombre des catholiques avait triplé, les prêtres avaient augmenté six fois leur nombre : de 624 à 3695 par décennie (6). En 1967, il y avait encore en Hollande près de 13.500 prêtres (4.100 séculiers répartis dans 7 diocèses et 9.400 réguliers dans 34 ordres et congrégations), environ 7.000 frères d'Ordres religieux et presque 32.000 religieuses, réparties en 111 Ordres et Congrégations (dont 89 actives et 22 contemplatives) (7). Cela signifie que sur 100 catholiques hollandais, il y avait un prêtre, un religieux ou une religieuse (en France 0,45; en Belgique 0,79; en Espagne 0,42; en Angleterre 0,69; en Allemagne (orientale et occidentale) 0,47; en Suisse 0,77 et en Autriche 0,39) (8). L'assistance à la messe dominicale était plus grande en Hollande que dans les autres pays industrialisés : en 1967 encore, 63,3 % des baptisés pratiquaient (84 % dans le milieu rural, 70 % en milieu semi-rural et 45 % dans les villes de plus de 100.000 habitants). Ces chiffres contrastent avec ceux de l'Allemagne (moins de 50 %), de l'Autriche (à peu près 35 %), de la Suisse et la Belgique (entre 40 % et 50 %), de la France (30 %) et de la Grande-Bretagne (40 %).

L'expansion missionnaire fut considérée comme le signe le plus frappant de la vitalité du catholicisme hollandais dans la première moitié du vingtième siècle. La Hollande vécut, durant les années qui précédèrent la seconde guerre mondiale, sa "*grande période missionnaire*" (9). Alors que le nombre des catholiques hollandais n'atteignait pas 2 % du total des catholiques, ils fournirent en 1939 11 % des prêtres missionnaires. En 1954, il y eut 7.000 missionnaires (prêtres, frères, sœurs) dans les missions d'outre-mer, ce qui fait 1 missionnaire sur 600 catholiques hollandais (Belgique : 1 sur 1.500; France : 1 sur 2.600; Italie et Espagne : 1 sur 1.200) (10).

Un développement fondé sur des structures solides

D'une part nous voyons que les catholiques hollandais se sont engagés, dans la première moitié du vingtième siècle, d'une façon plus marquée qu'ailleurs dans l'organisation de la vie sociale sur une base confessionnelle. D'autre part, nous constatons chez eux un épanouissement remarquable de

(4) *op. cit.*, 127

(5) J. B. Slood, *Van kerke/ijk spreken naar sprekende kerk* (Een sociologische analyse van de officiële verklaringen van het Nederlands episcopaat, 1945-1974), Nimègue, 1974, 99.

(6) J.J. Dellepoort, *De priesterroeping in Nederland*, La Haye, 1955, 51.

(7) KASKI (Institut Catholique Socio-Ecclésiastique), *Broeders-en zusters-religieuzen in Nederland per 1.1.1967*, La Haye, 1967, 19.

(8) W. Kusters, *Riskante kerk*, La Haye, 1968, 148.

(9) J. Roes, "*Het groote missiejaar*", 1915-1940, Bilthoven, 1974.

(10) F. van Heek, *Het geboortenniveau der Nederlandse Rooms-Katholieken*, Leyde, 1954, 170.

(2) A. Lijphart, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam, 1968, 63.

(3) J. M. Thurlings, *De wankele zuil* (Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme), Nimègue, 1971, 117.

la vie ecclésiastique. N'y aurait-il pas un rapport entre ces deux phénomènes? Thurlings prend comme thèse que «la "formation des piliers" n'est pas seulement un phénomène pittoresque ou irritant, mais une formule structurelle, qui a permis de vivre dans une société "pluraliste"». Appliqué au catholicisme néerlandais, cela signifierait que les organisations en "piliers" ont servi de suppléance aux cadres traditionnels d'intégration qu'étaient la paroisse, le voisinage, le village (11). On parlait du fermier brabançon qui perd sa foi en ville, s'il n'est pas accueilli et soutenu par les organisations ecclésiastiques (sociétés religieuses et charitables, chorales, groupements amicaux, etc.). Les catholiques ont créé sur une vaste échelle des cadres qui pourvoient largement au besoin de solidarité et de relations humaines dans la société moderne pluraliste. Ainsi, ils n'ont pas seulement empêché une apostasie en masse, mais ils ont créé les conditions d'un épanouissement.

VERS UNE ÉGLISE DOMINÉE (DE 1960 A NOS JOURS) (12)

La sécurité sociale

Les années soixante de caractérisent par une nette croissance du bien-être matériel. Les Pays-Bas font partie des dix pays les plus riches du monde. Les cabinets d'après-guerre, de gauche ou de droite, en coopération avec les catholiques, permirent aux plus faibles de profiter de cette richesse, grâce à un système perfectionné de prévoyance sociale. Selon le professeur P.A.J.M. Steenkamp, "le système néerlandais de prévoyance sociale" fait partie "des meilleurs au monde". En 1976, les dépenses pour la sécurité sociale en Hollande représentaient 26,3 % du produit national brut (contre 22,1 % en Allemagne de l'Ouest et 19,4 % en Belgique).

L'arbre du catholicisme néerlandais des années soixante fleurissait donc dans un "paradis social" (13). Que celui qui s'étonne de la légèreté avec laquelle les Hollandais — renommés pour leur sérieux — commencèrent subitement, après 1960, à contester allègrement les certitudes traditionnelles, tienne compte du fait qu'ils pouvaient s'appuyer sur une sécurité sociale remarquable.

Les catholiques s'élèvent dans l'échelle sociale

Les catholiques ont plus profité de la prospérité croissante que d'autres groupes idéologiques. Leurs efforts d'émancipation, sérieux et persévérants, commencèrent alors en effet à porter leurs fruits.

Parmi eux, ce furent les intellectuels qui s'élevèrent le plus dans l'échelle sociale. Leur groupe s'accrut remarquablement au point de vue quantitatif : si l'on excepte le groupe plus restreint des chrétiens réformés, c'est l'ensemble des catholiques ayant reçu une formation supérieure qui, en 1960, croissait le

(11) J. M. Thurlings, *op.cit.*, 123.

(12) Historiens et sociologues ont tendance à situer le point de rupture vers l'année 1960. Ainsi J. Bornewasser, L. Groothuis, J. Sloot, J. M. Thurlings.

(13) H. Hoefmagels, s.j., "Nederland een sociaal paradijs?", dans *Sociologische Gids*, 1961.

plus nettement (14).

En résumant les données, nous obtenons le tableau suivant : toute la société hollandaise s'est considérablement enrichie à partir de 1960. Dans l'ensemble de cette société, ce sont les catholiques qui ont progressé le plus. Parmi les catholiques, ce sont les intellectuels qui ont profité le mieux de l'enrichissement général. Parmi ce groupe de catholiques de formation universitaire, ce sont surtout ceux d'entre 30 et 50 ans qui ont progressé le plus. Et c'est ce groupe qui a lancé et marqué de son empreinte le "renouveau" dans l'Église catholique.

Tout s'est ici déroulé selon un processus sociologique qui n'est que trop compréhensible. Les jeunes universitaires catholiques issus des classes moyennes (commerçants, instituteurs, professeurs) entrèrent, durant les années soixante, en grand nombre dans la classe moyenne supérieure, en obtenant les plus hautes fonctions de direction. Ils étaient ce qu'on appelle des "nouveaux riches", sans qu'il faille donner nécessairement à ce mot la signification péjorative de "grossier parvenu". Ces "nouveaux riches" étaient en tout cas disposés à accepter aveuglément les normes propres et la hiérarchie des valeurs du nouveau rang social auquel ils accédaient. On voit le paradoxe : ceux qui présentent l'Église hollandaise comme une Église "révolutionnaire", "d'avant-garde", "du risque", "prophétique", etc., sont en fait issus d'un processus social d'adaptation à la classe moyenne supérieure. Ce qui leur apparaît comme audace est en fait l'imitation et l'assimilation des valeurs confortables des dirigeants.

Une nouvelle conception de l'homme

Expliquons-nous. Le genre de christianisme que travaillèrent à promouvoir les catholiques enrichis par leurs diplômes fut adapté à leur position socio-économique, qui en est comme la base. Le membre aisé de cette classe (socio-économique) a la possibilité d'organiser sa vie d'une façon très indépendante : il possède une maison à lui, une voiture, souvent deux, et aussi une résidence secondaire, etc. A ce statut socio-économique correspondent des idéaux tels que la dignité de la personne humaine, la libre expansion de la personnalité de chacun, l'authenticité, la liberté, l'émancipation, le pluralisme, l'ouverture, la rationalité, le dialogue (15). Ou, selon les paroles du Cardinal Alfrink : "L'homme moderne souhaite être plus soi-même et mener sa propre vie, plutôt que de fonctionner uniquement comme une partie dans un groupe" (16). Mais les catholiques qui accédaient à l'élite donnèrent une portée idéologique à ces valeurs, positives en elles-mêmes; ils s'y attachèrent et les cultivèrent avec un soin exclusif. Ils réagirent de façon allergique aux valeurs complémentaires, telles que le sens du sacrifice et de l'ascèse, les droits de la communauté et de l'autorité responsable, la transcendance de Dieu qui s'exprime, entre autres, au moyen d'une foi suprationnelle, de symboles et de rites. C'est ainsi du moins que le professeur O. Schreuder, spécialiste de sociologie religieuse à l'université de Nimègue, décrit la hiérarchie des valeurs de cette bourgeoisie intellectuelle et aisée (17).

(14) J. M. Thurlings, *op.cit.*, 31.

(15) O. Schreuder, "Die deprivierte Mitte", dans W. Weymann-Weythe, *Die offene Kirche*, Patmos, Düsseldorf, 1974, 234-264.

(16) B. Alfrink, dans *Katholiek Archief*, 1969, 808.

(17) O. Schreuder, *op.cit.*

Pourquoi précisément en Hollande ?

La question se pose à présent de savoir pourquoi c'est précisément en Hollande que cette idéologie de la liberté a exercé une emprise si puissante *sur la vie de l'Église*. Car ce n'est pas un trait spécifique de la société hollandaise qu'on y cultive un idéal de la liberté aussi individualiste et bourgeois. Cela se voit dans tous les pays prospères où cette idéologie a partout des adeptes dans le nouveau milieu social créé par l'enseignement, les moyens de communication et l'industrie des loisirs qui sont dominés par la nouvelle élite intellectuelle. Celle-ci a imposé ses conceptions aux autres classes, fermiers, ouvriers, classe moyenne des employés et petits fonctionnaires, entrepreneurs indépendants, etc. (18). Mais la situation hollandaise a eu cette particularité que la classe nouvelle a su s'imposer aux simples croyants plus que partout ailleurs. Elle a réussi à faire accepter par nombre de fidèles ses idées sur l'homme, et leur application dans la vie ecclésiale pour la liturgie, la catéchèse, la pastorale et la formation des prêtres, des religieux et laïcs.

On pourrait trouver une explication dans le tempérament du peuple hollandais, dans sa crainte instinctive de se séparer du groupe. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse surtout, c'est la façon dont l'élite nouvelle a pris le pouvoir et les moyens qui lui permettent de la garder. A ce sujet, W. Kusters, directeur du KASKI, remarque : « *C'est précisément parce que cette institution (du catholicisme hollandais) est si puissante, que la majorité des catholiques y sont impliqués : aussi bien par leur engagement personnel et actif et leur présence dans l'Église que par le réseau étendu des moyens de communication dont l'Église de Hollande et la communauté catholique disposent. L'Organisation n'est pratiquement nulle part si forte et le réseau des communications si dense et si "ouvert"* » (19). La nouvelle élite s'appuie effectivement sur les mêmes structures qui avaient fait jadis la force de la communauté de foi en Hollande : organisations solides et différenciées, forte densité des moyens de communication. Ceux-ci sont encore renforcés par la télévision, avec sa puissance suggestive et sa présentation nivelante. Les journaux catholiques, les revues, la radio, la télévision, les organisations diverses ont véhiculé la nouvelle idéologie dans les années soixante. Comme si une digue s'était rompue, un torrent continu de critiques et de doutes submergea les croyants. Du fait de leur isolement hermétique et prolongé, ils y étaient moins préparés que les catholiques d'autres pays. C'est pourquoi, en Hollande, contrairement à d'autres pays, aucun catholique, laïc ou prêtre, intellectuel ou non, ne pouvait se soustraire à cette mentalité critique et sceptique. Si on n'avait pas lu la nouvelle dans le journal, on l'entendait par la radio ou on la voyait à la télévision. Cette propagande déjà intense fut relayée par les nombreux "groupes de dialogue" qui se formèrent; la Hollande connut un véritable "boom" de ce moyen de communication : à un moment donné, on en comptait plus de 15.000. Une publicité aussi efficace produisit une telle effervescence que le caractère collectif et global du mouvement de réforme néerlandais s'explique assez bien : à peine une querelle s'apaisait-elle qu'une nouvelle surgissait. Un simple article sur la présence réelle pouvait déclencher

(18) K.J. Jahn, "De politieke positie van het midden", dans *Politiek Perspectief*, 3 (1974), 36-49; H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen* (Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen), Opladen, 1975.

(19) W. Kusters, *op.cit.* (note 8), 164.

un torrent d'articles contraires, de lettres, de débats télévisés, de soirées de discussion. Les esprits furent tellement choqués et troublés que les évêques durent y consacrer plusieurs lettres. Ils traitèrent d'abord de la présence réelle dans l'Eucharistie en 1965, puis en 1970 de la Résurrection comme mystère central de la foi, et en 1971 du Christ, vrai Dieu et vrai homme.

La désintégration

La communauté catholique connut une désintégration rapide et profonde. D'un jour à l'autre, des pratiques apparemment bien enracinées furent abandonnées et leurs défenseurs furent même ridiculisés. Ainsi, la confession individuelle cessa presque complètement; le mariage chrétien fut exposé à tous les niveaux à une critique acerbe et destructive; le célibat obligatoire des prêtres fut l'objet de discussions qui avaient comme but unique de souligner à quel point il était démodé et peu crédible. Les actes suivirent les paroles. A partir de 1965, il y eut un exode massif de prêtres et de religieux : 2.000 prêtres en 1968 et, entre 1961 et 1970 : 4.300 religieux non-prêtres, 1.600 frères et 2.700 sœurs ayant fait des vœux perpétuels. Ces chiffres bruts n'expriment pas le désarroi spirituel que le départ d'un seul prêtre cause parfois chez les fidèles. Un prêtre ayant une longue et profonde expérience pastorale s'exprimait de la façon suivante : *"Si un prêtre savait quel ravage spirituel sa démission peut causer, jamais il ne s'en irait, quels que soient les sacrifices que cela lui coûterait"*. D'autre part, le nombre d'ordinations baissa de 318 en 1960 (91 prêtres séculiers et 227 réguliers) à 13 en 1976 (4 séculiers pour 7 évêchés et 9 réguliers pour 31 Ordres et Congrégations). Dans les pays environnants comme l'Allemagne et la Belgique, le chiffre des ordinations baissa de 50 % et 40 %; mais en Hollande il descendit jusqu'en-dessous de 5 % du chiffre de 1960, alors que le nombre des prêtres qui quittèrent leur fonction y fut trois fois plus élevé que la moyenne mondiale (20).

Est-il étonnant qu'au vu d'un tel comportement de leurs chefs dans la foi, les laïcs suivirent l'exemple en masse? Autant les laïcs hollandais étaient nombreux, avant 1960, à l'assistance à la messe du dimanche et en semaine, autant ils devinrent rares après 1960; la fréquentation de la messe dominicale tomba de 70 % des catholiques baptisés en 1961 à 30 % en 1977. Les mariages mixtes, qui s'avèrent être souvent le prélude à un abandon de l'insertion ecclésiale et de la pratique religieuse, prirent des proportions gigantesques : dans les régions composées de confessions différentes, le pourcentage dépasse les 50 %.

LES INSTRUMENTS DE LA DOMINATION

Le Nouveau Catéchisme

Dans la transformation qui s'est opérée, les catholiques hollandais semblent avoir été confirmés par Mgr W. Bekkers, un conférencier très populaire de la télévision, qui fut évêque du plus grand diocèse de Hollande, celui de Bois-le-Duc (Den Bosch), de 1960 à 1966.

(20) P. Brachin et L.J. Rogier, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVI^e siècle*, Paris, 1974, 227.

Quelques mois après sa mort subite en mai 1966 parut *Le Nouveau Catéchisme* (Une annonce de la foi pour adultes). Le livre avait de grands mérites, en raison de son but, son langage compréhensible, son abord psychologique des problèmes, sa mentalité sereine; mais il souffrait aussi de toutes les faiblesses propres à ce qu'on peut appeler le "catholicisme du bien-être" de la Hollande. Ces faiblesses sont dues en grande partie à une théologie incomplète de l'Incarnation. On y met l'accent sur l'amour "descendant" de Dieu pour l'homme en Jésus-Christ, plutôt que sur l'amour de l'homme "montant" vers Dieu dans la mort expiatoire de Jésus et dans le don de soi de l'homme. On semble même considérer ce second aspect comme étant presque contraire au premier (21). Certes, ce livre est rempli d'humanité. Presqu'à chaque page, on y exalte l'existence de l'homme, l'humanité, le "devenir-homme". Cette façon de voir l'être humain est difficilement conciliable avec ce qu'en dit l'Écriture, qui parle, non de l' "hominisation", mais de l' "incarnation" du Christ. Et sa chair était destinée au sacrifice total. Mais *Le Nouveau Catéchisme* ne voulait pas en entendre parler : "En fait nous ne sacrifions pas. Nous sommes quittes de tout sacrifice... Le sacrifice est un repas... Ce que nous offrons (= sacrifions) nous est offert" (p. 437).

Cette théologie unilatérale déformait tellement sur certains points les données de la foi que Rome se sentit obligée d'imposer une série de corrections pour les éditions et traductions ultérieures, notamment en ce qui concerne la naissance virginale, le péché originel, le sacrifice dans l'Eucharistie, l'éthique sexuelle. Mais les auteurs refusèrent d'introduire les corrections dans le texte. Les évêques hollandais firent alors publier les corrections dans une brochure séparée. Le résultat fut que certains évêchés, qui avaient de l'estime pour ce livre (comme l'épiscopat de l'Amérique du Nord), refusèrent *l'imprimatur* à la traduction.

La formation à la prêtrise

Parmi tous ces changements, ceux qui concernent la formation des prêtres eurent la plus grande portée pour les institutions. Le rythme de l'évolution est ce qui frappe le plus à première vue. En quelques années, les cinquante petits séminaires existants disparurent ou furent transformés en "écoles moyennes", alors qu'on venait tout juste d'en construire de nouveaux. Ensuite, en six ans (1963-1969), les 32 instituts de formation philosophique et les 30 de formation théologique déménagèrent et se concentrèrent dans cinq grandes villes : Amsterdam, Utrecht, Nimègue, Tilbourg et Heerlen.

Ce nouveau projet offrait quelques avantages : la possibilité d'une ouverture et d'un engagement plus grand dans la vie sociale, de meilleurs moyens de travail, d'une meilleure sélection des professeurs, de leur meilleure rétribution (depuis la prise en charge totale par l'État, elle a même atteint le niveau très élevé des autres universités). En revanche, on constate comme perte un nombre des étudiants réduit de moitié (à peu près 1.000 en 1974 au lieu de 2.000 en 1963). En outre, de ce nombre tout de même élevé, quelques-uns à peine voulaient encore, en 1974, s'engager comme prêtre célibataire ou se lier

(21) Tr. fr.: *Une introduction à la foi catholique* (Le catéchisme hollandais), IDOC-France, Privat-Paris, 1969. Cette édition comporte, en appendice, un dossier des points discutés. Cf. aussi J. Ratzinger, "Theologie und Verkündigung im holländischen Katechismus", dans *Dogma und Verkündigung*, Munich et Fribourg, 1973, 77.

définitivement à un évêque ou à une communauté religieuse (22). Bien qu'elles fussent considérées par l'Église hollandaise comme la seule voie officiellement reconnue vers la prêtrise, on ne pouvait plus regarder ces institutions comme des lieux de préparation au ministère presbytéral dans l'Église catholique. Le climat, dominé par une mentalité critique, semblait plutôt contrecarrer les vocations. Le *sacerdoce* (célibataire) faisait à peine encore partie des tâches diverses auxquelles ces institutions préparent. Il n'en a jamais été ainsi en principe, mais telle fut la situation de fait.

Constatant cette perte énorme de vocations au départ incontestables, un professeur faisait cette remarque : "Il semble bien qu'au lieu d'un séminaire (une pépinière), nous soyons devenus une clinique d'avortement des vocations sacerdotales". Les chances de survie d'une vocation sacerdotale y étaient devenues presque nulles. Les dirigeants l'avouèrent aussi implicitement, en mettant tout l'accent possible sur la recherche d'une base ecclésiale et sociale pour l'homme et la femme mariés, chargés de tâches pastorales.

L'épiscopat semble avoir eu peu d'emprise sur l'évolution de ces "séminaires". Ses relations avec Rome connurent l'impasse quand la Congrégation pour la Doctrine de la foi (13 janvier 1971, 26 juin 1972, 23 octobre 1976) exigea la démission des professeurs qui avaient abandonné leur ministère sacerdotal. Ce n'était pas là une punition, mais, à l'évidence, il était pédagogiquement défavorable de maintenir d'anciens prêtres mariés comme professeurs dans des instituts de formation pour prêtres célibataires. L'évolution en Hollande confirma, semble-t-il, cette vue pédagogique des dirigeants de l'Église romaine. Il y a plus de vingt prêtres mariés qui enseignent aux facultés et aux instituts de théologie, et il n'en sort presque pas de candidats à la prêtrise.

L'Église de Hollande se mettait dans une situation d'isolement dans ce domaine vital pour l'Église, en donnant à cette sorte de centrés un quasi monopole pour la formation à la prêtrise, et en excluant toute autre formule. La position de ces cinq institutions semble être tellement liée aux intérêts existants de l'élite dirigeante, qu'il faut du courage pour parler de l'échec de leur projet.

Le Concile pastoral

Le Concile pastoral hollandais, qui s'est réuni en six sessions à Noordwijkerhout (1966-1970), sembla couronner l'œuvre du mouvement de réforme hollandais. En tant que "Concile", il voulait être "une réflexion communautaire de tous les croyants de la Province ecclésiastique". Mais les documents "sentent" tellement la mentalité de la nouvelle classe moyenne supérieure que, selon le professeur Schreuder, on a pu non sans raison soutenir que ce concile a été l'œuvre caractéristique de la nouvelle élite. Les auteurs ont essayé de créer une Église rénoverée "à leur image et à leur ressemblance". Les références au Concile Vatican II peuvent même être considérées comme une sélection idéologique des catholiques de la classe moyenne, avides de transformations (23).

(22) *Katholiek Archief*, 30 (1975), 158.

(23) O. Schreuder, *op.cit.* (note 15), 254. (Sur le concile pastoral de la province ecclésiastique néerlandaise, cf. aussi B. Franck, "Les expériences synodales après Vatican II", dans *Revue catholique internationale Communio*, III - 3, 67 s. N.d.I.R.).

Les rapports préparatoires qui, étonnamment, reçurent beaucoup plus de publicité que les résolutions postérieures, firent une description phénoménologique des conceptions en vogue dans les domaines discutés (l'autorité, la prêtrise, la foi, l'évangélisation, l'éthique, la mission, etc.). Ensuite on passa à une évaluation de ces courants d'opinion. Il est frappant de constater que cette estimation fut presque entièrement favorable aux rapports et aux courants existants. *Aussi les directives d'ordre pastoral légitimement-elles en règle générale la pensée et les comportements existants.* Tous ceux qui ne voulaient pas suivre cette évolution étaient regardés comme des éléments "réactionnaires", condamnés à disparaître. Ils n'étaient, en tout cas, plus capables de mettre le processus en péril. Dans le rapport sur la prêtrise, alléguant le respect de leur liberté de conscience, on donne aux prêtres, qui ne peuvent acquiescer à ce soi-disant processus de croissance, le conseil de se retirer (24).

Les discussions sur l'abrogation du *célibat* obligatoire constituèrent dans les discussions un point culminant et dramatique. L'Assemblée voulut démontrer précisément en ce domaine qu'elle était majeure et libre, malgré les insistances du Pape de ne pas traiter ce point. Le Pape protesta en enjoignant au prêtre, Mgr A. Felici, de ne pas se joindre à l'assemblée. Le concile se prononça à une majorité écrasante en faveur de la dissociation entre le célibat et la prêtrise, et de la réintégration dans leurs fonctions pastorales des prêtres mariés. Les évêques promirent de défendre cette position auprès du Pape. Ils ne voulurent cependant absolument pas que leur communion avec le Pape soit l'enjeu de ces entretiens.

Depuis lors, le catholicisme hollandais est devenu un exemple frappant du sort réservé à une Église qui abandonne ses autorités légitimes pour suivre les leaders de l'opinion. C'est dans la liturgie que le déclin interne de la communauté des croyants est le plus visible. Un professeur de liturgie a écrit : *"La politique en ce domaine est, en fait, en grande partie dans les mains d'un éditeur qui a de l'argent, qui contrôle le marché (plus de la moitié des 1.800 paroisses) et... qui a le pouvoir"* (25). En 1976, on ne prévoyait toujours pas d'édition néerlandaise officielle du missel romain rénové. On craignait le caractère normatif d'une telle édition officielle. On préférait lier les fidèles à la norme d'une pluriformité sans limites (26).

Les "communautés critiques"

Le désir de fabriquer une liturgie "à la carte" et l'action contre le célibat comme facteur de sélection, ont soumis le "catholicisme du bien-être" au reproche d'être un mouvement essentiellement interne à l'Église (27).

(24) L. Scheffczyk, "Das Glaubensverständnis des Pastoralconcils", dans M. Schmaus, *Exempel Holland*, Berlin, 1973, 49.

(25) A. Verheul, o.s.b., "Hoe jammer toch 1!", dans *Tijdschrift voor Liturgie* 60 (1976), 223.

(26) A. Scheer, "Die Liturgieerneuerung seit dem zweiten Vaticanum", dans *Bilanz der niederländischen Kirche*, Düsseldorf, 1976, 110-145.

(27) J. B. Sloot, *op.cit.* (note 5). Une analyse du contenu des lettres épiscopales de la période 1945-1959 comparées à celles de la période 1960-1974 montre que, dans la seconde période, les problèmes sociaux sont beaucoup moins à l'ordre du jour que dans la première. Des observations analogues sur le catholicisme allemand sont faites par Hans Maier, dans "Die Situation der katholischen Kirche in Deutschland", dans *Kirche und Gesellschaft*, Munich, 1972, t. I, 344-355.

Les "communautés critiques" (à peu près une centaine en 1976, surtout dans la partie occidentale du pays) voulaient apporter un correctif au manque d'insertion de l'Église hollandaise dans le monde. Elles entendaient faire de l'Église un agent de changements (de l'anglais : *change-agent*) et considéraient que sa mission était plus de provoquer (*challenge*) que de reconforter (*comfort*). La mission de l'Église serait, selon elles, de dénoncer les injustices des structures économiques existantes et d'aider à les remplacer par des structures plus justes. L'Église devrait attaquer ouvertement les forces "totalitaires" et user de son prestige pour libérer les victimes de tels régimes. Elle devrait soutenir les aspirations révolutionnaires des mouvements de libération et s'engager positivement pour le développement et la paix, où que ce soit dans le monde.

Les "communautés critiques" s'alarment de ce qu'on pourrait appeler une "fuite en avant". Tout comme il y a des groupes et des mouvements qui, par peur de la réalité, fuient le présent pour se réfugier dans le passé et la tradition (celles qui se reconnaissent en Mgr Lefebvre, par exemple), ainsi les "communautés critiques" ont-elles symétriquement tendance à fuir en avant, en pleine utopie. Car ces mêmes catholiques qui voudraient accroître l'engagement socio-politique de l'Église refusent en même temps à celle-ci toute autorité ou compétence pour intervenir. Le refuge idéologique à "gauche" et la recherche du bonheur social remplacent le souci du salut de l'âme.

LA LUTTE POUR LE POUVOIR

L'affaire Simonis

La vie de l'Église en Hollande était tombée aux mains d'un "groupe de personnes restreint et soigneusement trié", qui formait "une puissance fermée" et qui s'opposait à toute intervention extérieure (28). Ceci apparut clairement lors de la nomination d'un successeur de Mgr Janssen, évêque de Rotterdam. Lors d'un sondage préliminaire (auprès de 1.100 catholiques du diocèse), c'est le vicaire A. Simonis qui avait obtenu le plus grand nombre de voix (15 % selon le Conseil Pastoral diocésain) (29). Les 85 % des voix restantes avaient été partagés entre plus de 80 autres noms. À partir de cette longue liste, on forma une liste provisoire de 8 candidats sur laquelle se trouvait encore Simonis. Dans la procédure suivante, la décision n'appartenait plus à la base des fidèles, mais aux "cadres" de l'évêché, composés unilatéralement du collège des doyens, des "chefs de service" (catéchèse, liturgie, apostolat des entreprises) et des professeurs de l'Institut supérieur de théologie catholique d'Amsterdam. Ils laissèrent unanimement tomber Simonis. Cette décision a sans doute moins de rapport avec les capacités du candidat qu'avec l'isolement des "cadres" vis-à-vis de la base.

Le 30 décembre 1970, le Pape Paul VI nomma Simonis évêque. Les réactions démontrèrent clairement à quel point le catholicisme hollandais était aux mains d'un petit groupe de dirigeants exerçant leur pouvoir par les moyens

(28) *Katholiek Archief*, 16 (1961), 1192.

(29) *Archief der Kerken*, 26 (1971), 128 et 156.

de communication. Comme, un seul homme, les "cadres" s'y opposèrent, et avec eux les notables qui ne faisaient pas partie du diocèse, comme les "modérateurs" d'étudiants, les professeurs catholiques de l'université de Groningue, etc. (30). Mais c'était apparemment là une cime sans base : une pétition en faveur de Mgr Simonis réunit en 8 jours près de 40.000 signatures, soit dix fois plus que celles recueillies par une action contraire (31). Différentes enquêtes confirmèrent que la grande majorité des pratiquants du diocèse comme des catholiques hollandais des autres évêchés soutenaient Mgr Simonis. Pourtant, une campagne publicitaire acharnée fut menée contre lui pendant plusieurs semaines par presque tous les journaux, les revues d'opinion, la radio et la télévision catholiques.

Helmut Schelsky (32) cite l'affaire Simonis comme l'exemple type de ce qui se passe lorsque le pouvoir est enlevé à la hiérarchie ecclésiastique. Le pouvoir ne revient pas au peuple, mais tombe aux mains d'un groupe relativement petit qui domine l'opinion publique dans les collèges et les conseils.

L'Évêque de Ruremonde (Roermond) et "l'Église ouverte"

Cette histoire s'est répétée à l'occasion de la nomination de Mgr Gijzen comme évêque de Ruremonde : tous les doyens à une exception près (le doyen Joosten d'Echt), le chapitre de la cathédrale, le Conseil pastoral diocésain, les "chefs del service", l'Institut supérieur de théologie et de pastorale (HTP) de Heerlen, ont témoigné publiquement leur désapprobation par la presse, la radio et la télévision. Et de nouveau, les cadres ont eu un avis isolé, différent de la base : une enquête a montré qu'il n'y avait que peu de limbourgeois (4 à 6 %) qui étaient opposés à la nomination de Mgr Gijzen (33).

Mais cette nomination eut encore d'autres suites. Dans le pays se forma un mouvement d'opposition appelé "l'Église ouverte" (*Open Kerk*). Une analyse sociologique décrit la physionomie d'un membre de "l'Église ouverte" de la façon suivante : «*Il est le plus souvent de sexe masculin, parfois prêtre, mais le plus souvent laïc, et a d'habitude entre 30 et 60 ans : la plupart du temps, il est originaire de la ville et il est d'un niveau de formation certainement au-dessus de la moyenne, souvent même universitaire; il travaille en général dans le secteur culturel, et sa profession, dans l'enseignement, dans l'Église, dans l'éducation ou le travail social, a une dimension intellectuelle très prononcée; bref, il appartient surtout à la nouvelle classe moyenne établie, la "upper middle class" »* (34).

Dans les réunions de "l'Église ouverte", brillent par leur absence : les paysans, les ouvriers, les petits fonctionnaires et employés, les indépendants. *"Celui qui lit les noms des personnes qui dirigent ce mouvement, ne peut en tirer qu'une conclusion : ce sont là les catholiques qui, dans les années soixante, ont mis l'Église en mouvement, ont marqué le Concile pastoral de leur em-*

preinte et font partie du grand cercle des conseillers du PINK (Institut pastoral de la Province ecclésiastique de Hollande, que le Concile pastoral a créé...). Les membres de ce groupe se connaissent depuis des années; ils se retrouvent entre amis et s'appellent par leurs prénoms. D'un mot un peu caricatural, c'est une Wir-Gemeinschaft (une Communauté-Nous)" (35).

LA "LIQUIDATION POSITIVE"

La crise du catholicisme hollandais fut si sérieuse parce que les organes vitaux refusaient de remplir leurs fonctions : les Instituts supérieurs de théologie et les facultés, auxquels les évêques ont confié la formation au sacerdoce, ne produisent presque plus de nouveaux prêtres. Il est symptomatique que les séculiers et les réguliers se soient résignés devant cette situation et aient élevé le fait au rang de norme. Les séculiers tendent à une reconnaissance ecclésiale et sociale de l'"adjoint pastoral" marié (homme ou femme), qui doit en grande partie remplacer le prêtre (36). Parmi les Supérieurs majeurs, nombreux sont ceux qui annoncent comme but de leur gestion, une "*liquidation positive*" ou "*démantèlement positif*", comme ils l'appellent eux-mêmes. D'ailleurs, la majorité des communautés religieuses sont dans un état de décomposition si avancé, qu'elles ne sauraient guère que faire de nouveaux candidats. Les noviciats sont effectivement supprimés presque partout, sauf chez les Jésuites (entre autres) et dans certains monastères contemplatifs. Le garçon hollandais qui veut devenir religieux doit aller à l'étranger ou se faire moine. Car "*nous avons manqué le bateau à l'égard de la jeunesse*", avouaient les Supérieurs majeurs eux-mêmes, en ajoutant : "*Toutes nos rénovations n'étaient en fait que des adaptations à l'embourgeoisement. Ce n'est pas ainsi que l'on réussit à parler à la jeunesse*" (37).

Les dirigeants du "nouveau" catholicisme croyaient que le mouvement qu'ils avaient conçu idéalement serait irréversible. Cela fut démenti par les faits, à l'étranger et en Hollande. Dans divers diocèses allemands, il y a de nouveau un grand nombre de séminaristes. Mais il semble qu'en Hollande aussi, une vraie formation à la prêtrise puisse s'épanouir. En 1974, Mgr Gijzen lança un nouveau séminaire, "Rolduc", à Kerkrade. Le Pape témoigna de son appui et de son approbation totale à cette réalisation. Le séminaire de Rolduc comptait, en 1978, 60 étudiants qui ont opté pour le sacerdoce célibataire.

Destruction des "piliers"

Lorsque des institutions fondamentales de l'Église catholique, celles qui doivent former des prêtres, les Ordres religieux et les Congrégations, vivent une crise d'identité si profonde, personne ne s'étonnera que les autres institutions confessionnelles aient aussi des problèmes d'identité. Les évêques qui, en 1954, avaient fermement défendu ces organisations, durent constater à partir de 1964, que la mise en question systématique de la lettre K (pour

(30) *Ibid.*, numéros 6 et 7.

(31) Th. Steltenpool, *Orthodoxie verboden?*, s.d., 26.

(32) H. Schelsky, *op.cit.* (note 18), 323.

(33) "Opinie-onderzoek in verband met de benoeming van de bisschop van Roermond", rédaction de Kenmerk, Intomart, Noordse Bosje 15, Hilversum.

(34) O. Schreuder, *op.cit.* (note 15), 250 s.

(35) *Ibid.*, 252.

(36) KASKI, *Memorandum* 199, 13.

(37) SNPR, *Vers/ag Algemene Vergadering Hogere Religieuze Oversten*, avril 1976.

katholiek) s'était généralisée (38). Les évêques mettent régulièrement en garde contre une "déconfessionnalisation" opérée à la légère. Selon eux, la "déconfessionnalisation" est devenue une mode (39). Mais il se pourrait bien qu'il s'agisse d'une mode étroitement liée à un changement plus fondamental des catholiques hollandais qui donnent le ton : ils ne veulent plus, en tant que citoyens totalement "intégrés" dans la société hollandaise, s'identifier par leur foi.

La "troisième voie"

En aucun autre pays du monde, ce qu'on a appelé la "troisième voie" (entre la vie religieuse et l'état de mariage, avec des relations physiques malgré le vœu de virginité ou de célibat) n'a reçu de légitimation officielle à un niveau aussi élevé qu'en Hollande. Le bien-fondé des "*relations affectives*" fut popularisé par les moyens de communication ordinaires des Ordres et des Congrégations, les chapitres et les bulletins d'information particuliers. Ainsi, la direction supérieure des Capucins néerlandais publia, en janvier 1973, dans sa revue provinciale *Beste Medebroeder* (" Cher Confrère") ce qu'on appelait un "*papier de discussion*" sur "*les relations affectives*" : "*Cela concerne les relations des frères avec les femmes (à l'intérieur ou en dehors des groupes de vie), où il est question d'une réciprocité et d'une liaison qui réclame aussi spontanément une expression corporelle et une façon de vivre, qui, en d'autres termes, ne se situent pas en dehors de la vie sexuelle (entendue dans un sens large ou étroit)*" (40). Cet article, qui laisse entièrement ouverte la "*troisième voie* comme une possibilité légitime pour les religieux et comporte plus d'arguments favorables que défavorables, fut repris, intégralement et sans critique, par la revue des religieuses *Relief et*, en résumé, dans les revues des franciscains (41). Le rédacteur de cet article est devenu entretemps provincial des Capucins hollandais.

Ce "*papier de discussion*" fut aussi un sujet d'échanges entre les supérieurs religieux des anciens Ordres : franciscains (environ 650 religieux-prêtres aux Pays-Bas), dominicains (250 environ) et jésuites (350 environ). Il en fut rendu compte dans un numéro ultérieur de *Beste Medebroeder*. Il n'y est aucunement question de voir dans la "*troisième voie*" une atteinte à l'idéal de la vie religieuse.

Pourtant on peut difficilement imaginer une conception plus élitiste de la vie que celle de ces religieux qui ne veulent pas opter ni pour le célibat avec sa solitude, ni pour le mariage avec ses engagements, et qui cherchent à combiner les avantages de la vie religieuse et ceux de la vie conjugale sans consentir à la solitude du célibat ni aux engagements du mariage. C'est bien la mentalité de la société de consommation poussée à ses conséquences extrêmes.

Ce défaut de sens critique est accompagné, de façon surprenante, chez ces religieux hollandais, par un penchant critique très prononcé à l'égard de

l'Église et de la vie commune; c'est, du moins, ce dont ils font étalage. Ils voient même dans cette mentalité critique la raison de leur existence : "*Selon leur tradition, les religieux sont les protagonistes de la liberté en face de la hiérarchie*". Ils veulent "*être une force critique*"; "*une sorte de facteur d'inquiétude au sein de la communauté ecclésiale*"; "*un élément difficile au milieu de la communauté des croyants*". Telle est l'image d'eux-mêmes que leur présentait le professeur Schillebeeckx dans une note préparatoire au congrès national des conférences religieuses à Rome-Arricia, en octobre 1976. Se fondant sur ce "charisme" critique, les supérieurs religieux pensent que les religieux sont appelés à "*une percée radicale dans la pastorale de la base*" qu'ils veulent libérer "*des formes traditionnelles du ministère religieux (l'administration des sacrements)*". Ils annoncent fièrement "*la fin de la pastorale conventionnelle*"; qui serait doctrinaire, et ils optent courageusement pour une nouvelle pastorale caractérisée par l'emploi du dialogue.

EN résumé, nous pouvons dire que, par rapport à d'autres pays catholiques, l'évolution a débuté en Hollande avec quelques années d'avance. L'esprit de la "bourgeoisie éclairée" s'y étant imposé avec force à toutes les autres classes, par des institutions très puissantes et un réseau de communications très dense, ne rencontra aucune opposition sérieuse et ne put être corrigé dans ses aspects unilatéraux. Cette nouvelle mentalité s'est presque immédiatement "institutionnalisée" dans de nouvelles organisations très influentes, notamment les Écoles supérieures de théologie, le *Nouveau Catéchisme*, l'Institut Pastoral pour la Province ecclésiastique de Hollande (PINK) et surtout le concile pastoral. Ces institutions, éventuellement portées au pouvoir au nom du *pluralisme*, s'en soucient fort peu après coup, et ne se gênent pas pour imposer leurs idées sans ménagement. L'autorité ainsi instaurée est bien plus répressive que l'ancienne, et beaucoup moins large.

Étant donné, en effet, que ces institutions commandent l'ensemble de la vie de l'Église hollandaise, et que les principaux organes de communication sont aux mains de la "nouvelle classe dirigeante", les catholiques hollandais remarquent à peine qu'ils sont de plus en plus isolés du reste de l'Église. L'horizon de pensée du bourgeois hollandais moderne leur est imposé comme une nouvelle autorité doctrinale universellement valable.

Ce durcissement idéologique a bloqué une réflexion approfondie sur ce qui constituait les lignes de force du catholicisme hollandais : des liens étroits avec l'Église universelle, associés au sentiment grandissant (surtout après la guerre) de la liberté personnelle de conscience. Mais le triomphalisme de la liberté de conscience n'a pas été compensé chez les catholiques hollandais par une éducation suffisante du juste fonctionnement de la conscience.

On a laissé tomber en désuétude les pratiques qui y auraient aidé : la confession personnelle, les retraites, l'examen de conscience, etc. On aurait pu espérer que, comme ce fut le cas dans d'autres pays, le renouveau conduirait à une réorientation dans ce sens précisément. En effet, lorsqu'on a perdu, comme de nos jours, les cadres protecteurs et qu'on reçoit moins de soutien du groupe, on a d'autant plus besoin de moyens d'orientation intérieure. Sur ce point, les catholiques hollandais ont un sérieux retard à combler. Car au cours de ces quinze dernières années, la formation de la vie intérieure a été à ce

(38) J. Roes, *R.K. Nederland 1958-1973*, Nimègue, 1974, 68.

(39) "Bisschoppelijke Vastenbrief", dans *Archief der Kerken*, 1976.

(40) P. Leenhouders, o.f.m. cap., dans *Beste Medebroeder*, janvier 1973.

(41) Id. dans *Relief*, mai 1973; *Variante*, n° 4 (1973); F.M., n° 3 (1973); "Kan erotiek bij religieuzen?" dans *Speling*, n° 1. mars 1974, 79-90.

L'expérience hollandaise

point négligée en Hollande que, selon une expression de Godfried Bomans, les catholiques se sont sentis "dans le froid"(42).

Par manque d'appui d'intérieur, les catholiques ont été livrés presque sans défense aux "leaders" qui ont engagé leur église dans un courant anti-romain. Par là le catholicisme perdait cet autre atout : son étroite liaison avec le centre de l'Église. Avec l'aide de leur système de communication incomparable, qui avait fait la force du catholicisme hollandais, les croyants furent continuellement poussés dans un sens contraire à Rome. Le sentiment anti-romain, devenu virulent parmi ceux qui dominent l'opinion, est également une des causes qui ont empêché aux Pays-Bas la formation d'un renouveau de la vie intérieure comme dans beaucoup d'autres pays. Les initiatives des églises locales ne peuvent apparemment pas porter de fruits, si elles ne se soumettent pas au contrôle de l'autorité doctrinale, garante de l'Esprit du Christ.

Il semble donc qu'une seconde émancipation soit nécessaire. Vers la fin du 19e siècle, les catholiques furent, dans leur ensemble, poussés dans l'isolement par la puissance supérieure des mouvements anti-catholiques qui occupaient les positions-clés dans la politique et l'économie ainsi qu'au plan culturel : *Kulturkampf* en Allemagne et en Suisse, avec la loi contre les Jésuites et les religieux, séparation de l'Église et de l'État en France en 1904-1905, mouvement d'avril 1853 en Hollande, etc. De nos jours, ce sont les simples catholiques qui doivent se libérer de la puissance dominante de la classe des intellectuels qui impose sa loi et ses idées "libérales" à toute la vie dans la société et dans l'Église, et fait penser à une nouvelle caste sacerdotale. Comme au 19e siècle et au début du 20e, la libération de cette église dominée ne pourra s'accomplir que dans un appel vigoureux de la base vers le centre vital et suprême de toute l'Église. Une deuxième émancipation est donc nécessaire pour que la voix des simples fidèles puisse de nouveau se faire entendre et pour que l'Église de Hollande puisse s'associer activement au mouvement de renouveau authentique issu de Vatican II, dont elle risque d'être coupée.

Jan BOTS, s.j.

(42) G. Bomans et M. van der Plas, *In de kou*, Ambo, 1969.

Jan Bots, né en 1930 à Amsterdam. Entré dans la compagnie de Jésus en 1949; prêtre en 1961. Études de théologie à Maastricht, d'histoire de l'Église à Rome. Professeur à l'Institut supérieur de théologie d'Amsterdam jusqu'en 1972. Exerce depuis un ministère de direction spirituelle. Publications : *Tussen Descartes en Darwin : Geloof en Natuurwetenschap in de achttiende eeuw in Nederland*, thèse de doctorat, Van Gorcum, Assen, 1972; (avec P. de Vries) *Geestelijke Leiding Vandaag*, Patmos, Anvers, 1978; *Samen rond het Hart van de Kerk*, Prieuré Nazareth, 1978; articles dans *Christus, Vie consacrée, Sources, Geist und Leben, Emmaüs*. En préparation : l'article sur l'histoire de l'Église de Hollande dans le dernier tome de l'histoire de l'Église publiée à Bonn sous la direction d'Hubert Jedin. Le présent article a été rédigé en français par le P. Bots lui-même.

RECTIFICATIF

Dans le dernier numéro (III,6), il fallait lire, p. 92: « La chair s'est faite écho » (et non : l'écho), « au fil de harpes illusives » (et non : harpe), et p. 93 : « Si les portes s'ouvrirent » (et non : s'entrouvrirent). (rectification faite sur la version téléchargeable)

Emmanuel-Maria HEUFELDER

Les anges, figures de l'Esprit Saint

BEAUCOUP de chrétiens n'ont plus aucune ouverture sur le monde des anges.

Ce qui est dit dans l'Écriture sainte sur les anges et les démons est souvent rejeté sans ambages. Une des grandes raisons de ce rejet du "monde invisible" (dont nous confessons pourtant dans le *Credo* la création par Dieu aussi bien que celle du monde visible) c'est, il faut bien le reconnaître, que dans la théologie et la prédication on n'a pas réussi à intégrer organiquement le monde des esprits à l'ensemble du plan divin de création et de salut. Aujourd'hui encore, je me rappelle comment, lors de mes études théologiques, il y a plus de cinquante ans, en apprenant la doctrine de la Création (à laquelle s'annexait un *excursus* sur les anges), j'avais l'impression qu'il n'y avait à proprement parler pour ces anges dans le cosmos théologique aucune place significative ou même nécessaire. Ils apparaissaient comme un supplément, qui en tout cas n'avait pas d'appartenance nécessaire au monde de Dieu.

Un ébranlement décisif pour une compréhension plus profonde du monde angélique me vint de mon vénéré maître Mgr Grabmann, qui insistait de manière éloquente sur les *Mystères du Christianisme* de Matthias Scheeben. Là je trouvai la pensée, qui ne m'a plus quitté depuis, que la Création tout entière est en quelque sorte une "projection" vers l'extérieur de la vie intérieure à Dieu.

D'APRÈS la Révélation, la vie intra-divine se développe selon une double modalité. Le Père engendre le Fils. Cette génération du Fils trouve son analogue dans l'ordre créé : c'est le monde de l'homme, qui est appelé à "devenir conforme à l'image du Fils" (*Romains* 8, 29). L'homme est, d'une manière particulière, figure du Fils. C'est pourquoi le Fils de Dieu s'est fait homme.

Or, dans le prolongement de cette vue s'impose l'idée que les êtres spirituels créés par Dieu, les anges, sont de manière particulière apparentés à l'Esprit Saint. Alors, il y a un lien entre les hommes et les anges, de la même façon qu'entre le Fils et l'Esprit dans le modèle divin. Alors l'autre développement de la vie intra-divine, la procession de l'Esprit Saint à partir du Père et du Fils, trouve aussi son analogue dans l'ordre créé. Alors la création est réellement "image et ressemblance" de Dieu, figure du mystère le plus intime et le plus profond de Dieu, la vie intra-trinitaire.

Nous trouvons du reste dans l'Écriture Sainte et dans la liturgie de l'Église d'abondantes allusions aux êtres spirituels comme ordonnés à l'Esprit Saint. En nous attachant à cette relation, nous entrevoyons plus en profondeur la nature du modèle divin. Indiquons ici quelques unes de ces similitudes entre le modèle et la figure.

L'Esprit Saint est *creator spiritus*, esprit créateur. "L'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux" (*Genèse* 1, 2). Façonnant et pénétrant toute chose, comme l'esprit de l'artiste donne forme à la matière qu'il travaille, forme qu'il porte en lui-même. Mais le créateur divin donne aux créatures une part de sa création. Il y a des anges qui "ont pouvoir sur le feu, l'eau, les vents" (*Apocalypse* 7, 1 ; 14, 18 ; 16, 5). Il semble qu'un rapport existe aussi entre les anges et les étoiles (*Apocalypse* 1, 20 ; 9, 1). Jésus appelle l'Esprit Saint "force d'en-haut" (*Luc* 24, 49). Or les anges sont des "forces, puissances" (1). L'Esprit Saint est "l'allégresse du Père et du Fils". Or les anges, d'après l'Écriture, se tiennent dans une perpétuelle allégresse autour du trône de Dieu. La constitution de Vatican II sur la liturgie déclare que "le Christ Jésus a apporté dans l'exil de cette terre une allégresse qui retentit à travers toute l'éternité dans les demeures célestes" (n° 83). Nous joignons nos voix à cette allégresse.

Saint Benoît nous rappelle cette fonction des anges quand il avance, au chapitre 19 de la *Règle*, la parole du psalmiste : "Je chanterai tes louanges à la face des anges", et exhorte ses moines à "réfléchir sur ce qu'on doit être à la face de Dieu et de ses anges".

L'Esprit Saint nous est promis par le Seigneur comme un "secours" (*Jean* 14, 26). Comme le Seigneur nous fait parvenir le soutien de sa grâce à travers des hommes, l'Esprit Saint nous assiste aussi par ses "figures", qui ont pour rôle de nous aider, protéger, exhorter. Il est réconfortant de penser que les hommes à qui nous avons affaire ont des anges à leur côté. C'est d'ailleurs ce que dit l'Épître aux Hébreux : "N'oubliez pas l'hospitalité. Car grâce à elle, plusieurs ont sans le savoir hébergé des anges" (*Hébreux* 13, 2).

SI nous regardons ainsi le monde des anges dans la perspective de, l'Esprit Saint, nous acquérons en même temps une intelligence de son horrible contrepartie, le monde des démons. "Dieu est amour" (1 *Jean* 4, 4), mais il n'y a d'amour que dans la liberté; aussi les créatures de Dieu, anges et hommes, doivent-elles décider librement si elles veulent accepter ou non l'offre de l'amour de Dieu. Devant cette offre a été prononcé un premier "non", du sein du monde des anges (*Apocalypse* 12, 3 s.). S'il est permis de voir dans les anges des figures de l'Esprit Saint, nous entrevoyons quel est le "mystère d'iniquité" (2 *Thessaloniens* 2, 7). L'Esprit Saint, comme esprit d'amour, est si l'on peut dire l'absolue renonciation à soi-même, puisque le Seigneur dit de lui qu'"il ne parle pas de son propre chef, mais dira ce qu'il aura entendu (du Père et du Fils)" (*Jean* 16, 13). Son existence est donc tout entière tournée vers le Père et le Fils, dans l'amour serviteur. C'est aussi pourquoi l'amour de Dieu se concentre en lui et peut "à travers lui, être répandu dans

(1) H. Schlier, *Puissances et dominations dans le Nouveau Testament*, Paris, DDB, 1968.

nos cœurs" (*Romains* 5, 5). "L'ennemi" (1 *Pierre* 5, 6) veut au contraire "parler de son propre chef", dire sa propre parole, pour être puissant et glorieux par lui-même. Il ne veut pas servir, mais régner. C'est une offense à l'essence la plus intime de Dieu. Dieu n'existe que comme Père et Fils dont procède l'Esprit d'amour, alors que Satan veut la toute-puissance du Père, mais sans l'Esprit d'amour. Il ne veut pas le royaume de Dieu que le Père veut instaurer par le Fils (*Marc* 1, 45). Il veut édifier son propre royaume (*Luc* 11, 18). Il ne veut pas, comme le Fils "remettre le royaume à Dieu le Père", encore bien moins "se soumettre à lui afin que Dieu soit tout en tous" (1 *Corinthiens* 15, 24 s.).

Or c'est là le "blasphème contre l'Esprit Saint qui ne peut rencontrer de pardon dans l'éternité", parce qu'il est le refus radical et définitif de l'Esprit d'amour (*Matthieu* 12, 31; *Marc* 3, 29; *Luc* 12, 10) (2).

Ratzinger va dans la même direction lorsqu'il écrit que "la catégorie de l'entre-deux, qui nous aide à comprendre à neuf la nature du démon, nous rend aussi un autre service : elle permet de mieux expliquer la puissance essentiellement opposée, elle aussi de plus en plus méconnue par la théologie occidentale, l'Esprit Saint. Sur cette base, nous pourrions dire : Il est cet entre-deux dans lequel le Père et le Fils sont un, formant le Dieu unique. Par la vertu de cet entre-deux, le Christ s'oppose à l'entre-deux démoniaque, qui, lui, fait partout obstacle à l'unité" (3).

L'ennemi qui soulève parmi les anges la "lutte dans le ciel" (*Apocalypse* 12, 7) parvient aussi à séduire les hommes, et par là à les mettre en son pouvoir.

(2) E. Heufelder, *Der Geist betet in uns*, Freising, 1973, 29; *Neues Pfingsten*, 1970 (2e éd.), 47.

(3) Joseph Ratzinger, "Abschied vom Teufel?"; dans *Passauer Bistumblatt*, 11 mars 1973.

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Un an (six numéros)

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P.: 18.676.23 F Paris

France : 100 FF

Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio »,
C.C.P. : 000-0566-165-73,
rue de Bruxelles 61 - 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ;
par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie,
20 FF en expédition franco,
ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).
Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

Bulletin d'abonnement :
au dos, p. 96.

Mais comme l'homme est soumis à une loi de croissance, son refus de Dieu n'a pas le même caractère irrémédiable que chez les anges déchus; aussi Dieu a-t-il pu, en son Fils fait homme, offrir une fois encore son amour aux hommes, et répandre sur eux son Esprit comme le fruit de la mort sacrificielle du Christ (*Jean 7, 39*). A dire vrai, l'envoi de l'Esprit indique le dénouement définitif et que commence le jugement du monde et "du prince de ce monde" (*Jean 16, 8 s.; 12, 31; 14, 30; 16, 11*). Le sens de l'histoire du salut à laquelle l'œuvre de la rédemption prélude, consiste, pour la création, dans la libération de l'esclavage de la corruption, en vue de la liberté, trésor royal des enfants de Dieu (*Romains 8, 21*). Que dans cette œuvre de rédemption et de libération, un rôle réel revienne aux anges, c'est une conséquence de leur caractère de figures de l'Esprit Saint. Son rôle n'est-il pas en effet d'accomplir l'œuvre du Rédempteur? C'est pourquoi le Seigneur lui-même, quand il reviendra, apparaîtra "escorté de tous les anges" (*Matthieu 25, 31*).

Emmanuel-Maria HEUFELDER
(traduit de l'allemand par André Monchoux)

Emmanuel-Maria Heufelder, né en 1896. Abbé de l'abbaye bénédictine de Maria Laach.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

NOM • Prénom •

Adresse •

Code postal •

Nouvel abonnement, à partir du ri° inclus (voir ci-contre) (1)

Ré-abonnement (numéro de l'abonnement :) (1)

Tarif • (voir au dos, p. 95)

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1).

Date • 1979

Signature :

(1) Rayer les mentions inutiles.

Prochains numéros -

mars 1979

QUI EST LAIC ? — Jean Duchesne, Hans-Urs von Balthasar, Jean-Guy Pagé, Philippe Sellier, Germain Marc'hadour, Albert Chapelle, Louis de Vaucelles, etc.

mai 1979 : le mystère d'iniquité juillet

1979 : l'éducation chrétienne septembre

1979 : le sacrement de mariage

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : *Communio* est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie et spiritualité catholiques. Réponse et retour des manuscrits ne sont pas garantis.

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976) : 1. **La confession de la foi ***

2. Mourir *
3. La création *
4. La fidélité *
5. Appartenir à l'Eglise *
6. Les chrétiens et le politique *
7. Exégèse et théologie *
8. L'expérience religieuse

tome II (1977) : 1. **Jésus, « né du Père avant tous les siècles » ***

2. Les communautés dans l'Eglise *
3. Guérir et sauver *
4. Au fond de la morale *
5. L'Eucharistie (I) *
6. La prière et la présence (l'Eucharistie-III) *

tome III (1978) : 1. « **Né de la Vierge Marie** » *

2. La justice *
3. La loi dans l'Eglise
4. La cause de Dieu
5. La pénitence
6. La liturgie

* Ces numéros sont déjà totalement épuisés, et il ne reste plus que quelques exemplaires disponibles des autres numéros parus.

Dépôt légal : premier trimestre 1979 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.