

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert. Armogathe *, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg) *, Françoise et Rémi Brague *, Claude Bruaire *, Georges Chantraine, s.j. (Namur) *, Eugenio Correco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne *, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion *, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Montréal), 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 Köln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) – Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Görres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roeggele.

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.

CROATE : **Svocni Communio** (Krcsanska Sadasnjost éd. YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14, Yougoslavie) – Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : **Revista catolica internacional Communio** (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) – Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Igrmcio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia Moriyon, Patricio Herraiez, Juan-Maria Laboa, Juan Martin Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan Ruiz de la Pena.

ITALIEN : **Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) – Sante Bagnoli, Gianfranco Dal-masso, Antonio Dell'Asta, Elio Guerriero, Antonio M. Sicari.

NÉERLANDAIS : **International katholiek Tijdschrift Communio** (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) – Jan Ambaum (NLI), Jan De Kok, o.f.m. (NLI), Georges De Schrijver, s.j. IBI, Jos F. Lescauwae (NL), Klara Rogiers IBI, Jacques Schepens IBI, Peter Schmidt IBI, Alexander Van der Does de Willebois (NL), Herman P. Vonhogen (NLI), Jan-Hendrik Walgrave, o.p. IBI, Gérard Wilkens, s.). (NL).

POLONAIS : Edition en préparation.

La Revue catholique internationale **COMMUNIO** est publiée six fois par an en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901). *Président-directeur de la publication* : Jean Duchesne. *Directeur de la rédaction* : Claude Bruaire. *Rédacteur en chef* : Jean-Luc Marion ; *adjoint* : Rémi Brague. *Secrétaire de rédaction* : Françoise de Bemis ; *coordination* : Marguerite Léna.

Rédaction, administration et abonnements (Mme S. 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).

Maisons et librairies où **Communio** est disponible : voir page 51.

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

Le numéro : 18 FF (ou 20 FF en expédition franco).

*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,
Oeuvres en prose, tome Z
Pléiade, p. 1136-1137.*

TOME IV (1980) - n° 1 (janvier-février)

LA PASSION

Le numéro : 18 FF

« Ce ne sont pas les clous
qui ont mis
le Christ sur la Croix ;
c'est l'Amour »
Sainte Catherine de Sienne.

Claude BRUAIRE
page 2 Crucifié — pour nous

Problématique

Jozef DE KESEL
page 4 La Croix Christ : le noyau irréductible de la foi
Martin HENGEL

page 13 La « folie » du Fils crucifié
Gustave MARTELET, s.j.

page 22 « L'Agneau prédestiné avant la fondation du monde »
Ysabel de ANDIA

page 32 La passion du Verbe et la compassion de Dieu
Ricardo BIAZQUEZ

page 41 Pour nous, Dieu a livré son Fils
Hans-Urs von BALTHASAR

page 52 Crucifixus etiam pro nobis : le mystère de la « substitution »

Intégration

Xavier TILLIETTE, s.j.
page 63 Philosophie et théologie de la Croix
Yves SJOBERG

page 70 L'image du Christ en Croix

Attestations

Jacek SALIJ, o.p.
page 74 La Mère de Dieu au pied de la Croix, « type » l'Eglise
Jean-Marie DUBOIS de MONTREYNAUD

page 80 La mort, c'est la vie
Joseph LESCRAUWAET, m.s.c.

page 84 Le signe paradoxal

Signets

Pierre MARTIN-VALAT
page 89 Bible et enseignement
Jean MOUTON

page 94 Dominique : une fidélité de toutes les saisons

Claude BRUAIRE

Crucifié — pour nous

Ni suicide, ni sacrifice, la mort du Christ est par-dessus tout la révélation d'un amour qui fût, sinon, resté impensable.

CE qui est folie pour les hommes est sagesse de Dieu... Mais folie pour quelle sagesse humaine ? Jésus, Fils de Dieu, mourant sur une croix, voilà sans doute qui ne peut être contenu dans « *les limites de la simple raison* ». Mais quelle raison fixe ainsi à l'avance les limites de ce qui est convenable à Dieu ? Avons-nous épuisé les ressources de la pensée quand nous restons fixés à des représentations figées du divin, celles de l'impassible, de l'invulnérabilité, de l'identique et de l'immobile ? N'avons-nous pas, pour toute « sagesse », paresseusement assimilé l'absolu de Dieu à une chose morte ?

La Croix est pierre d'achoppement, étant ainsi l'injonction à délaisser des préjugés qui tiennent lieu de sagesse, à réanimer l'interrogation et la recherche de la vérité de Dieu, à renverser les interdits à son absolue liberté, à écouter la révélation de son secret. Car Dieu révèle ce qu'il est, au temps même où sa vie humaine expire.

Mais le scandale se redouble par le plus étonnant des paradoxes. Lorsqu'un homme se voue à la mort, librement, lucidement, c'est de deux manières : celle du sacrifice, dans l'abnégation de soi pour que d'autres vivent, et celle du suicide qui enferme en sa solitude désespérée l'ultime défi de la liberté. La mort du Christ n'est d'aucune de ces deux manières de vouloir mourir.

Nous n'abusons pas du mot, cependant, en parlant du « sacrifice du Christ ». Nous lui donnons, au contraire, son plein sens. Mais précisément, ce sens transgresse infiniment celui du sacrifice tout humain, qui laisse place et fait vivre, mais ni n'associe ni n'exhaupe à la vie plénière ceux pour lesquels on se sacrifie. Seul le sacrifice du Christ est donc révélation, dans toute la mesure, infinie, où il est accomplissement, nous prodiguant l'amour du Fils, le don pur de soi à l'Origine paternelle : le Fils est Dieu pour ne rien garder de lui-même, de son être engendré. Il nous faut tenter de penser en notre foi la mort du Crucifié comme le sacrement du don divin qui fait vivre divinement, éternellement, absolument, le Fils de Dieu.

C'est ce don de soi sans réserve qui est vérité de l'abnégation dans l'obéissance mortifiante, car il est seul accomplissement de la fidélité de tout l'être à l'initiative absolue du Père. Dès lors, peut reprendre sens, en cette lumière de la croix, une obéissance du chrétien qui soit un manifeste de sa liberté.

Cependant, la mort de Jésus, toute volontaire, est ce qui exhaupe et exalte la vie, dont le salut est alors la Promesse. C'est pourquoi le christianisme contredit les contempteurs de la vie et combat le dolorisme multiforme comme la complaisance douteuse dans l'échec. Mais, dès lors, la mort du Christ est tout le contraire du suicide qui défie la vie. Si la mort peut fasciner, dans le temps où elle nous angoisse, c'est sans doute qu'elle s'annonce comme la propriété absolue, imprenable et impartageable de chaque personne singulière : solitude pure qui atteste ultimement l'Unique de chaque liberté. C'est ainsi que le suicide est le contraire exact de la mort « *pro nobis* ».

LA mort du Christ en croix est donc révélation de Dieu dans la stricte mesure où elle est inassimilable aux deux manières humaines de se donner la mort, de se donner à la mort. La voie semble étroite pour éviter une sagesse trop humaine, sourde à la sagesse de Dieu. Dans ce numéro de *Communio*, chacun s'est efforcé de la suivre, avec ses propres ressources. Ce ne serait pas peu si seulement nous en avions bien perçu l'accès.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres, professeur à l'Université de Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (ibid., 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978). A paraître - prochainement dans la collection a *Communio* Fayard » : *Pour la métaphysique*. Directeur de la rédaction de *Communio* francophone.

Pensez à votre réabonnement !

Jozef DE KESEL

La Croix du Christ : le noyau irréductible de la foi

Pourquoi Jésus a-t-il été condamné ? Pour s'être dit le Messie, le Fils de Dieu, bien sûr. Mais surtout pour avoir, en actes, prouvé qu'il l'était vraiment.

"C'EST lui que vous avez fait mourir en le mettant en croix" : tel est le fait sur lequel insiste Pierre au début des *Actes*. C'est un fait brutal, qui ne souffre pas de réplique ni de commentaire. La même dureté se retrouve dans le *Symbole des apôtres* : « crucifié sous Ponce Pilate, mort et enseveli ». Ce sont des événements enregistrés froidement, sans référence à la manière dont les premiers chrétiens ont compris et interprété la mort de Jésus — comme s'il fallait s'arrêter sur l'aridité du fait avant de risquer toute interprétation. Certes, la foi chrétienne reconnaît le Crucifié comme révélation de la grâce divine. « La gloire de Dieu est sur le visage du Christ » (2 *Corinthiens* 4, 6). Mais il y a la « Sainte Face », et il ne faut pas enfouir le silence du Vendredi-Saint sous les jubilatons de Pâques. C'est ce lourd et mortel silence qu'il faut affronter, ne fût-ce qu'un moment, sous peine de manquer une authentique expérience de la joie pascale.

L'événement et son interprétation

Les chrétiens ne sont pas seuls à dire que Jésus a été condamné, crucifié et enseveli. Des incroyants peuvent aussi l'affirmer. Les croyants perçoivent cependant le fait d'une autre manière. C'est moins le fait qui importe, que son interprétation : cet événement met en relation avec Celui qui a créé le ciel et la terre. Il n'empêche qu'il s'agit d'un *fait bien déterminé*. Le christianisme n'est pas une gnose, une théorie du salut, mais reste fondé sur des événements historiques. Il y a une tension dialectique entre l'humilité du fait et la sublimité de son interprétation. Et les faits peuvent résister. Ils contestent perpétuellement la véracité de leur interprétation. Or, plus qu'aucun autre, le fait de la crucifixion de Jésus forme le noyau dur et résistant de la foi chrétienne — l'instance critique devant laquelle comparait la première l'interprétation chrétienne. Le Christ en croix n'accuse pas seulement le monde et ses prétentions au pouvoir politique et religieux. Bien plus encore, il pose une dure question à l'Église : « Mon peuple, que t'ai-je donc fait ? ». L'implacable réalité de la croix s'intègre mal dans un discours sûr de son fait. Le langage chrétien doit supporter l'insupportable : le face-

face avec le Crucifié. C'est bien sûr la confession de la foi en la Résurrection qui autorise et rend même indispensable le discours chrétien. Mais la Résurrection restera toujours celle d'un crucifié.

Contingence et humilité du christianisme

Dans une culture imprégnée par le christianisme, la Croix apparaît d'abord comme un symbole religieux. Elle y perd fâcheusement de sa dureté. Saint Paul a beau dire que la foi chrétienne est une « folie » (1 *Corinthiens* 1, 18-25), il n'y a plus guère de défi, ni dans la vie quotidienne, ni dans la vie de foi. Et la réflexion théologique s'empresse de penser Jésus expirant en croix comme une donnée conceptuelle pour l'élaboration d'une dogmatique définitive. Mais l'événement en lui-même, la condamnation et la mort d'un homme, met en lumière le caractère contingent du christianisme. Et c'est précisément là ce que, depuis l'ère du rationalisme (1), nous acceptons difficilement : nous reconnaissons-nous comme des gens qui ont tout misé sur un homme qui a vécu il y a environ deux mille ans dans une partie reculée du monde et qui a été obscurément et honteusement exécuté ?

Il est salutaire pour le christianisme de redécouvrir sa contingence, que tendent sans cesse à gommer des éléments venus de la gnose ou du docétisme. Les « ennemis de la Croix du Christ » (*Philippiens* 3, 18) ne sont pas tant les athées que les croyants qui, sous le pieux prétexte de mieux servir la foi, nient le scandale de ce que, bien prosaïquement, l'Évangile raconte. Mais l'humilité des faits sur lesquels est fondé le christianisme ne se laisse pas si facilement « civiliser ». Car c'est Dieu lui-même qui a choisi cette voie : « Lui qui est de condition divine, il n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être égal à Dieu » (*Philippiens* 2, 6). Si notre Église est actuellement en « crise », et si notre position s'en trouve affaiblie et humiliée, nous devons peut-être nous demander, en nous souvenant de la « folie » de la Croix, s'il n'y a pas là une occasion, voire une invitation, pour retrouver notre véritable identité.

La Croix et la critique

« La croix n'est pas seulement exemple et modèle, mais fondement et archétype de la foi chrétienne : ce par quoi la foi chrétienne et son Seigneur se distinguent essentiellement et radicalement des autres religions et de leurs dieux » (2). Pour cette raison, aussi bien en théologie que dans la *praxis* de l'Église, la critique ne pourra jamais être ressentie comme venant purement de l'extérieur. Moltmann n'a pas tort de souligner que ce n'est pas la critique historique, mais bien la Croix elle-même qui rend problématique toute christologie proposée par l'Église (3). Celui qui a proclamé l'avènement du règne de Dieu a été abandonné par ce même Dieu. Celui qui a révélé la justice de Dieu en se proclamant plus grand que la Loi de Moïse a été mis à mort au nom de cette même Loi. Celui qui a

(1) Voir mon article « Jesus Christus : historische contingentie en openbaring Gods », *Internationaal katholiek Tijdschrift Communio*, 1979, 1-2, p. 57-92.

(2) Hans Küng, *Menschwerdung Gottes (Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie)*, Fribourg-Bîle-Vienne, 1970, p. 606.

(3) Jürgen Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott Was Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Munich, 1972, p. 118 (tr. fr., *Le Dieu crucifié*, Paris, 1973).

opéré de si grands miracles est mort, privé de tout secours. Celui qui a porté l'amour de Dieu aux pauvres et aux pécheurs a été compté au nombre des malfaiteurs (*Marc* 15, 28). Cette mort — et la mort de cet homme-là — met radicalement en question ce que nous pensons croire. La critique que le christianisme rencontre de l'extérieur n'atteindra jamais le degré de profondeur de la critique qu'elle s'adresse à elle-même. La Croix n'est, de par sa nature, aucunement un symbole religieux. Elle ne renvoie pas au Temple, mais au sinistre lieu d'exécution en dehors de la Ville sainte — non pas à l'espace sacré, mais au désert profane.

On a souvent souligné que les titres christologiques n'ont de sens qu'une fois appliqués à Jésus. Mais ils ne définissent pas en eux-mêmes qui est le Christ ; c'est Jésus qui définit en dernier ressort ce qu'ils signifient (4). Et ces titres n'ont de valeur, peut-on ajouter, qu'à la mesure de leur rapport avec Jésus *crucifié*. Leur signification traditionnelle vole alors en éclats (5). La Croix du Christ est le « signe de contradiction ». Parce qu'elle doit inclure la Croix, la prédication chrétienne ne peut être, selon les normes de ce monde, que folle et scandaleuse, voire a-religieuse (6). Il ne faut surtout pas que les synthèses dogmatiques neutralisent la portée historique concrète de la Croix, pour en faire un événement purement divin, comme si ce Dieu n'était pas tombé aux mains des hommes qui l'ont tué. « *Toute pensée sur la Rédemption, pour ne point devenir une gnose, doit s'enraciner dans l'événement singulier de la mort d'un homme* » (7).

La Croix : histoire et théologie (R. Bultmann)

La spécificité de la mort de Jésus reste insaisissable si on ne la resitue pas dans le contexte de sa vie publique antérieure, dont elle est l'explication (8). La mort de Jésus n'est pas un hasard, ni une mort « naturelle ». Barth a bien mis en lumière que Jésus a souffert « *non pas à cause de quelque imperfection inhérente au monde créé, non pas sous la contrainte d'une loi naturelle, mais d cause des hommes, à cause de leur attitude à son égard. L'histoire qui va de Bethléem au Golgotha est celle d'un être abandonné, rejeté et persécuté par son propre entourage et finalement accusé, condamné et crucifié* » (9). Le comportement de Jésus est la cause véritable de son arrestation.

Bultmann a nié ce lien de cause à effet. Ou plus exactement, il a estimé impossible de déterminer maintenant si Jésus a bien été condamné en raison de son action et de sa prédication. « *La seule chose certaine, c'est qu'il a été crucifié par les Romains et a donc subi la mort des condamnés politiques* » (10). Mais il n'avait

n'avait pas d'ambitions politiques. Bultmann pense donc que l'arrestation et la condamnation de Jésus résultent d'un malentendu. Sa mort n'est alors plus qu'un hasard parfaitement absurde.

Le théologien Bultmann se tire de cette impasse décevante où s'enferme l'historien, en assurant que les circonstances de la mort de Jésus n'ont aucun intérêt théologique. C'est un principe que Bultmann applique d'ailleurs à toute la vie de Jésus : « *Je pense, il est vrai, que nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus* » (11). Bultmann n'est en fait pas aussi sceptique qu'il veut le paraître, et son scepticisme se fonde sur des motivations théologiques bien plus que sur des conclusions strictement historiques (12). Il veut séparer radicalement l'histoire de la théologie. D'après lui, ce qu'est Jésus pour le croyant n'a rien à voir avec ce que l'histoire peut lui dire de Jésus. Ce qui importe alors, ce n'est pas que la Croix soit un fait historique constatable, mais qu'elle soit considérée comme un élément décisif du salut. Le croyant selon Bultmann ne perçoit pas dans la Croix la destinée d'un homme, mais l'action salvatrice de Dieu. Ce n'est plus l'histoire, domaine de la contingence par excellence, mais l'interrogation existentielle de l'homme sur lui-même qui rend intelligible tout discours sur Dieu. « *Existentiel* » signifie ici absence totale de toute objectivation, et se rapporte à l'expérience immédiate et rigoureusement personnelle d'un sujet qui interprète une situation qui le concerne (13). En conséquence, ce qu'a pu signifier la Croix pour Jésus lui-même n'a pas d'intérêt décisif. Valeur salvatrice et réalité historique se séparent : « *La mort du Christ, comme sa Résurrection, sont désormais des données dogmatiques ; le sens importe davantage que ce qui est advenu* » (14).

Paul et Jésus

Cette interprétation de la Croix ne doit pas nous surprendre : beaucoup de chrétiens sont sans doute « bultmanniens » sans le savoir. Mais Bultmann assure emprunter sa théologie directement à saint Paul, pour qui il semble effectivement que la vie de Jésus ne contienne pas d'autre événement décisif que sa mort et sa Résurrection. Parmi les disciples de Bultmann, c'est probablement Conzelmann qui est le plus tranchant : « *Paul... ne s'intéresse pas à la vie de Jésus... Cela n'est pas de l'ignorance, mais correspond à un programme théologique consciemment arrêté* » (15). Conzelmann se réfère à 2 *Corinthiens* 5, 16 : « *Même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent* ». R. Pesch a cependant montré que le « Christ selon la chair » ne désigne pas le Jésus de l'histoire par opposition au Christ de la foi, mais le Christ méconnu par les incroyants (16). L'interprétation de Conzelmann suppose une problématique totalement étrangère au Nouveau Testament.

(11) « Jésus et son enseignement », dans *Jésus : mythologie et démythologisation*, Paris, 1968, p. 35.

(12) Cf. R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi (Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage)*, Göttingen, 1967, p. 43.

(13) Cf. Bultmann, « Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus », dans *Glauben und Verstehen, I*, Tübingue, 1972 (7e éd.), p. 208.

(14) Duquoc, *op. cit.*, p. 20.

(15) H. Conzelmann, « Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen », dans H. Ristow et K. Matthias, éd., *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960, p. 189.

(16) R. Pesch, « Christus dem Fleische nach kennen (2 Kor. 5, 16) ? Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus », dans R. Pesch et H. A. Zwergel, *Kontinuität in Jesus*, Fribourg-Bale-Vienne, 1974, p. 27.

(4) E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal, 1974, p. 40 ; voir aussi A. Schilson et W. Kasper, *Christologie im Präsens (Kritische Sichtung neuer Entwürfe)*, Fribourg-Bile-Vienne, 1974, p. 11.

(5) Cf. Moltmann, *op. cit.*, p. 83.

(6) Cf. *Ibid.*, p. 34-44, où Moltmann parle de « la croix non-religieuse dans l'Église » ; cf. Stanislas Breton, « Christianisme, mysticisme, marxisme », *Culture et foi*, Paris, 1979, p. 15.

(7) Christian Duquoc, *Christologie (Essai dogmatique)*, tome H : *Le Messie*, Paris, 1972, p. 20.

(8) Cf. J. Gnllka, « Wie urteilte Jesus über seinen Tod ? », dans *Der Tod Jesu (Deutungen im Neuen Testament)*, « Quaestiones Disputatae » 74, Fribourg-Bale-Vienne, 1976, p. 13.

(9) Karl Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, « Foi Vivante » 80, Paris-Neuchâtel, 1968, p. 166-167.

(10) Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1965 (4e éd.), p. 12. Voir *Glauben und Verstehen, IV*, Tübingue, 1967 (4e éd.), p. 8.

Dire que Paul ne s'intéresse pas aux actes publics de Jésus relève plus d'un parti-pris théologique que de l'analyse historique. Certes, Paul ne se veut pas historien, comme par exemple Luc. Mais il serait exagéré de dire qu'il ne se réfère jamais aux paroles et aux actes de Jésus (17). Il y a même un remarquable accord entre ce que dit Paul de la justification par la seule grâce et la manière dont les évangélistes rapportent que Jésus libère et pardonne les pécheurs et les exclus qu'il fréquente (18). Il est vrai que Paul se concentre essentiellement sur le comportement et les sentiments de Jésus pendant sa Passion (cf. l'hymne de *Philippiens* 2). Cependant, il est trop rapide d'en conclure que Paul dépasse complètement le Jésus terrestre pour ne s'intéresser qu'au Christ préexistant. Car si Paul met l'accent sur la mort de Jésus « comme un esclave », c'est bien pour souligner, tout autant que sa divinité, le réalisme de l'Incarnation, le « scandale » et la « folie » d'un Dieu crucifié. « Paul voit lui aussi le Jésus terrestre comme l'Homme rejeté par son peuple — et c'est là un aspect qu'il est impossible d'éliminer » (19).

Importance du motif théologique de la condamnation de Jésus

La position de Bultmann, sceptique sur la possibilité de connaître le Jésus de l'histoire et formel sur l'inintérêt de cette question en théologie, n'est plus défendable aujourd'hui. L'exégèse s'est justement attachée à rechercher comment Jésus avait pu lui-même se comprendre dans sa condamnation et sa mort (20). La raison en est simple : toute affirmation du Seigneur ressuscité doit nécessairement rester en relation avec sa vie et sa mort (21), et l'histoire réelle est le seul lieu où la révélation divine devienne intelligible et salvatrice.

Il ne s'ensuit pourtant pas que la théologie doive se réduire à l'histoire : les affirmations de foi contiennent toujours plus que ce qui peut être atteint dans la connaissance historique. Mais la vie et la mort de Jésus appartiennent aussi à la christologie, parce qu'elles déterminent l'identité de Jésus (22).

Pourquoi les grands-prêtres, les scribes et les anciens ont-ils livré Jésus aux Romains ? C'est un problème historique, mais dont la réponse ne peut que mieux faire comprendre qui est Jésus et renvoie donc à la christologie. Cette question n'intéresse pas seulement la spéculation théologique, car elle concerne aussi tous les croyants, exposés aux dangers du docétisme et du monophysisme.

Les exégètes reconnaissent actuellement un lien étroit entre ce qu'a fait et dit Jésus et sa mort en croix. J. Roloff a montré que les récits évangéliques sur Jésus

avaient précisément pour but de faire comprendre son cheminement vers la Croix (23). Sans qu'il soit question de rétablir une biographie de Jésus en termes modernes, il est clair que la résultante de ses paroles et de ses actes appelait en quelque sorte une condamnation. Devant la Loi, son attitude était à la fois plus libre et plus radicale que celle des scribes et des Pharisiens. Au sujet du Temple et de sa signification, Jésus avait nettement d'autres idées que les Sadducéens. Et surtout, la conscience eschatologique qu'il avait de lui-même devait inévitablement le mettre en conflit avec tous ceux qui détenaient alors le pouvoir religieux.

Le motif juridique et la vraie raison de la condamnation de Jésus

Il serait pourtant difficile d'énoncer de manière claire et simple le motif de l'exécution de Jésus. Sur le procès même, la lumière est loin d'être faite. Le titre de « Messie », que Jésus a revendiqué (*Marc* 14, 61-62), ne semble pas avoir suffi pour que le Sanhédrin l'accuse de blasphème (24). F. Refoulé a peut-être raison de dire : « Sans doute ne saura-t-on jamais exactement " ce qui s'est passé réellement " ni l'objet précis de l'interrogatoire » (25).

Mais il faut ici distinguer entre la revendication de ce titre de « Messie » et le motif véritable de la condamnation. Même si le déroulement concret et l'aspect juridique du procès de Jésus nous échappent, il est possible de voir, pensons-nous, le véritable motif de la condamnation dans le conflit avec la Loi et la religion « officielle » et dans la réalité eschatologique nouvelle que Jésus incarnait face au judaïsme de son temps. Il n'est pas exclu que les membres du Sanhédrin n'aient pas été unanimes sur les attendus du jugement — tout en étant tous d'accord pour condamner (26). Il faut donc se garder de réduire la recherche du motif réel de la sentence à celle des chefs d'accusation finalement retenus. Le Sanhédrin a été finalement embarrassé (*Marc* 14, 55-59) dans sa quête de prétextes pour une condamnation préalablement décidée.

La conclusion qui s'impose ici est qu'il ne faudrait pas traiter du procès de Jésus en ignorant ses actes et ses paroles antérieurs. La question du motif de la condamnation ne se laisse pas réduire à la réponse de Jésus au grand-prêtre qui lui demande s'il est bien le « Messie ». Le motif juridique est clair, mais le problème reste entier. Car il est évident que Jésus est condamné moins pour ce qu'il dit que parce que c'est lui qui le dit. L'aveu de Jésus devant le Sanhédrin doit être chargé de tout ce que les juges savent que Jésus a dit et fait : il remettait en cause les fondements mêmes de la foi juive en s'en prenant à la Loi et en bouleversant les idées reçues sur Dieu même. Le conflit entre Jésus et les autorités juives ne se ramène pas à l'affrontement qui a lieu au cours du procès. Au fond, ce n'est pas pour s'être dit le « Messie », le « Fils de Dieu », le « Christ » que Jésus est livré aux Romains, mais pour avoir montré dans ses actes et ses paroles qu'il était vraiment ce qu'il disait. Pour l'aristocratie sacerdotale, c'était un

(23) J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus (Historisches Motive in den Jesus Erzählungen der Evangelien)*, Göttingen, 1970, p. 85 et 98 (concernant l'attitude prise par Jésus au sujet du sabbat et du Temple).

(24) Cf. S. Légasse, « Jésus devant le Sanhédrin (Recherche sur les traditions évangéliques) », *Revue théologique de Louvain* 1974, 5, p. 176-7.

(25) F. Refoulé, « Jésus dans la culture contemporaine », *Les quatre fleuves* 4, Paris, 1975, p. 21.

(26) Cf. E. Schillebeeckx, *Jezus, het verdaal van een levende*, p. 256-261.

(17) Cf. *ibid.*, p. 28-30 ; et aussi : H. Wenz, « Der kerygmatisierte historische Jesus im Kerygma », *Theologische Zeitschrift* 20 (1964), p. 30-32 ; W. Trilling, « Die Wahrheit von Jesus-Worten in der Interpretation neutestamentlicher Autoren », *Kerygma und Dogma* 23 (1977), p. 99-102.

(18) Cf. G. Bornkamm, *Paulus*, Urban-Taschenbacher 119, Stuttgart, 1970 (2e éd.), p. 242.

(19) E. Schillebeeckx, « Ons hell : Jezus' leven of Christus de verrezenen ? », *Tijdschrift voor Theologie* 13 (1973), p. 159, note 19.

(20) Cf. Heinz Schürmann, « Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden ? (Eine methodenkritische Besinnung) », dans *Jesu-ureigener Tod*, Fribourg-Bale-Vienne, 1975, p. 16-65 (tr. fr., *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort* 7, Paris, 1977).

(21) Cf. Moltmann, *op. cit.*, p. 106.

(22) C'est pour ce motif que nous continuons de nous poser des questions au sujet de tout ce que Karl Rahner, malgré toutes les précautions dont il s'entoure, a écrit sur ce sujet (par exemple « Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik », *Schriften zur Theologie*, X, Zürich-Einsiedeln-Cologne, 1972, p. 224).

personnage dangereux, à surveiller de près (27). C'est ce qui s'avère déterminant. Les recherches exégétiques et les études d'histoire religieuse sur les titres messianiques expliquent bien pourquoi la revendication de Jésus a fourni au Sanhédrin un motif suffisant, en même temps qu'elles fondent la christologie. Mais la théologie ne doit pas constituer un moyen d'esquiver la contingence et le choc de la mort de Jésus.

Un conflit qui n'est pas de pure théorie

Dans la même ligne, on peut affirmer que le conflit qui oppose Jésus aux « grands-prêtres, scribes et anciens » n'est pas purement théorique. Jésus n'a pas été condamné en effet pour avoir prêché une nouvelle conception de Dieu. Ch. Duquoc le dit très bien : « *Les adversaires de Jésus... n'ont jamais imaginé que Dieu ne fût pas bon, ni qu'il ne fût pas miséricordieux, ni qu'il ne fût pas libre. Si l'on s'en tient aux qualités attribuées à Dieu, le débat est sans objet. Mais si l'on abandonne la théorie pour définir le rôle que, d'une part, scribes et Pharisiens font jouer à Dieu, et, d'autre part, celui que Jésus lui reconnaît, l'opposition prend naissance. Dans le combat de Jésus, il s'agit de Dieu, il n'est pas question d'une autre doctrine sur Dieu. Ceci exige de considérer comme base de toute interprétation des dires et des paraboles, l'action de Jésus, car c'est en elle qu'apparaît un autre rôle social de Dieu. Le débat entre Jésus et ses opposants porte, à mon avis, sur la manière dont on implique Dieu dans les affaires humaines* » (28).

Ce n'est pas pour avoir parlé en termes généraux de l'amour infiniment miséricordieux de Dieu que Jésus s'est attiré des opposants, mais en pardonnant à des pécheurs bien précis. Le Royaume qu'il proclame et la connaissance du Dieu qu'il prêche sont indissociablement unis à ses actes et à sa conduite : « Qui me voit, voit le Père » (Jean 14, 9). Par-delà les discussions théoriques, des intérêts très concrets sont engagés. C'est bien pourquoi le conflit ne devient mortel pour Jésus que lorsqu'il affronte ceux qui défendent en principe les mêmes intérêts religieux. Jusque là, en Galilée, les controverses étaient restées au niveau des débats théologiques avec des partisans d'autres doctrines. Cette fois, la confrontation avec les autorités officielles du Temple de Jérusalem aboutit à la mort sur le Calvaire (29).

Une interprétation religieuse et non politique

Nous avons vu que la question de la mort de Jésus ne peut être traitée séparément ni de manière théologique, sous peine d'enlever à la Croix toute sa force critique. Le même affaiblissement résulterait d'une interprétation purement politique. Ici encore, il faut distinguer le prétexte juridique retenu du véritable motif de l'exécution.

Il est avéré que la sentence définitive condamnant Jésus a été portée par le procureur romain : Pilate a condamné Jésus comme a Roi des Juifs » (30),

(27) Cf. K. Schubert, *Jésus d la lumière du judaïsme du premier siècle*, « Lectio divina » 84, Paris, 1974, p. 135-167.

(28) Christian Duquoc, *Dieu différent (Essai sur la symbolique trinitaire)*, Paris, 1977, p. 47.

(29) Cf. Schubert, *op. cit.*, p. 151.

(30) Étranger, Pilate nomme Jésus « Roi des Juifs » alors que les grands-prêtres et les scribes disent « Roi d'Israël » lorsqu'ils reprennent sur un ton ironique (Marc 15, 32). Cf. F. Hahn, *Christologische. Hoheitstitel (Ihre Geschichte im frühen Christentum)*, 1966 (3e éd.), p. 178.

parce que ses prétentions messianiques le rendaient politiquement suspect et dangereux. Les agissements de Jésus avaient déclenché une sorte de mouvement populaire », qui n'avait pas de caractère révolutionnaire » (31), mais n'était pas dénué de signification politique (cf. Luc 23, 2). Néanmoins, Pilate est un étranger, et Jésus ne lui est pas apparu si « subversif » qu'il dût être immédiatement supprimé. En fait, « *les autorités juives ont profité du mouvement populaire issu de la prédication de Jésus et de son intervention dans le Temple pour l'accuser auprès des Romains d'être un agitateur politique* » (32). Pilate a donc été forcé de condamner Jésus. À supposer même que le grand-prêtre ne l'ait pas livré, Jésus serait tout de même demeuré, du point de vue des Romains, un perturbateur et un danger public, en raison de son conflit avec l'aristocratie sacerdotale. Ce n'est pas Pilate qui porte la vraie sentence, mais le grand-prêtre, dans son différend avec Jésus.

Il faut donc admettre que Jésus a été explicitement condamné pour des raisons religieuses. La sentence politique prononcée par Pilate peut, à la rigueur, être avec Bultmann considérée comme le fruit d'un malentendu. Mais pas celle des grands-prêtres, qui avaient fort bien compris l'enjeu. Ce n'est pas à cause d'idées nouvelles sur la morale ou la société que Jésus a été condamné, mais à cause de Celui qu'il nommait son « Père » (33). (Cela ne veut évidemment pas dire que les gestes et l'enseignement de Jésus n'aient aucun impact sur le comportement moral et la vie sociale, bien au contraire).

JÉSUS invoquait l'autorité de Dieu pour justifier ses actes, sa prédication et tout ce qu'il était. En revendiquant cette relation très profonde et très particulière avec son « Père », il s'aventurait dangereusement dans le camp de ceux qui se réclament de Dieu pour se justifier eux-mêmes. De plus, il ne s'agissait pas seulement de détails d'interprétation des Écritures, mais de l'essence même de la religion et d'une mise en cause de Dieu lui-même. Pour cette raison, le cri de Jésus en croix devient « *une question ouverte adressée à son Père* » (34). Au scandale de tous ceux qui se glorifiaient d'un rôle religieux important, il avait marqué une nette prédilection pour les pauvres en esprit ; il avait fait asseoir aux premières places du festin nuptial du Royaume les pécheurs et les publicains ; à tous les ouvriers de la vigne, même ceux de la onzième heure, il donnait le même salaire ; et tous les fils cadets bénéficiaient de sa munificence royale. Il avait parlé et agi de la sorte en affirmant que *Dieu est ainsi*.

La condamnation de cet homme par la plus haute instance religieuse, jugé au nom de Dieu même des choses religieuses, était dès lors aussi la condamnation de tout ce que cet homme avait fait et dit, de tout ce qu'il a révélé de Dieu. Historiquement, la Croix est la preuve de ce que Jésus a été jugé avoir eu tort.

(31) Cf. Oscar Cullmann, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Paris-Neuchâtel, 1971 ; Martin Hengel, *War Jesus Revolutionär ?*, « Calwer Hefte 110 », Stuttgart, 1970. Notons que Jésus s'éloigne d'autant plus des zélotes au messianisme politique que ces derniers n'étaient pas dans tous les domaines des agents critiques de libération — et surtout pas dans le domaine religieux.

(32) F. Hahn, *op. cit.*, p. 176.

(33) Cf. Duquoc, *op. cit.*, p. 57.

(34) Mgr Bakole Wa Illunga, *Chemins de libération*, Kananga, 1978, p. 174.

Et malgré cela, la foi chrétienne, qui se fonde sur la Résurrection, n'est rien d'autre qu'une protestation contre cette évidence. Celui qui peut légitimement passer pour un réprouvé à cause de certaines de ses attitudes et opinions religieuses est pour nous, chrétiens, la révélation achevée de la grâce infinie de Dieu.

Cette foi ne donne lieu à aucune idéologie ni aucun système nouveaux. Jamais la foi que Jésus est bien celui qu'il dit et que ses actes prouvent qu'il est vraiment, ne peut devenir à son tour une « puissance religieuse ». Seuls les pauvres en esprit et les humbles de cœur peuvent croire le Crucifié.

Jozef DE KESEL

(traduit du néerlandais par Georges Neefs et adapté)

Jozef De Kesel, né en 1947. Prêtre en 1972. Doctorat en théologie sur Bultmann en 1977, à la Grégorienne. Enseigne dans un collège et dans un centre de formation théologique à Gand.

Offrez un abonnement de parrainage à Communio.

Martin HENGEL

La « folie » du Fils crucifié

Que la Croix ait été d'abord l'évocation humiliante d'un fait atroce et répugnant, c'est ce que montrent les réactions des premiers témoins païens et chrétiens. Et c'est ce fait qui disqualifie toutes les tentatives pour rendre la croix anodine, voire acceptable.*

EN 1 Corinthiens 1, 18, Paul déclare que, aux yeux de ceux « qui se perdent », « le langage de la croix » est « folie » ; et il se fait plus insistant encore lorsque, au verset 23, il dit que le Christ crucifié est « scandale » pour les Juifs et « folie » pour les païens. Le mot grec *môria* qu'il utilise ici ne vise pas une déficience purement intellectuelle, ni un manque de sagesse transcendente. Il y a quelque chose de plus. **Justin** nous met sur la bonne voie lorsque, pour décrire le scandale que provoqua le message chrétien dans le monde ancien, il parle de démente (*mania*) et voit la cause de ce reproche dans la foi des chrétiens, qui attribuaient un rang divin à Jésus crucifié et voyaient en lui la source du salut : « *Ils disent que notre démente consiste à placer un homme crucifié à la seconde place, après le Dieu immuable et éternel, le Dieu créateur du monde* » (Apologie I, 13, 4).

Plus tard, Justin admit que c'est à l'instigation des démons qu'on raconte des histoires sur les pouvoirs miraculeux des « *fils de Zeus* » et leurs ascensions au ciel, mais « *on ne trouve aucun cas d'imitation de la crucifixion* » (55, 1). C'est par la crucifixion que le nouveau message se distingue des mythologies de tous les autres peuples.

* Nous donnons ici, en « bonnes feuilles », deux chapitres (I et III) du dernier livre de Martin Hengel, dont la traduction paraîtra prochainement, sous le titre *Crucifixion, la folie de la Croix*, aux éditions du Cerf, que nous remercions vivement d'autoriser aimablement cette publication. On trouvera notamment dans l'édition complète du livre, les notes et références scientifiques, qu'il n'a pas été possible de reproduire ici, et une conclusion de portée théologique, publiée dans l'édition allemande de *Communio*, dont la traduction n'a pu être faite à temps, mais qui sera assurée par l'édition francophone pour la publication complète au Cerf.

POUR illustrer le reproche de *mōria* et de *mania*, on peut se reporter au jugement le plus ancien qu'un païen ait porté sur les chrétiens : celui de **Pline le Jeune**. Il considère les membres de la nouvelle secte comme atteints de « folie » (*amentia* — *Lettres* 10, 96, 4-8), et avait appris, par des apostats chrétiens, que les chrétiens chantaient des hymnes à leur Seigneur, « comme à un dieu » (*quasi deo*) ; il se décida à examiner deux jeunes filles, des esclaves, en les soumettant à la torture. Le résultat fut décevant : « *Je n'ai trouvé qu'une superstition déraisonnable et sans mesure* » (*nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam*).

Ce qui a dû paraître particulièrement choquant à ce gouverneur romain, c'est que celui qui était honoré « comme un dieu » (*quasi deo carmen dicere*) avait été cloué sur la croix par les autorités romaines, pour crime contre l'État. Son ami **Tacite** parle, non moins durement, de « *superstition détestable* » (*exitiabilis superstitio*) et il est au courant du sort infamant qu'a subi le fondateur : « *Ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procureur Ponce Pilate avait livré au supplice* » (*auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*).

Le « mal » (*malum*) auquel il avait donné naissance ne gagna que trop vite Rome » où *tout ce qu'il y a d'affreux ou de honteux dans le monde afflue et trouve une nombreuse clientèle* » (*quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque* — *Annales* 15, 44, 3). La connaissance précise qu'a Tacite des chrétiens et le mépris qu'il leur porte remontent sans doute à l'époque où, gouverneur de la province d'Asie, il eut à juger des chrétiens.

Dans son dialogue, *l'Octavius*, **Minucius Felix** commence par mettre sur les lèvres de son interlocuteur païen, Caecilius, un morceau acéré de polémique antichrétienne, qui provient en partie d'une œuvre du célèbre orateur Cornelius Fronton, un contemporain de Marc-Aurèle. Selon Caecilius, les chrétiens étaient des « *fiction d'une imagination dérangée* » (*figmenta male sanae opinionis* — 11, 9), une « *vaine et folle superstition* » (*vana et demens superstitio* — 9, 2) qui conduit à une « *superstition de vieille femme* » (*anilis superstitio*) ou à la destruction de toute espèce de religion (*omnis religio destruat* — 13, 5). Ce n'est pas la moindre des monstruosités de leur foi qu'ils adorent un crucifié : « *Et qui leur prête, comme objet de leur vénération, un homme puni pour un forfait du dernier des supplices et le bois funeste d'une croix (hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia), leur attribue un autel qui convient à des dépravés et à des criminels, (congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria), en leur faisant honorer ce qu'ils méritent,* » (9, 4).

Il n'est pas facile au chrétien Octavius de se débarrasser de cette dernière accusation. Sa réponse montre clairement que la mort de Jésus sur la croix était inévitablement folie et scandale, même pour les premiers

chrétiens. Leurs opposants païens affirment, d'une manière tout à fait injuste, que les chrétiens adorent « *un criminel et sa croix* » (*hominem noxium et crucem ejus* — 29, 2). Aucun malfaiteur, ni même aucun être terrestre quel qu'il soit, ne mérite d'être considéré comme un dieu. Par ailleurs, Octavius ne s'avance pas davantage sur la personne de Jésus et sur son destin ; mais il s'arrête assez longuement sur l'accusation d'adorer la croix : « *Les croix non plus ne sont de notre part l'objet ni d'un culte ni de souhaits ; mais vous évidemment, qui consacrez des dieux de bois (ligneos deos), il se peut bien que vous adoriez des croix de bois, comme des parties de vos dieux. Car les enseignes mêmes, les bannières, les étendards en usage dans les camps sont-ils autre chose que des croix dorées et décorées ? Vos trophées victorieux n'imitent pas seulement l'apparence d'une simple croix, mais aussi d'un homme attaché à la croix* » (29, 6 s.).

Vraiment, ne savent-ils pas qu'un tel « *dieu de bois* » pourrait être un fragment de bûcher ou de souche stérile (c'est-à-dire une croix : *rogi... vel infelicis stipitis portio* — 24, 6) ? Octavius ne peut pas nier l'infamie de la croix, et c'est pourquoi il garde délibérément le silence sur la mort de Jésus. Il cherche à se défendre contre toute attaque en passant lui-même à la contre-attaque, se servant de l'argument que les effigies divines sont méprisables ; cet argument était déjà très utilisé par l'apologétique juive : c'est vous qui adorez les croix et les effigies divines, qui dans certains cas ont une origine honteuse. Il évite le vrai problème, à savoir que le Fils de Dieu mourut comme un criminel sur l'arbre de la honte. Cela ne s'adaptait pas à une forme d'argumentation qui tenait à prouver que le Dieu unique des chrétiens était identique au Dieu des philosophes. En éludant le problème, Octavius met en évidence le dilemme qui ne conduisit que trop facilement les chrétiens cultivés au docétisme.

AUGUSTIN nous a conservé un oracle d'Apollon recueilli par Porphyre ; il s'agit d'une réponse à un homme qui demandait ce qu'il peut faire pour dissuader sa femme d'adhérer à la foi chrétienne. Le dieu n'a que peu d'espoir : « *Laisse-la s'obstiner à son gré dans ses sottises erreurs et chanter ses mensongères lamentations sur la mort d'un Dieu que des juges équitables ont condamné et que la pire des morts, celle liée au fer, a tué à la fleur de l'âge* » (*Pergat quomodo vult inanibus fallaciis perseverans et lamentari fallaciis mortuum Deum cantans* — comparer avec le langage de Pline — *quem iudicibus recta sententibus perditum pessima in speciosis ferro vincita mors interfecit* — *Civitas Dei* 19, 23).

Cet oracle, originellement en grec, confirme d'une manière frappante le jugement de Pline, de Tacite et de Caecilius. Le prétendu Dieu des chrétiens est un « *dieu mort* », ce qui est une contradiction dans les termes. Et ce n'est pas tout, car il a été condamné à bon droit par ses juges,

c'est-à-dire comme un criminel ; alors qu'il vivait ses meilleures années, c'est-à-dire prématurément ; il a été condamné à la pire des morts, c'est-à-dire la mort sur la croix à laquelle il fut fixé par des clous de fer.

Tout cela nous montre les formes, toujours changeantes, de l'horreur que suscitait le nouveau message religieux. Comparé aux différentes formes de l'idéal religieux du monde ancien, le message chrétien devait inévitablement être décrit, selon les paroles de **Suétone**, comme une « *superstition nouvelle et dangereuse* » (*superstitio nova et malefica* — *Néron* 16, 3). Ces prises de position, avec les traits méprisants qui les caractérisent, ne sont pas un hasard. Le cœur du message chrétien, que Paul caractérise par le « langage de la croix » (*logos tou staurou*), allait non seulement contre la raison d'État romaine, mais contre la vision religieuse de l'ensemble de l'antiquité et en particulier contre la conception que les hommes cultivés se faisaient de Dieu.

Il est bien vrai que le monde hellénistique connaissait la mort et l'apothéose de certains demi-dieux et héros des origines, chez les barbares surtout. Attis et Adonis furent mis à mort par un sanglier, Osiris fut déchiré en pièces par Typho-Seth et Dionysos-Zagreus par les Titans. Seul, le « Grec » Héraclès se livra aux flammes sur le mont Ceta. Cependant, non seulement cela se produisit dans un passé très lointain et non moins obscur, mais c'était raconté dans des mythes douteux qu'il fallait interpréter à la manière d'Evhémère (1), ou tout au moins sur un mode allégorique. Par contre, croire que le Fils unique et préexistant du Dieu unique et vrai, médiateur de la création et sauveur du monde, était né tout récemment dans cette région perdue qu'était la Galilée, membre de ce peuple obscur qu'étaient les Juifs et, pire encore, avait subi la mort d'un vulgaire criminel, la mort sur la croix : voilà une foi qui, vraiment, ne pouvait être considérée que comme un signe de folie. Les vrais dieux de la Grèce et de Rome se distinguaient des hommes mortels, justement par le fait qu'ils étaient *immortels* ; ils n'avaient absolument rien de commun avec la croix, signe de honte (*aischyné* — *Hébreux* 12, 2), avec l'« infâme poteau » (*infamis stipes*), le « bois stérile » (*infelix lignum*) ou le « bois criminel » (*panourgikon xylon*), l'« affreuse croix » (*maxima mala crux*) des esclaves dont parle **Plaute** ; ils n'avaient donc rien de commun non plus avec celui qui, selon les paroles de **Celse**, fut « *lié de la manière la plus honteuse* » et soumis à « *un supplice infamant* ». Celse met ces paroles sur les lèvres des chrétiens eux-mêmes, comme une parodie de leurs exhortations à croire ; elles sont très proches de celles que **Cicéron**, dans un élan oratoire bien calculé, utilise dans son « discours » — jamais prononcé — contre Verrès, qui est une sorte de démonstration à base de documents ; l'orateur y accuse l'ancien gouverneur de Sicile d'avoir, avec une hâte extrême et sans enquête sérieuse, condamné un

citoyen romain au « *crudelissimum taeterrimumque supplicium* » et d'avoir fait exécuter immédiatement ce jugement.

D'AUTRES témoignages d'auteurs grecs et latins montrent que cette déclaration — et d'autres analogues — du grand homme d'État et avocat n'est pas seulement un jugement esthétique isolé (comme on l'a suggéré récemment), et étranger à l'opinion des gens ordinaires et du reste du monde ancien. Il y a, par exemple, le témoignage de **Josèphe** qui, en tant que conseiller de Titus pendant le siège de Jérusalem, fut le témoin d'assez nombreuses leçons de choses de ce genre ; en termes concis et précis, il décrit la crucifixion comme « *la plus pitoyable des morts* » (*thanaton ton oiktiston*). Dans ce contexte, il rapporte que la menace des assiégeants romains de crucifier un prisonnier juif amena la garnison de Machéronte à se rendre en échange d'un sauf-conduit. D'après **Lucien**, la lettre **T** reçut « *son sens péjoratif* » de ce « *mauvais instrument* » à forme de *tau* que les tyrans dressaient pour y « *suspendre les hommes* ». Dans le traité des rêves d'**Artémidore**, rêver qu'on vole en compagnie des oiseaux ne peut être de mauvais augure que pour les criminels, « *car cela amène un châtement pour les criminels, et souvent même par la croix* ». Le **Pseudo-Manéthon**, dans son poème didactique sur l'astrologie, énumère justement les catégories de criminels qui peuvent s'attendre, en toute justice, à la crucifixion et il nomme les meurtriers, les brigands, les malfaiteurs et les imposteurs.

Ce témoignage du troisième siècle après Jésus-Christ montre que la peine de mort et la crucifixion étaient très répandues, même à l'époque du bas-empire ; et l'attitude négative à l'égard de la crucifixion elle-même n'avait nullement changé. À partir de Plaute, c'est-à-dire à partir du troisième siècle avant Jésus-Christ, on s'aperçoit que le terme *crux* devient une injure vulgaire dans les basses couches de la population ; on le rencontre sur les lèvres des esclaves et des prostituées et il est comparable à *furcifer*, *cruciarus* ou *patibulatus* — ce qu'on pourrait rendre en français par « pendeur » ou « gibier de potence ». L'injure *i in malam maximam crucem signifiavit* à peu près « Va au diable ! ». **Varron**, le contemporain de Cicéron, utilise le mot injurieux *crux* comme une illustration frappante de sa théorie étymologique : « *Dire " plaisir " sonne gentiment à l'oreille, mais dire " croix " sonne dur. La dureté du dernier mot est à l'image de celle de la souffrance causée par la croix* » (*Lene est auribus cum dicimus " voluptas " , asperum cum dicimus " crux " ... ipsius verbi asperitas cum doloris quem crux efficit asperitate concordet*). Cet homme cultivé suppose que chacun acceptera cet argument. Nous pouvons présumer sans crainte d'erreur que ce mot horrible ne sonnait pas mieux aux oreilles d'un esclave ou d'un étranger (*peregrinus*) qu'à celles d'un membre de la noblesse romaine.

Mais les auditeurs de Paul, eux aussi, eurent de la peine à se familiariser avec le *logos tou staurou*, et les Juifs en eurent davantage encore, eux qui pouvaient voir les croix dressées par les Romains en Palestine,

(1) Evhémère, écrivain grec mort à la fin du III^e siècle avant le Christ. Son *Histoire sacrée* présente les dieux comme des êtres humains divinisés par la seule imagination populaire (N.d.l.R.).

d'autant plus qu'ils avaient toujours présente à la mémoire la malédiction du *Deutéronome* (21, 23) sur l'homme pendu au bois. Un messie crucifié, Fils de Dieu ou Dieu, ne pouvait qu'être une contradiction dans les termes pour quiconque — Juif, Grec, Romain ou barbare — était invité à croire à un tel message ; et celui-ci a certainement dû être considéré comme choquant et insensé (...).

PAR le contraste paradoxal qu'il établissait entre la nature divine du Fils de Dieu préexistant et sa mort ignominieuse sur la croix, le message chrétien primitif faisait voler en éclats toutes les analogies et tous les parallèles que pouvaient présenter avec la christologie les divers courants du polythéisme ou même de la philosophie monothéiste du monde environnant. Nous trouvons des points de comparaison en ce qui concerne les idées d'exaltation, d'ascension et même de résurrection. La souffrance d'un Dieu, par contre, devait vite se révéler comme apparence, et la punition de celui qui avait été assez méchant pour la causer ne se faisait d'ailleurs pas attendre ; de bons exemples à cet égard nous sont offerts par certains récits sur le dieu Dionysos : le destin de Lycurgue, ses aventures au milieu des pirates ou sa capture par Penthée dans les *Bacchantes*. Les paroles de Prométhée dans Eschyle : « *Voyez ce que moi, un dieu, j'ai à souffrir de la part des dieux* » (93), sont une exception qui confirme la règle. C'est pourquoi le thème fondamental de la christologie présenté dans le premier verset de l'hymne de *Philippiens* 2, 6-11 (l'humiliation et la mort ignominieuse du rédempteur préexistant) est plutôt obscurci qu'éclairé, lorsqu'on le réfère à un mythe païen du rédempteur, antérieur au christianisme.

Le « docétisme » gnostique justement, qui évacuait le scandale de la mort de Jésus en croix pour sauvegarder l'impassibilité du Dieu des philosophes, montre que les systèmes gnostiques sont des essais secondaires d'une « hellénisation aiguë » du credo chrétien, c'est-à-dire les conséquences nécessaires d'une influence philosophique populaire.

On rencontre souvent dans le monde gréco-romain l'idée qu'il ne faut pas attribuer aux dieux vénérés eux-mêmes ou aux demi-dieux les événements scandaleux, mais uniquement à leurs *représentations*. C'est ainsi que Ixion, enflammé d'amour pour Héra, l'épouse de Zeus, n'embrasse pas l'épouse elle-même, mais un nuage façonné à sa ressemblance ; et comme punition pour son forfait, il est attaché à la roue du soleil. Hélène, la fille de Zeus et de Lédé, fut en réalité enlevée par Hermès et transportée en Égypte où elle resta en sûreté jusqu'à la conquête de Troie, tandis que Pâris, victime d'une « *vaine illusion* » ne posséda que son image (*eidôlon*), « *fabriquée avec l'éther céleste* » par Héra, qui enviait Hélène à Pâris ; c'est cette image que Pâris emporta à Troie pour vivre avec elle dans l'adultère. D'après les *Fastes* d'Ovide (3, 701 s.), la déesse Vesta enleva César, son prêtre, juste avant son assassinat, le transporta dans la demeure céleste de Jupiter et l'arme des meurtriers ne frappa que son ombre.

Pour Celse, ou son garant juif, Jésus aurait dû prouver sa divinité en disparaissant soudain, soit au moment de son arrestation, soit plus tard lorsqu'il était sur la croix.

AUSSI, lorsque l'exégèse actuelle en christologie abandonne la tendance unilatérale à scruter les abysses gnostiques et se consacre avec un intérêt particulier à la théologie paulinienne de la croix, cela est parfaitement justifié. Car nous rencontrons ici la caractéristique évidente de la prédication de Paul ; bien plus, nous sommes ici au centre théologique du Nouveau Testament lui-même, qui repose sur la mort « vicariale » du messie Jésus ; c'est là une donnée qu'il n'est pas possible de dissoudre dans n'importe quelle forme de docétisme, ancien ou moderne. À condition bien sûr qu'on ne se hâte pas d'émousser les arêtes vives des déclarations pauliniennes sur la croix du Christ, en rangeant celles-ci dans le cadre problématique d'une « théologie de la croix » qui serait commune au christianisme primitif jusqu'à l'époque de Justin, des gnostiques du deuxième siècle après Jésus-Christ et des actes apocryphes des apôtres. Car l'interprétation symbolique, allégorique et cosmique — qui est une interprétation tardive, perceptible à partir d'Ignace approximativement — n'a plus grand-chose de commun avec le *logos tou staurou* de Paul. Lorsque Paul commença son activité missionnaire, le christianisme primitif n'était pas ce qu'il devint plus tard, à l'époque de Pline le Jeune et du martyr Justin ; il n'était encore qu'une secte juive, totalement inconnue, limitée à la Palestine et au territoire avoisinant de la Syrie. La mort de son fondateur ne remontait qu'à quelques années et le souvenir personnel des événements qui l'avaient précédée et suivie était encore vivant au sein de la communauté. *1 Corinthiens* 11, 23 s. et 15, 3 s. (spécialement le verset 6) montrent que Paul lui-même, malgré sa distance par rapport à la tradition sur Jésus, n'était pas totalement ignorant à cet égard. Quiconque veut refuser à Paul toute attache à la figure terrestre du Crucifié fait de lui un théologien docète.

Mais cela signifie en même temps que, pour Paul et ses contemporains, la croix de Jésus n'était pas encore un thème édifiant, symbolique ou spéculatif, mais une réalité très concrète et choquante au plus haut point, qui pesait sur la prédication missionnaire de la communauté primitive. Il n'est pas étonnant que la jeune communauté de Corinthe ait cherché à rompre avec le Christ crucifié, pour se livrer à des expériences spirituelles enthousiastes, à la jouissance des révélations célestes, et pour savourer une certitude du salut lié aux mystères et aux sacrements. Par contre, lorsque Paul montre à la communauté fondée par lui que sa prédication du Messie crucifié est un « scandale » religieux pour les Juifs et une « folie » pour ses auditeurs grecs, il y a d'abord, sous-jacente à cette confession, l'expérience de vingt années du plus grand missionnaire chrétien, qui souvent n'avait récolté que moqueries et refus acharné lorsqu'il présentait son message sur le Seigneur Jésus, mort comme un criminel sur l'arbre de la honte. Cette expérience négative, qui provoqua la théologie

paulinienne de la croix, se poursuit dans la polémique antichrétienne du monde antique. Walter Bauer a tout à fait raison lorsque, dans son étude sur la vision qu'eurent de la passion de Jésus les adversaires juifs et païens du christianisme, il conclut son exposé en ces termes : « *Les ennemis du christianisme se sont toujours référés, avec une grande insistance et une joie maligne, à l'aspect infamant de la mort de Jésus. Un Dieu ou un fils de Dieu mourant sur la croix ! C'était assez pour être débarrassé de la nouvelle religion* ». Une illustration excellente à cet égard nous est offerte par la caricature bien connue du Palatin, représentant un crucifié à tête d'âne avec cette inscription : « *Alexaménos adore Dieu* » (*Alexaménos sébété = sébétai théon*). On ne devrait plus mettre en doute qu'il s'agit bien là d'une parodie antichrétienne du crucifix. La tête d'âne ne se réfère pas à quelque forme du culte gnostique de Seth, mais à l'origine juive de la foi chrétienne. Un des thèmes réguliers de la polémique anti-juive dans l'antiquité était que les Juifs adoraient un âne dans le Temple.

Une autre caricature, moins bien connue, figure sur une tuile remontant à la première moitié du quatrième siècle après Jésus-Christ. Elle représente quelqu'un portant une croix. Elle fut découverte à Oroszvar en Hongrie, l'ancienne Gerulata de la province de Pannonie. La personne traîne une croix latine et elle tire la langue sous l'effet du poids. K. Sagi voit là « *un témoignage intéressant de la réaction contre le christianisme, qui s'assurait peu à peu une position dominante, cependant que, de son côté, Constantin le Grand consolidait une autorité sans partage* ». Là encore, le païen qui a exécuté ce dessin a concentré le ridicule sur l'aspect principal du scandale provoqué par la nouvelle religion.

DISSOCIÉE de ce fait concret qu'est la mort de Jésus sur la croix, le « langage de la croix » paulinien devient une spéculation vague et incompréhensible. En ce qui concerne Paul tout au moins, il nous faut mettre en question l'assertion de l'étude la plus récente sur le sujet, selon laquelle « *il n'y a aucune voie directe qui mène de la croix historique au discours théologique sur la " croix "* ». Ce qui a amené Paul à prêcher le scandaleux « langage de la croix », c'est le fait que, par lui, l'apôtre interprétait la mort de Jésus de Nazareth — c'est-à-dire d'un homme bien déterminé — sur la croix, comme la mort du Fils de Dieu incarné et Seigneur, proclamant cet événement comme l'événement eschatologique du salut pour tous les hommes. Même la souffrance personnelle de l'Apôtre doit être comprise exclusivement en relation avec cet événement historique *unique* (Romains 6, 10 : *apéthanen éphapax*). La honte et le mépris que l'Apôtre dut subir sont éclairés et expliqués par la mort honteuse de Jésus sur la Croix ; ils ne peuvent pas être détachés de celle-ci et interprétés d'une manière indépendante. L'expression énigmatique de *Colossiens* 1, 24 ne vient pas de l'Apôtre ; elle est deutéro-paulinienne. A mon avis, elle suppose déjà le martyre de Paul, lors de la persécution de Néron peut-être. Ainsi, dans la prédication de

Paul, les mots *stauros et stauron* étaient toujours empreints de la même cruauté originelle et de la même horreur qui frappaient aussi le monde ancien étranger à la tradition chrétienne, bien qu'elles nous paraissent lointaines. Ce que dit Paul en *1 Corinthiens* 1, 17-24 ne peut être compris qu'à la lumière de cet arrière-plan. C'est pourquoi le mot « croix » chez Paul ne s'est certainement pas affaibli au point de devenir un simple « chiffre théologique ». Toute assertion tendant à le réduire à ce sens prouve uniquement que l'exégèse contemporaine n'a gardé avec la réalité qu'un lien ténu, ayant perdu toute sa saveur historique. En d'autres termes, on trouve dans la prédication de Paul toute l'infamie de « l'instrument qui servit à l'exécution de Jésus ».

Cela étant, nous comprenons sans peine que dans l'argumentation — pseudo-scientifique et tissée de platonisme populaire — utilisée par le gnosticisme, ce scandale, qui choquait aussi bien la pensée religieuse que la pensée philosophique de l'antiquité, ait été éliminé par la théorie selon laquelle le Fils de Dieu ne fut crucifié qu'en *apparence*. En réalité, il n'aurait pas souffert du tout. L'argumentation laborieuse de Minucius Felix dans *l'Octavius* nous montre quels problèmes embarrassants ce point ne pouvait manquer de poser à l'apologiste orthodoxe lui-même. Par un contraste frappant, le culte restait la place indiquée pour la confession publique du paradoxe scandaleux de la crucifixion. C'est ce que montrent d'une manière évidente non seulement les plus anciennes hymnes au Christ, mais aussi *l'Homélie sur la Passion* de Méliton de Sardes, où ce paradoxe est présenté sous une forme rhétorique brillante :

*« Celui qui suspendit la terre est suspendu,
celui qui fixa les cieux est fixé,
celui qui consolida tout est retenu sur le bois,
celui qui est Maître est outragé,
celui qui est le roi d'Israël est écarté par une main israélite.
O meurtre inouï ! O injustice jamais vue !
Le Maître a été changé dans son aspect, le corps étant mis à nu
et il n'a pas même été jugé digne d'un vêtement
pour qu'il ne soit pas vu.
C'est pourquoi les luminaires se détournèrent
et avec eux le jour s'obscurcit
pour cacher celui qui était dénudé sur du bois,
pour obscurcir non le corps du Seigneur,
mais les yeux de ces hommes ».*

Martin HENGEL

(traduit de l'allemand par Albert Chazelle)

Martin Hengel, né en 1926. Professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'Université d'Erlangen (1968-1972). Actuellement professeur à l'Université de Tubingue. Auteur de nombreux ouvrages. Livres traduits en français : *Jésus et la Violence révolutionnaire*, Paris, Cerf, 1972 ; *Jésus Fils de Dieu*, *ibid.*, 1977. À paraître : *Crucifixion, la folie de la Croix*, *ibid.*, 1980.

Gustave MARTELET

« L'agneau prédestiné avant la fondation du monde »

et les profondeurs créatrices de Dieu

Essai de théologie symbolique
sur le mystère de l'Agneau et le Cour du Christ

La crucifixion marque le centre de l'histoire humaine, parce qu'elle appartient, plus radicalement, à l'éternité de Dieu — comme implication de la plénitude de la Création et de la révélation trinitaire.

LE message central du Nouveau Testament est que Dieu nous est révélé comme l'Amour même dans la Passion du Christ. Ce message confondant passe aussi par des symboles où il se reflète de manière qui parfois nous déroutent et dont la signification est pourtant essentielle. Je voudrais considérer ici le symbole de l'agneau, tel qu'il apparaît dans *Jean* et *1 Pierre* et tel qu'il nous renvoie à *l'Exode*, au second *Isaïe* et à *Zacharie*. Une analyse intégrée de ces textes nous révèle une symbolique de l'agneau ; elle nous permet aussi de préciser le sens de l'affirmation assez extraordinaire de *1 Pierre* sur « l'agneau prédestiné avant la fondation du monde ».

En 19, 31-35, *Jean* mentionne donc ce fameux coup de lance qui, perçant le côté du Seigneur sans briser les os de son corps, a accompli de ce fait une double prophétie, celle de l'agneau pascal et celle que constitue la blessure du mystérieux représentant de Dieu dont parle *Zacharie*. En fait, tout demeure inconscient de la part des soldats dont les gestes possèdent une telle portée. Pour eux, le coup de lance qui ouvre le côté de Jésus remplace le brisement des os qui devait le achever » les suppliciés ou tout au moins hâter leur mort. Jésus ayant déjà rendu l'esprit n'a pas besoin de ce « service ». Le coup de lance garantira pourtant que Jésus est bien mort ; il dégagera la responsabilité des soldats. Mais, pour saint Jean, ce coup de lance obtient un double effet tout autre. En dispensant Jésus d'avoir les os brisés, il permet que soit réalisée la prescription d'*Exode* 12, 46, qui défendait de préparer l'agneau pascal en lui brisant les os. Sans doute la loi ne prescrivait-elle pas que l'on perçât cet agneau au côté. Mais par son coup de lance, le soldat accomplit un autre geste prophétique que *Zacharie* permet de découvrir. Pour mieux le voir, dissociions un instant dans le coup de lance final, la signification qui, pour saint Jean vient de *l'Exode*, de celle qui vient de *Zacharie*.

Pour saint Jean, c'est l'évidence même : les Juifs qui se gardent rituellement purs pour la Pâque imminente (*Jean* 18, 28), ne célébreront désormais qu'une image. La réalité se trouve accomplie, consommée sur la Croix : Jésus, en nous aimant à en mourir, « passe » lui-même et nous fait « passer » avec lui de ce monde à son Père (cf. *Jean* 13, 1). L'« Heure » de Jésus (*Jean* 17, 3), est une « heure » pascale par excellence. S'offrant au Père pour nous, Jésus offre le seul sacrifice qui nous relie vraiment à Dieu. Comme le dira saint Paul : « Le Christ, notre Pâque, a été immolé » (*1 Corinthiens* 5, 7), sans qu'aucun os, nous dit saint Jean, soit brisé ! Ainsi est soulignée par un trait saisissant l'identité typologique du Christ de la Croix et de l'agneau pascal. Agneau pascal, Jésus l'est donc pour saint Jean par disposition subjective, dans le fait qu'il « passe » librement « de ce monde à son Père », mais par typologie objective aussi, dans le fait qu'aucun de ses os n'est brisé.

Toutefois, la figure pascale que Jésus accomplit ne se ramène pas au seul fait que les fils d'Israël « passent » de la terre d'exil à celle de l'Alliance. Israël ne « passe » du servage d'Égypte à la liberté de l'Exode que parce que Dieu lui-même a « passé » le premier. « Quand vos fils vous diront : " Qu'est-ce que ce rite que vous faites ? ", vous direz : " C'est le sacrifice de la Pâque du Seigneur, lui qui passa devant les maisons des fils d'Israël en Égypte, quand il frappa l'Égypte et délivra nos maisons " » (*Exode* 12, 26-27). Pâque, c'est donc bien pour Israël le passage de Dieu, qui, semant la terreur dans la maison d'Égypte, épargne les fils de son Peuple. Le sang de l'agneau, qui désigne de façon salvifique les demeures d'Israël sur la terre étrangère, désigne aussi le passage libérateur de Dieu. Ayant « vu » en effet e la misère de (son) peuple », il est « descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter... vers un bon et vaste pays » (*Exode* 3, 7-8). En un mot, la Pâque qui délivre Israël suppose d'abord la démarche de Dieu. La sortie d'Égypte implique la descente de Dieu ; la Pâque d'Israël est aussi une Pâque pour Dieu.

La réalité ne peut pas être moins riche que la figure qu'elle accomplit. Étant de caractère pascale, la mort de Jésus sur la croix implique donc aussi une démarche du Père. De fait le Père, vers lequel Jésus mourant fait son passage », « a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Jean* 3, 16). La Personne du Père est dès lors engagée par cet « agneau de Dieu » (*Jean* 1, 29) que le Fils est devenu pour nous. Par conséquent, on ne peut pas trouver la signification du Christ en tant qu'Agneau pascal sans découvrir aussi, d'une manière qui reste à préciser, l'implication de Dieu dans la douleur de Jésus. Chose impossible à faire si l'on ne voit pas comment Jésus est tout autant le Serviteur souffrant que l'Agneau véritable.

Agneau de Dieu et Serviteur souffrant

« Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (*Jean* 1, 29) : le Baptiste désigne ainsi à ses propres disciples Jésus qui se présente dans le flot des pécheurs. Non-pécheur lui-même, Jésus nous sauve dans la manière qu'il a de se faire l'un de nous. Le salut ne prendra donc pas le chemin d'une domination, il sera un service : service des hommes à purifier, service de Dieu à seconder d'une manière paradoxale. Songeant à *Jérémie* peut-être, le second *Isaïe* avait entrevu ce Sauveur. Il le voyait placé au point culminant des « services » rendus à Dieu par les Prophètes et par les Sages, « en faisant de sa vie un sacrifice d'expiation » (53, 10). Ce service suprême doit être bien compris.

L'Alliance que Dieu établit avec nous doit tellement purifier les hommes qu'elle transfigure, que nous avons à être fondus et refondus comme le sont des métaux au feu de leur fondeur (*Ezéchiel* 22, 17-22). Mais l'homme n'est pas un métal : c'est une liberté. La purification qui s'impose doit être librement comprise et désirée. Et qui dans notre monde sera assez saint, assez fort, assez aimant pour comprendre la nécessité d'une pareille épreuve et pour en supporter le poids ? Qui donc pourra ne pas laisser détruire en lui l'amour que Dieu ne cesse de mériter au moment même où Dieu détruit notre « corps de péché » en livrant son « serviteur » à la mort et au plus redoutable abandon ? La réponse à de telles questions est d'ordre prophétique ; elle est donc au *futur* : *existera* quelqu'un qui aura ce pouvoir. « Brutalisé », il « s'humilie ». « Il n'ouvre pas la bouche comme un agneau traîné à l'abattoir, comme une brebis devant ceux qui la tondent » (*Isaïe* 53, 7). Cet homme sera « le » Serviteur. Il servira les hommes en acceptant qu'arrive en lui la formidable mutation capable de leur donner à tout jamais la vie. Il servira tout autant Dieu lui-même : il en fera toutes les volontés et d'abord celle-ci qui vise à transformer en nous la pierre en chair et la chair en esprit (cf. *Ezéchiel* 36, 26 ; *Jérémie* 31, 33). Alors l'homme nouveau apparaîtra vraiment et Dieu sera enfin aimé de nous comme nous sommes aimés de Lui. Existant tout d'abord à l'état isolé, cet homme aura été le Serviteur, lui qui aura « passé » par une mise à mort en lui du péché qui est nôtre, afin que naisse en nous une vraie liberté qui est d'abord la sienne.

Ce Serviteur, c'est en effet Jésus « qui dans son propre corps a porté nos péchés sur le bois, afin que, morts à nos péchés, nous vivions pour la justice » ; lui qu'on égorge, lui dont parlait le second Isaïe, le serviteur, Il se tait parce que, dans ce silence qui accueille la mort, s'accomplit l'obligation souveraine de la filialité. Le Serviteur sera donc cet Agneau dont aucun os n'est brisé, mais dont le cœur par contre va être transpercé, comme l'avait annoncé *Zacharie*.

La prophétie de Zacharie

« Ce jour-là, avait dit le Prophète, je m'appliquerai à exterminer tous les peuples venus attaquer Jérusalem. Et je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de bonne volonté et de supplication. Alors ils regarderont vers moi, celui qu'ils ont transpercé. Ils célébreront le deuil pour lui, comme pour le fils unique. Ils le pleureront amèrement comme on pleure un premier-né » (*Zacharie* 12, 9-11). *Jean* ne retient de ce texte que le propos le plus éloquemment prophétique et il le cite encore au futur : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé ».

Remarquons avec les exégètes que, tout en sachant combien les situations diffèrent, *Zacharie* parle ici de son héros blessé en ayant sous les yeux le Serviteur souffrant (1). Vu à travers le personnage mystérieux de *Zacharie*, le Serviteur souffrant acquiert une propriété qui le rend plus lisible encore qu'il ne l'est dans *Isaïe* lui-même. « Méprisé, laissé de côté par les hommes, homme de douleurs, familier de la souffrance, tel celui devant qui l'on cache son visage », le Serviteur souffrant du second *Isaïe* (53, 3) garde pour ainsi dire l'intégrité physique de son corps. Le « Roi-Pasteur » de *Zacharie* meurt, quant à lui, en étant « transpercé ». Aux yeux de *Zacharie* lui-même, ce personnage mystérieux demeure prophétique comme l'est dans *Isaïe* le Serviteur souffrant. Tout ce qui le

concerne est encore à venir et notamment la mortelle blessure qui doit « ouvrir » les yeux des habitants de Jérusalem et commander leur repentir et leur deuil.

Pour saint Jean qui se réfère à ce passage du prophète, le coup de lance, porté « par l'un des soldats » au côté de Jésus, accompli dans l'histoire ce qui n'était encore chez *Zacharie* que figure prophétique. Sans doute, en libérant l'eau et le sang » du côté de Jésus, ce coup de lance fait-il symboliquement jaillir le baptême et l'eucharistie, comme les Pères et Origène le premier l'ont toujours suggéré (2). Mais en raison de *Zacharie* qui prophétise le « transpercé », il y a plus encore en *saint Jean* : le côté ouvert du Seigneur doit commander une intelligence nouvelle faite d'un repentir du cœur et d'un regard envahi par des pleurs plus amers que ceux qu'on verse d'ordinaire sur un « premier-né » disparu. Aussi bien, le courant spirituel qui ne se lasse pas de regarder à *cœur ouvert* l'amour du Christ pour le monde dans le transpercé de la Croix (3), se trouve ici comme prophétisé — pour ne pas dire évangéliquement désiré.

Cependant, nous n'avons pas encore touché le fond de ce que saint Jean nous suggère en citant *Zacharie*. Encore faut-il, pour essayer d'y parvenir, regarder de plus près la *lectio difficilior* du propos prophétique.

La lectio difficilior de Zacharie 12,10

J'ai cité plus haut le texte de *Zacharie* 12, 10 selon la traduction de la *Bible Œcuménique* : « Ils regarderont vers moi, celui qu'ils ont transpercé ». Une note indique que c'est *Dieu lui-même qui est atteint par la mort qui frappe son Envoyé*. La traduction proposée donnerait plutôt à penser *qu'autre est le moi* que l'on regarde, et *autre, celui* que l'on a transpercé. La note lève une ambiguïté regrettable. Dhorme dans sa traduction de « la Pléiade » et le traducteur de la *Bible de Jérusalem* écrivent : « Ils regarderont vers celui qu'on a transpercé ». Dans ce cas, *seul* le Transpercé messianique est en cause, sans qu'il soit question d'atteindre Dieu à travers lui. Apparemment, c'est le choix de saint Jean qui écrit : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé ». On sait par ailleurs qu'une allégation scripturaire dans le Nouveau Testament ne permet pas de résoudre un problème d'exégèse que l'auteur n'a pas voulu poser. Saint Jean n'entend sûrement pas éliminer ainsi les harmoniques d'un texte qu'il cite de la manière la plus économique possible. De toute manière, saint Jean mentionne le fait physique que Jésus fut ainsi transpercé en fonction du regard que nous devons porter sur lui. Pour voir quoi ? La *lectio difficilior* du verset 10 nous aide à le préciser. C'est ce que fait le P. Lamarche qui traduit sans hésiter, comme aurait pu le faire à son tour la *T.O.B.* : « Ils regarderont vers moi qu'ils ont transpercé » (4). Ce qui suppose que « *Yahvé s'identifie avec son représentant* » (5). Dès lors, même si la phrase suivante de *Zacharie* au verset 11, comme note la *T.O.B.*, « distingue de nouveau Dieu et le mystérieux représentant », au verset 10, comme l'a bien vu le P. Lamarche, *Zacharie* les identifie. On peut comprendre qu'une exégèse, théologiquement timide, hésite à lire le texte prophétique selon sa force originale ; mais on devine aussi la profondeur que ce texte, respecté dans tout son paradoxe, contient, lorsque le Transpercé devient Jésus lui-même.

(2) Origène, *Homélie sur les Nombres*, XI, 2, « Sources Chrétiennes » n° 16, 231-233 ; saint Augustin, *In Johannem* tr. X, 10, PL 35, 1463 ; tr. CXX, 2, *op. cit.*, 1253.

(3) Hugo Rahner, « Les fondements scripturaire de la dévotion au Sacré-Cœur », dans Joseph Stierli, *Le Cœur du Sauveur*, Salvator (Mulhouse) et Casterman (Paris-Tournai), 1956, 29-53 ; du même, « Les débuts de la dévotion au Sacré-Cœur à l'ère patristique », *op. cit.*, 53-17 ; Joseph Stierli, « La dévotion au Sacré-Cœur de la fin de l'ère patristique jusqu'à sainte Marguerite Marie », *op. cit.*, 77-134.

(4) *op. cit.*, 80.

(1) Paul Lamarche, *Zacharie IX-XI V, Structure littéraire et messianisme*, « Études bibliques », Gabalda, 1961, 124-147.

La « passibilité » de Dieu

Je n'entends pas revenir à fond sur le thème de la passibilité de Dieu, que Paul Evdokimov a appelée de façon magnifique, à propos de la croix, la *Patricompassion* de Dieu (6). Celle-ci n'a rien à voir avec la vieille erreur du « patri-passianisme », qui refusait de distinguer en Dieu entre le Père et le Fils incarné. Nul doute par contre que c'est bien « une des Personnes de la Trinité qui a souffert » et que cette Personne est « le Verbe fait chair », comme le dit le Prologue de *Jean*. Par ailleurs, même en refusant de faire commencer la Trinité avec l'Incarnation et la Croix comme Moltmann semble le faire (7), on peut accepter de dire avec lui qu'un Dieu incapable de souffrir ne serait ni parfait dans son Amour ni accompli dans sa Puissance. Le comble du Pouvoir pour Dieu c'est de « pouvoir » aimer et il n'est pas d'amour qui n'accepte de souffrir pour l'autre (8). D'autres auteurs ont dit depuis des choses analogues (9). Sans attendre ni les uns ni les autres, Paul Evdokimov avait déjà écrit que, dans l'incarnation, « Dieu transcende sa propre transcendance » (10) en devenant ce qu'Il n'est pas. Il s'inspirait ainsi de Palamas (mort en 1359), de Siméon le Nouveau Théologien (mort en 1022) et de Macaire lui-même (mort vers 400) (11). Je conclus donc de ce bref rappel que la *lectio difficilior* de *Zacharie* 12, 10 peut être *théologiquement* maintenue. Dès lors, bien que le Transpercé de *Zacharie* ne soit identifié à l'Agneau que dans *l'Évangile de Jean*, on peut affirmer de l'Agneau qui meurt sur la Croix ce que *Zacharie* dit plus spécialement du seul Transpercé : *la douleur qu'il endure n'est pleinement la sienne qu'en devenant aussi celle même de Dieu*. Conséquence importante, puisque *1 Pierre* affirme de l'Agneau qu'il est « prédestiné avant la fondation du monde » (1, 20) et qu'elle place ainsi le mystère de la Croix et donc la souffrance de Dieu dans les prévisions fondatrices du monde. Ce qui exige évidemment d'irremplaçables précisions.

« L'Agneau prédestiné avant la fondation du monde »

« Si vous invoquez comme Père celui qui sans partialité juge chacun selon ses oeuvres, écrit l'apôtre Pierre à ses destinataires, conduisez-vous avec crainte durant le temps de votre séjour sur la terre, sachant que ce n'est point par des choses périssables, argent ou or, que vous avez été rachetés de la vaine manière héritée de vos pères, mais par le sang précieux, comme d'un agneau sans défaut et sans tache, celui du Christ, *prédestiné avant la fondation du monde* et manifesté à la fin des temps à cause de vous » (*1 Pierre* 1, 18-21). « L'agneau du

(5) *op. cit.*, 83.

(6) Cf. mon étude dans *Cahiers de la Fondation et Association Teilhard de Chardin* 7, Le Seuil, 1971, intitulée « Teilhard et le mystère de Dieu », 77-103 et surtout 92-103, « Le Cœur de la matière » et « la Nouvelle Face de Dieu ».

(7) Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié, La croix du Christ fondement et critique de la théologie chrétienne*, Munich, 1972, tr. fr. Cerf-Marne, 1974, 281-284. Sur sa critique malheureuse de K. Rahner, qui distingue à bon droit théologie et économie dans la réflexion trinitaire, ce qui évite notamment de réduire la Trinité à sa seule manifestation, comme risque de le faire Moltmann, voir 276 s.

(8) *Op. cit.*, 254 ; 264-265.

(9) François Varillon, *L'humilité de Dieu*, Centurion, 1976.

(10) Paul Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Cerf, 1970, 155.

(11) Textes cités dans Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, « Maîtres spirituels », Seuil, 1959, respectivement en commençant par Macaire, 25, 52 et 127-128. Sur Palamas, du même, *Introduction d'étude de Grégoire Palamas*, « Patristica Sorbonensia », Seuil, 1959, 303-310.

Christ » dont il s'agit ici est évidemment l'agneau qui n'a d'identité que dans son rapport au Christ, celui qui en définitive est le Christ lui-même ; l'agneau pascal de *l'Exode* (12). Il est au centre de la liturgie de la Gloire que nous décrit *l'Apocalypse*. Notre épître le suggère aussi en ajoutant aussitôt : « Par lui vous croyez en Dieu qui *l'a ressuscité des morts et lui a donné la gloire*, de telle sorte que votre foi et votre espérance reposent en Dieu » (1, 21). Le mystère de l'Agneau exprime et justifie le caractère théologique de l'existence chrétienne, comme le notent les exégètes. Ils notent encore que la « manifestation » de l'Agneau réalise la synthèse du temps : elle relie l'origine divine du monde à la gloire finale espérée, à travers un « salut » qui se révèle dans l'histoire (13). Le plus original de *1 Pierre* porte ici sur ce fait, extraordinaire et jamais encore signalé dans le reste du Nouveau Testament à *propos de l'Agneau*, à savoir qu'il fut « prédestiné dès avant la création du monde ».

Nul doute qu'il s'agisse ici du « monde » au sens biblique du mot, c'est-à-dire de la création tout entière ; nul doute aussi que « la préposition pro (avant) ramène la pensée à un moment antérieur d la création, qu'elle l'introduit dans la sphère du transcendant au sens de Jean 17, 24 et d'Ephésiens 1, 4 » (14). Pour *1 Pierre*, Dieu n'a donc mis la main à l'œuvre créatrice qu'en ayant sous les yeux, si l'on peut ainsi dire, le mystère de l'Agneau immolé. Comme saint Paul affirmera que le Christ est « le premier-né de toute créature » (*Colossiens* 1, 15), *1 Pierre* déclare ici que la considération de l'Agneau immolé commande, pour Celui qu'elle appelle « le Père », la création du monde. Osons dire nous aussi que l'Agneau transpercé, dont saint Jean nous révèle qu'il « sera vu » des hommes, Dieu, le premier, l'a « regardé d'avance » et qu'il a jeté les fondements du monde *en fonction de lui*. Mais en quoi ce « regard » peut-il conditionner divinement le geste créateur de Dieu ? Sur ce point les meilleurs commentaires restent à peu près muets, alors que l'Écriture invite à ne pas l'être. Que nous suggère-t-elle ?

Prédestination de l'Agneau et péché du monde

Puisqu'il se fixe sur l'Agneau qui nous sauve, ce « regard » de Dieu, antérieur au fait de créer, concerne évidemment *le mystère du péché*. Ne nous demandons pas pour l'instant si ce « regard » concernant le salut et donc le péché est *absolument* premier et si l'incarnation qui adopte les hommes en les divinisant n'est pas plus radicale encore. Regardons ce que *1 Pierre* est seule à exprimer : le fait du péché est si profondément inscrit dans le monde créé, que seul le « regard » qui anticipe en Dieu le mystère de l'Agneau permet à Dieu de considérer et de créer le monde.

Toute idée d'un Dieu qui assurerait d'avance sa vengeance en prévoyant le sacrifice d'un « innocent » est évidemment à exclure. Le Dieu dont nous parle *1 Pierre* est celui que nous invoquons « comme Père » (1, 17). Si donc le « regard » sur l'Agneau immolé conditionne le dessein créateur, c'est évidemment dans l'amour et dans l'amour seul que cette anticipation pré-créatrice a lieu. Sans doute ce « regard » porte-t-il sur notre rédemption par le sang, mais cette rédemption vient d'un amour qui veut nous sanctifier à fond, comme nous l'avons vu à propos du second *Isaïe*.

(12) E.G. Selwyn, *The First Epistle of sanct Peter*, Macmillan, Londres, 1947, 145-146.

(13) Ainsi Horst Balz et Wolfgang Schrage, « Die katholischen Briefe », dans *Das neue Testament Deutsche* n° 10, Göttingen, 1973, 77.

(14) Selwyn, *op. cit.*, 146.

La « prédestination » de l'Agneau « avant la fondation du monde » rejoint ce que saint Jean nous dit : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que le monde soit sauvé ». L'amour que Jean voit dans l'histoire, *l Pierre* le découvre existant *dès avant la fondation du monde*. Pour lui la Croix du Christ, le mystère de l'Agneau n'est pas seulement inclus dans le cours empirique du temps, il en domine l'existence puisque la prévision de l'Agneau anticipe et commande l'acte créateur en lui-même. D'où la question inévitable : en quoi le mystère du péché concerne-t-il à ce point le mystère de Dieu que seul le « regard » sur l'Agneau immolé peut déclencher pour ainsi dire en Dieu la décision suprême de créer ?

Essayer de répondre à une telle question c'est ressaisir dans l'unité tous les aspects du symbolisme que nous venons d'analyser. Ainsi pourrions-nous peut-être pénétrer, autant qu'il est possible de le faire, dans les profondeurs créatrices de Dieu.

Les profondeurs créatrices de Dieu

L'unité symbolique des textes qui concernent l'Agneau doit se réaliser, semble-t-il, à partir du passage le plus paradoxal de l'Ancien Testament, celui de *Zacharie*, et rejoindre le plus original du Nouveau, celui de *l Pierre*. C'est donc entre ces deux extrêmes que la réflexion se doit d'évoluer pour saisir comment la prévision de l'Agneau peut éclairer la création du monde.

Le coup meurtrier que Zacharie contemple et prophétise est un coup à la fois réel et symbolique. Il en résume une infinité d'autres dont le Peuple saura se repentir à partir du dernier et dont il se verra pardonné. Le coup qui touche Dieu lui-même en transperçant son Envoyé est donc à voir comme un *condensé prophétique de l'injustice des coupables et des douleurs de la victime*. Injustice et douleur sont d'ailleurs si immenses, au regard du second *Isaïe* dont *Zacharie* demeure inséparable, que seule l'image d'une brebis conduite à l'abattoir peut en symboliser, par-delà tous nos langages humains, la plénitude prophétique.

Or la victime ainsi prophétisée étant, dans la réalité, le Fils lui-même incarné, celui-ci accomplit ses figures : non seulement il souffre autant qu'il est possible de souffrir comme pleinement l'ont vu *Isaïe* ainsi que *Zacharie*, mais sa souffrance est souffrance de Dieu. En effet, aux yeux de *Zacharie*, à travers l'Envoyé transpercé, c'est Dieu lui-même qui est touché. Et l'Envoyé, c'est désormais le Fils et son Père, c'est Dieu lui-même. Dès lors *les coups qui atteignent le Fils atteignent aussi le Père*. Et de fait, comment le Père, dont nous découvrons le visage dans celui de Jésus, deviendrait-il subitement inaccessible dans ce même visage lorsque nous le frappons ? (15). Par ailleurs Jésus le dit formellement : « Le Père est *toujours* avec moi », il ne me laisse jamais « seul » (*Jean* 16, 32). Or Jésus parle ainsi, entrant dans sa Passion. Dès lors, en atteignant Jésus par les coups meurtriers de la Passion et par le transpercement final de la Croix, on frappe et transperce à coup sûr le Fils, mais, dans le Fils et par lui, on s'en prend également au Père, car les deux ne font qu'un » (*Jean* 10, 30). De même « contriste »-t-on ainsi mortellement l'Esprit (*Éphésiens* 4, 30), puisqu'il est le lien de leur commun amour. C'est sans doute pourquoi, au témoignage de saint Matthieu, dans la Passion et dans la mort du Christ, les assises du monde se trouvent ébranlées, obscurcie la lumière du jour et déchiré le voile du Temple, du haut en bas, mettant ainsi à nu le Saint des Saints lui-même.

(15) « Pourquoi, du moment que Jésus meurt, cesserai-je de l'entendre me dire : Qui m'a vu a vu le Père ? », Varillon, *op. cit.*, 117.

En un mot, la Passion de Jésus Fils de Dieu, vécue dans l'assistance de l'Esprit (*Hébreux* 9, 14), retentit tout entière dans le cœur de Dieu. Certes le fils *seul* (*unus* !) est engagé *par son humanité* dans le gouffre meurtrier de la Croix, selon l'antique adage *unus de Trinitate passus est*. Et cependant, *tout* étant commun au niveau de l'amour entre les trois Personnes, comment la douleur du Fils, à travers le mystère de l'Esprit qui les rapporte l'un à l'autre, ne serait-elle pas aussi la douleur du Père ? La Passion du Christ et la mort de l'Agneau sont donc bien d'abord mort et passion du Fils dans la chair, mais, *par communication des idiomes au sein de la Trinité même*, la Croix, restant *propre au Fils*, est *partagée* cependant par le Père dans la *communio* de l'Esprit. En effet, selon les mots mêmes de Jésus dans la prière où il s'adresse au Père : « *Tout ce qui est à moi est à toi, comme tout ce qui est à toi est à moi* » (*Jean* 17, 10).

S'il est vrai que l'Agneau de *l Pierre*, à cause du sang qu'il verse, renvoie d'abord à l'agneau du second *Isaïe*, il ne saurait exclure l'agneau de *l'Exode* auquel saint Jean renvoie à propos de la Croix. L'agneau de *l'Exode*, moins douloureux peut-être que celui *d'Isaïe* est *liturgiquement parlant* plus symbolique encore. Il est directement lié, comme nous l'avons vu, au double *passage* et de Dieu vers son Peuple et du Peuple de Dieu vers la terre de sa libération. Le Christ comme Agneau synthétise en lui-même tous les aspects de ses « figures », mais sous le signe *pascal* qui dit notre salut et que saint Jean a si puissamment souligné.

Enfin, nous pouvons éclairer un point laissé plus haut dans l'ombre : le rapport qui existe entre « le Premier-né de toute créature » (*Colossiens* 1, 17) et « l'Agneau prédestiné avant la création du monde ». C'est le double aspect de notre prédestination dans le Christ. À s'en tenir aux apparences, on parlerait d'opposition entre le titre paulinien qui semble ne pas tenir compte du péché et celui de *l Pierre* qui n'envisagerait que lui. En fait, ces deux titres sont strictement complémentaires. La création dans le Christ, qui fait du Fils en notre chair « le premier-né de toute créature » représente *la manière dont Dieu divinise le créé en respectant sa finitude* (16). Elle est sans doute la seule vraie réponse au scandale du mal, en tant que le mal, dans notre finitude, y semble invétéré (17). Quant au fait que l'Agneau immolé commande, pour saint Pierre, la création du monde, il nous révèle un autre aspect des profondeurs créatrices de Dieu, à savoir *la raison pour laquelle le Père se décide d créer notre monde en dépit du péché. Le Père qui nous crée dans le Christ ne nous déifie vraiment selon son dessein éternel qu'd condition d'abord de nous sauver*. Cette condition est aussi éternelle que *le dessein divinisant qui, expliquant la création, ne saurait s'accomplir sans un tel salut*.

Si donc notre péché c'est notre finitude se détournant de Dieu, Dieu jamais ne se détournera de nous. Tout au contraire, moins Dieu se voit aimé, plus il aime et plus il aimera un monde qui voudrait s'installer dans le refus de Dieu. La chose est décidée *d'avance*. Avant même que le monde commence d'exister, le Père a décidé d'aimer ce monde plus que lui, plus que son Fils *même*. Le Père « livrera » donc le Fils pour que nous apprenions ainsi que l'amour le plus « des-saisi de lui-même » (*Jean* 15, 13), le plus dé-possédé de soi, est, de la part de Dieu, *le seul secret qui explique l'existence du monde et notre élection de toujours dans le*

(16) Voir G. Martelet, « *Le premier-né de toute créature (Esquisse d'une vision christologique de la création)* », *Communio*, I, n° 3, 1976, 30-48.

(17) Dans notre *Vivre aujourd'hui la foi de toujours, relecture du Credo*, Cerf, 1977, ch. 1.

mystère du Christ. Ainsi pourrions-nous accomplir notre Pâque vers Celui qui, dans la chair immolée de son Fils, fait la sienne vers nous.

La symbolique de l'Agneau et le blason de Dieu

L'Agneau immolé que le Père « regarde » dès avant la création du monde, n'est donc pas la « rançon » du péché au sens vindicatif et odieux que l'on donne parfois à ce mot (18) ; il en est au contraire la radicale abolition. Il signifie que notre création repose toute entière sur une oblation sans réserve de soi de la part de Dieu, oblation qui doit engendrer sa réciproque en nous. L'Agneau symbolise de manière efficace et le don *accompli* de la part de Dieu et le don *mérité* pour que nous nous donnions aussi. Étant assuré par ailleurs que c'est Dieu qui aime le premier (1 Jean 4, 10), il faut dire que l'Agneau « prédestiné dès avant la création du monde » représente d'abord l'amour éternel de Dieu pour le monde et le poids de douleurs que ce monde lui coûte. L'Agneau ne nous dit pas d'abord la condition posée par Dieu pour que Dieu puisse un jour nous aimer, mais le prix qu'il paye lui-même afin que nous l'aimions. L'emblème de l'Agneau n'exprime pas d'abord ce que peut nous coûter notre Pâque vers Dieu, mais ce par quoi Dieu décide de *passer* pour venir jusqu'à nous.

Ainsi, le blason symbolique de Dieu, anticipant la naissance du monde, se réduit simplement à un Agneau blessé ! Dieu dans son Fils aura par nos soins de pécheurs le traitement d'un animal qu'on mène à l'abattoir. Il nous désarmera comme pécheurs parce qu'il sera lui-même le premier désarmé comme Seigneur. Il renversera de la sorte nos fausses évidences de pécheurs et refera nos cœurs à la mesure de Dieu (19). Car tout en relevant de la pire boucherie pour la manière dont il sera traité, il entrera dans l'efficacité pascale de l'agneau de l'Exode. « Passage » et plus encore « venue » de Dieu dans un monde qui ignore ou refuse l'amour, « l'Agneau » rendra possible le retour salvifique des hommes vers Celui qu'ils combattent comme des insensés.

Tout s'unifie donc et tout s'éclaire aussi à la lumière d'un tel amour : non seulement les textes qui nous l'annoncent dans cette symbolique si souvent décriée de l'Agneau, mais encore et surtout les profondeurs créatrices de Dieu. En créant, non seulement *Dieu assume par son incarnation les douleurs qu'implique la condition de finitude, mais, en outre et plus profondément encore, Dieu se livre tout entier à la douleur sans fond que lui vaut le péché de cette finitude*. Nos libérés rebelles ne seront en effet convaincues — telle est l'espérance de Dieu ! — que l'Amour seul préside à leur surgissement, que si Dieu lui-même s'immole pour nous à travers son Fils. C'est pourquoi *l'Agneau, prédestiné avant la création du monde et vers lequel le Père pour créer tient le regard fixé, est le signe éternel* qui commande et le monde et l'histoire. Il révèle que Dieu accepte de devenir, en tant que Créateur, la première victime de sa création et que jamais, pourtant, il ne nous en voudra du chemin qu'il doit prendre pour se manifester aux entêtes soupçonneux et bouffons que nous sommes lorsque nous devenons des pécheurs. Ainsi le symbole de l'Agneau transpercé n'est pas révélateur de nos iniquités sans l'être en premier lieu de l'Amour qui les oublie et qui les lave. Le symbole de l'Agneau a d'abord un sens pour Dieu lui-même.

(18) Sur ce vocabulaire utilisé ici par 1 Pierre, voir Stanislas Lyonnet, « De notion expiationis », *Verbum Domini* 37 (1959), 336-353.

(19) Ce qui est bien vu par René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, 146-307, avec un juste refus de l'idée de « bouc émissaire » pour comprendre le Christ, mais sans que soit vraiment intégré le symbole de l'Agneau ni son sens, radicalisé à la profondeur qu'exige l'Écriture.

Avant de nous montrer, à livre ouvert, l'amour que nous devons à Dieu, Dieu montre et « voit » lui-même, dans l'Agneau ainsi prédestiné, l'abîme de l'amour dans lequel en créant il entend s'engager.

LES conséquences de cette théologie symbolique de l'Agneau sur la dévotion au Cœur du Christ sont importantes. Elles impliquent, il est vrai, comme un retournement de cette dévotion. Sans doute apparaît ici au grand jour ce qui fut toujours essentiel à cette dévotion, à savoir que la douleur du Christ découle de nos péchés et plus encore de nos ingratitude et de notre suffisance de pécheurs. Le reconnaître c'est nous ouvrir à l'amour que nous porte le Christ. Cependant cet amour qui définit le Cœur du Christ à notre égard n'est pas qu'un amour tout humain et de ce fait plus ou moins « nestorien ». Le « culte » de ce Cœur ne peut faire oublier que *l'humanité de Jésus, dans sa Passion comme en sa vie, révèle les profondeurs de Dieu*. À travers le Cœur transpercé du Christ qui a aimé les hommes à en mourir, nous pouvons, pour ne pas dire nous *devons* « regarder » jusqu'au fond du mystère de Dieu. C'est parce que, *le premier*, il nous a tant aimés qu'il a ainsi « livré » son Fils, dont le Cœur bat pour nous de l'Amour de Dieu.

Dès lors, les dimensions *théologiques* de l'humanité de Jésus et de la dévotion que l'on porte à son Cœur deviennent évidentes. La dévotion au Cœur du Christ ne relève donc pas d'abord d'une certaine sensibilité psychologique à la douleur, qu'on ne peut pas non plus dédaigner ; elle relève avant tout d'une saisie spirituelle du mystère de la Croix. Un tel point de vue, jamais réellement oublié (20), doit toujours être symboliquement approfondi. Le renouveau nécessaire de la dévotion au Cœur du Christ exige un travail de théologie symbolique. D'ailleurs en rendant de la sorte un vrai « service » au Cœur du Christ, si je puis ainsi dire, une théologie spirituelle de la Croix, renouvelée par une théologie symbolique du mystère de l'Agneau, se verra à son tour intimement réconfortée : elle pourra aller jusqu'au bout des implications non seulement politiques et sociales, mais spirituelles et proprement théologiques, du mystère de la Croix.

Enfin, je voudrais signaler au terme de cette courte étude ce que je dois à la lecture de certaines pages qu'Alexandre Boukharev (mort en 1871) (21) a consacrées au mystère de l'Agneau. C'est cette lecture qui m'a mis sur la piste d'une réflexion symbolique sur le sens scripturaire de ce titre du Christ, réflexion symbolique qui manque trop souvent en Occident. Loin donc d'enfermer l'Église catholique dans une tradition trop étroite, un renouveau théologique de la dévotion au Cœur du Christ ainsi compris permet de retrouver sur un point singulier de grandes nappes spirituelles dont la source est l'Écriture même et dont l'occuménisme ne peut que profiter.

Gustave MARTELET, s j.

(20) Ainsi Hans-Urs von Balthasar, *Le cœur du monde*, DDB, 1952.

(21) Elisabeth Behr-Sigel, *Alexandre Boukharev : un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne*, Beauchesne, 1978, 135-139.

Gustave Martelet, né en 1916 à Lyon. Entré dans la compagnie de Jésus en 1935, ordonné prêtre en 1948. Théologien au Concile. Membre de la commission théologique internationale. Publications récentes : *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris, Desclée, 1973 ; *Deux mille ans d'accueil à la vie*, Paris, Centurion, 1973 ; *L'au-delà retrouvé (Christologie des fins dernières)*, Paris, Desclée, 1975 ; *Oser croire en l'Église*, Paris, Cerf, 1979. Prépare actuellement un ouvrage sur le sacerdoce.

Ysabel de ANDIA

La passion du Verbe et la compassion de Dieu

Dieu souffre-t-il ? Oui, puisqu'il éprouve la souffrance de l'homme qu'en Jésus il est devenu. Oui aussi, puisqu'il compâtit, d'une passion divinement accordée à la souffrance humaine, à la peine des hommes. Dieu souffre peut-être plus que l'homme, parce qu'il aime plus que lui.

LE retournement de l'affirmation selon laquelle « Dieu a souffert » dans l'interrogation moderne : « Dieu souffre-t-il ? » montre que la question de la souffrance de Dieu demeure au centre de la christologie. Seulement la cause du scandale a changé : ce n'est pas la « passion de Dieu » qui est insoutenable pour la raison humaine, comme la gloire du Dieu vivant est insoutenable pour le mortel, mais l'impassibilité de la nature divine face aux souffrances de la nature humaine : la souffrance de l'homme ne peut être apaisée que par la souffrance de Dieu lui-même, et l'innocence de Dieu devant la souffrance des innocents ne peut être prouvée que par sa propre souffrance (*).

Mais la question : « Dieu souffre-t-il ? » ne porte pas seulement sur le Verbe fait chair, comme dans l'affirmation de foi traditionnelle : « Dieu a souffert », mais sur la nature divine qui serait affectée par la passion du Verbe et, par là, sur le Père dont « la douleur est d'importance égale à la mort du Fils », dit Moltmann (1).

Le terme « Dieu » n'a pas exactement la même portée dans la confession de foi : « Dieu a souffert » et dans l'interrogation théologique : « Dieu souffre-t-il ? », et il y a deux problèmes distincts et pourtant liés : celui de la passion du Verbe incarné et celui de la compassion de Dieu.

Il ne s'agit pas ici de reprendre la discussion entre les théologiens (2) mais de se demander comment la *passio Christi* est une *passio Dei* et quelle est cette compassion de Dieu devant la souffrance des hommes.

(*) Voir bibliographie à la fin de l'article.

(1) Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Munich, 1972, p. 230.

(2) Cf. les articles du P. J.-H. Nicolas dans *Revue Thomiste* 1978, et *Nova et Vetera* 1978, et celui du P. Galot dans *Nouvelle Revue Théologique* 1979, 3.

I.

Dieu a souffert

« Laissez-moi — écrit saint Ignace d'Antioche aux Romains — être l'imitateur de la passion de mon Dieu » (3). Ce cri d'Ignace est l'expression spontanée de ce qu'on appellera plus tard le « théopaschisme » (4), mais c'est avant tout la confession de la foi de l'Église, professée dans le symbole de Nicée.

« Dieu a souffert » : cette affirmation, scandale pour les Grecs (5) comme pour les Juifs (6), est confessée par la foi chrétienne. Le réalisme de la passion est la conséquence de la réalité de l'Incarnation du Verbe. « *Le Verbe fait chair — selon saint Irénée — ... a récapitulé aussi l'homme en lui, d'invisible devenant visible, d'insaisissable, saisissable, d'impassible, passible, de Verbe, homme* » (7). Le Verbe s'est fait chair : le logos n'est pas venu dans un homme, ou ne s'est pas uni à un homme, mais il s'est fait homme. Il a récapitulé l'homme, c'est-à-dire qu'il a tout pris de l'homme en lui et c'est bien lui qui est le sujet des souffrances de la chair. Tel est le sens de la remarque de saint Athanase dans son *Troisième discours contre les Ariens* : « *De même que nous disons que le corps assumé par le Verbe est son propre corps, de même nous disons que les souffrances de ce corps ont été proprement les siennes, bien qu'elles ne l'atteignent pas en sa divinité. Si le corps qui souffrait avait été le corps d'un autre, c'est à lui qu'on attribuerait aussi la souffrance ; mais parce que cette chair est la chair du Verbe (le Verbe, en effet, s'est fait chair), il faut nécessairement dire que les souffrances de la chair ont été les souffrances de celui auquel la chair appartient* » (8).

Les souffrances de la chair sont donc nécessairement les souffrances du Verbe bien qu'elles ne l'atteignent pas dans sa divinité. La passion de Jésus, Verbe fait chair, est bien la passion de Dieu, mais la divinité du Christ demeure impassible, tandis qu'il est passible dans son humanité.

Cette position d'Athanase sera celle des Alexandrins et des Cappadociens après lui. Grégoire de Nazianze n'hésite pas à nommer le Christ, Nouvel Adam, le « *Dieu devenu passible* » (9) tout en affirmant l'impassibilité de sa divinité, et Grégoire de Nysse parlera dans son *Contre Eunome* du « *Logos, Dieu impassible souffrant dans la chair... mais demeurant dans l'impassibilité* » (10). Grégoire de Nysse, quant à lui, procède par contradictions pour montrer le mystère du Christ sans vouloir le réduire par l'explication : « *La Vie goûta la mort, le juge est mené au jugement, le maître de toutes les puissances supra-cosmiques n'écarte pas de lui les mains des bourreaux* » (11).

(3) *Mimèton einai tou pathous tou theou mou* (Ad Rom. 6, 3, Sources chrétiennes (SC) 10, p. 114-115).

(4) Ce qui signifie : doctrine qui affirme la souffrance de Dieu.

(5) Cf. Celse (le *Contra Celsum* d'Origène) et Porphyre, *Contre les chrétiens* : « *Comment croire que le Fils de Dieu a souffert sur une Croix ? Que signifie cette Croix ? Comment a-t-il pu souffrir Celui qui est essentiellement inaccessible à la souffrance ?* ».

(6) Voir Spinoza, *Lettre 73*, à Henri Oldenburg (Pléiade, p. 1339).

(7) *Adversus Haereses* III, 16, 6, SC 21, p. 313-315.

(8) *Oratio III Contra Arianos* n° 32 (PG 26, 392 ab).

(9) *Theô pathêtô*, PG 36,104 C (*Quatrième discours théologique*, n° 15).

(10) *Eum.* 12 (2, p. 321-31 ; M.45, 1036 d).

(11) *De Beatitudinis* I (PG 44, 1201 c) (texte produit au Concile d'Éphèse contre Nestorius).

Pour tous, il goûta la mort (Hébreux 2, 9)

La réaction contre le théopaschisme vint de la tradition antiochienne aux IV^e et V^e siècles. Les trois noms principaux qui, en dehors de Nestorius, représentent cette tradition sont : Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Théodoret.

Commentant l'*Epître aux Hébreux*, selon une leçon suivie par Origène et saint Ambroise : « *En dehors de Dieu (chôris theou) (12), pour tous, il goûta la mort* », Théodore de Mopsueste écrit : « *La nature divine voulut ceci : que pour le profit de tous il goûtât la mort. La divinité était distincte de celui qui pâtissait puisqu'elle ne pouvait goûter la mort, cependant elle ne s'éloignait pas de lui par sa providence... Dans l'épreuve de la mort, donc, ce ne fut pas lui-même (le Dieu Verbe) qui fut éprouvé, mais il était auprès de lui (de celui qui subissait cette épreuve)* » (13).

Ce n'est pas le Verbe qui « apprit par ses souffrances l'obéissance et (fut) conduit jusqu'à son propre accomplissement » (*Hébreux* 5, 8-9), dit aussi Théodoret, car le Verbe parfait ne peut être rendu parfait ; tout cela est « *le fait de l'humanité assumée* » (14).

Le souci de la distinction des natures conduit donc les antiochiens à faire une différence entre le Verbe de Dieu et le Christ, homme et Dieu, et à refuser d'attribuer au Verbe les propriétés de la chair qui lui est unie, à savoir la naissance, la souffrance et la mort. D'où le refus symétrique du « théopaschisme » et de l'appellation de la Vierge Marie « Mère de Dieu » (*Theotokos*) : « *Partout où les divines Écritures font mention de l'économie du Seigneur, écrit Nestorius à Cyrille d'Alexandrie, elles attribuent la naissance et la souffrance non à la divinité, mais à l'humanité du Christ, de sorte que, à parler très exactement, il faut appeler la Sainte Vierge, Mère du Christ (Christotokos) et non Mère de Dieu (Theotokos)* » (15).

Le cœur de la réponse de saint Cyrille d'Alexandrie à Nestorius se trouve dans ce qui sera plus tard l'affirmation dogmatique centrale du Concile de Chalcédoine^o : unité de la personne et distinction des natures dans le Christ (16). Elle se trouve déjà contenue dans la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, de janvier-février 430, lue au Concile d'Ephèse en 431 et approuvée par les Pères. La conséquence de ce principe est l'affirmation de la naissance du Verbe fait chair, du sein de la Vierge Marie, sa Mère, et de ses souffrances sur la Croix : t *Unité véritable* » de la Personne du Verbe incarné telle que l'on peut dire que le Verbe

(12) Au lieu de *chariti theou*, « par la grâce de Dieu », qui est la version de la Vulgate.

(13) *Homélies catéchétiques* ch. VIII, n° 8 et 9, trad. par le R.P. Tonneau et Mgr Devreesse, *Studi e testi* 145, Città del Vaticano.

(14) *De Incarnatione Domini*, Cap. XXI (PG LXXV, 1457 cd).

(15) Lettre de Nestorius à Cyrille du 15 juin 430, citée dans Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris, 1962, p. 196.

(16) « *Différentes sont les natures qui se sont rencontrées dans une unité véritable, mais des deux résulte un seul Christ et Fils, la différence des natures n'est pas supprimée par l'union, mais au contraire la divinité et l'humanité forment pour nous un seul Seigneur et Fils et Christ, par leur rencontre indicible et ineffable en l'unité* (op. cit., p. 192).

de Dieu a souffert dans sa chair, « *différence des natures* », telle que la divinité demeurait impassible : « *L'Impassible était dans le corps qui souffrait* » (17).

Le triomphe de Cyrille se marque par « *les douze anathématismes* » dont le premier approuve le titre de *Theotokos* et le dernier le « théopaschisme » : « *Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert en sa chair et qu'il a été crucifié en sa chair et qu'il a goûté la mort en sa chair, et qu'il est devenu premier-né d'entre les morts, en tant que, comme Dieu, il est vie et vivifiant, qu'il soit anathème* ».

Ainsi, le Verbe a goûté la mort, il n'a pas seulement « connu », comme Créateur, l'infirmité humaine, mais parce qu'il s'est revêtu de notre chair, « *il a expérimenté entièrement cette infirmité* » (18).

II.**La compassion divine**

La distinction entre la « connaissance » de la douleur par le Dieu créateur qui connaît tout en lui-même et par lui-même (*in ipso* et *per ipsum*, dira saint Thomas) (19), et son « expérience » par le Verbe fait chair permet de maintenir l'impassibilité de Dieu dont l'être est sa béatitude même dans la passion du Verbe incarné. Mais ce mystère du Dieu fait homme qui « a goûté la mort » est tellement insoutenable pour la raison humaine qu'elle est tentée, à chaque fois, de le comprendre en le réduisant à son aspect humain (c'est l'*homo assumptus* et non Dieu le Verbe qui a souffert) ou à son aspect divin (l'Incarnation est une « apparence » et Dieu n'a pas souffert, tel le « docétisme »). Mais « *il y a encore deux façons erronées d'entendre " Dieu a souffert " : l'appliquer au Père, ce serait tomber dans l'erreur du patri-passianisme ; l'appliquer à la divinité, c'est-à-dire à la nature divine, ce qui comporterait le monophysisme* » (20).

Et pourtant les questions surgissent avec insistance : si Dieu est Père, comment peut-il demeurer impassible devant la souffrance de l'homme ? La Bible ne nous montre-t-elle pas, au contraire, un Dieu dont les entrailles maternelles de miséricorde s'émeuvent ? « Ephraïm est-il donc pour moi un fils si cher, un enfant tellement préféré, pour qu'après chacune de mes menaces je doive toujours penser à lui, et que mes entrailles s'émeuvent pour lui, que pour lui débordent ma tendresse ? » *Jérémie* 34, 20).

Quel est ce Dieu qui se révèle au Sinaï « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et fidélité » (*Exode* 34, 6) ? Et si « *Un de la Trinité a souffert* » (21), selon la belle formule de Proclus de Constantinople, ne peut-on pas

(17) Seconde lettre de Cyrille à Nestorius, *op. cit.*, p. 193. Voir aussi l'article de G. Jouassard, « " Impassibilité " du Logos et " Impassibilité " de l'âme humaine chez saint Cyrille d'Alexandrie », *R.S.R.* 1957, p. 209-224.

(18) Cyrille d'Alexandrie, *In epist. ad Heb.* (PG 74,973 a).

(19) *Somme Théologique*, Ia, q. 14, a. 5.

(20) J. Galot, *Dieu souffre-t-il ?* Lethielleux, Paris, 1976, p. 19 (*patripassianisme* signifie la doctrine qui affirme la souffrance du Père, et *monophysisme*, celle pour qui il n'y a qu'une nature dans le Christ).

(21) Cf. art. de J. Chéné, *Unus de Trinitate passus est* », *R.S.R.* 1965, p. 545-588 ; voir aussi art. « Théopaschite (controverse) » de E. Amann, D.T.C., col. 505-512. Proclus a été patriarche de Constantinople de 434 à 446.

dire qu'il y a une relation entre la souffrance du Fils et l'amour compatissant du Père ? Enfin tout amour n'est-il pas vulnérable et l'incapacité de souffrir au sujet de l'être aimé n'est-elle pas de l'indifférence à son égard ?

L'idée qu'il y a en Dieu un équivalent mystérieux de ce qu'est dans l'amour humain la souffrance a été proposée et développée avec une grande profondeur par J. Maritain dans son article « Réflexion sur le savoir théologique » (22).

Quand il enseigne que Dieu est miséricordieux, saint Thomas nous dit que « la miséricorde est souverainement attribuable à Dieu » (*tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum*) selon l'effet qu'elle produit, et non pas, évidemment, selon la passion soufferte. « Car, ajoute-t-il, on appelle quelqu'un miséricordieux parce qu'il est affecté de tristesse par la misère d'autrui comme si elle était sa propre misère. Il s'emploie alors à remédier à la misère d'autrui comme si elle était la sienne (*sicut miseriam propriam*) : ce qui est l'effet de la miséricorde. Être attristé de la misère d'autrui ne convient donc point à Dieu, mais repousser cette misère (c'est-d-dire ce qui fait défaut à autrui) cela lui convient au suprême degré » (23). Mais, remarque Maritain, si l'amour, non pas seulement selon ce qu'il fait, mais selon ce qu'il est, est une perfection de Dieu et est Dieu même, n'en va-t-il pas de même de la miséricorde ? Pour l'Islam, la miséricorde désigne Dieu dans son mystère propre. Il est « le Miséricordieux » (*al-Rahman*) (24).

D'autre part, la douleur n'est-elle pas la « noblesse unique » (25) de l'homme ? Cette intuition est celle de Léon Bloy dans *Le Salut par les Juifs* et de Raïssa Maritain qui écrit dans *Les Grandes Amitiés* : « Pour un être créé, être capable de souffrir est une réelle perfection, car c'est l'apanage de la vie et de l'esprit, c'est la grandeur de l'homme ; et puisqu'on nous enseigne que nous fûmes créés à la ressemblance de Dieu, est-il donc si difficile de présumer bonnement qu'il doit y avoir dans l'Essence impénétrable, quelque chose de correspondant à nous, sans péché ? (...). Parce qu'elle implique en sa notion même une imperfection, la souffrance ne peut être attribuée à l'Essence impénétrable. Mais sous une forme qu'aucun nom humain ne peut nommer, ne faut-il pas que se trouve en elle tout ce qu'il y a de mystérieuse perfection dans la souffrance de la créature ? Les inexprimables conflagrations de la Lumière, cette sorte de gloire de la souffrance, voilà peut-être à quoi correspondent sur la terre la souffrance des innocents, les larmes des enfants, certains excès d'humiliation et de misère que le cœur ne peut presque pas accepter sans scandale, et qui, lorsque la figure de ce monde énigmatique aura passé, apparaîtront au sommet des Béatitudes. Nous nous excuserons de ce que ces pensées ont d'obscur en nous réfugiant auprès de notre parrain (Léon Bloy) et en disant avec lui : "Quand on parle amoureux de Dieu, tous les mots humains ressemblent à des lions aveugles qui chercheraient une source dans le désert" » (26).

Cette « gloire de la souffrance » dans la pauvreté, la persécution, la faim et la soif, qui, bien loin de détruire l'homme, l'élève à la perfection des Béatitudes, supérieures à toutes les vertus simplement humaines, doit avoir sa correspondance

(22) R. T. LXIX, 1969, p. 5-27, repris dans *Approches sans entraves*, Paris, 1973, p. 292-326.

(23) Sum. *Theol.* I a, q. 21, a. 3 ; voir aussi I a II ae, q. 35, a. 8 c et II a II ae, q. 30, a. 1.

(24) Et par un accident de l'Histoire, l'icône du *Pantocrator*, dans la basilique de Sainte-Sophie, a été couverte par le nom du « Miséricordieux ».

(25) Selon le mot de Baudelaire.

(26) *Les Grandes Amitiés*, ch. VII, Paris, 1948, p. 201-202.

en Dieu, dans une splendeur inconnue. C'est une « perfection innommée » en Dieu, dira Maritain, comme il y a des vertus anonymes dans l'homme, selon Aristote.

La « souffrance » en tant qu'elle est une perfection de l'amour et non une privation d'être trouve sa « correspondance » en Dieu. Mais peut-on encore parler de « souffrance » ? (27). Dans la simplicité de l'essence divine, n'est-ce pas la même chose que la joie (28) ? En tous cas, elle fait partie intégrante de la béatitude divine à qui rien ne peut être enlevé ni ajouté. Dans cette plénitude divine, la miséricorde ne rejoint-elle pas l'acte éternel de sa liberté par lequel Dieu projette la création et toute l'économie du salut ? Nous touchons ici au mystère de la liberté de Dieu qui aurait pu faire ou ne pas faire quelque chose en dehors de lui, se donner ou ne pas se donner à la créature qui est son image et à sa ressemblance, et qui, pourtant, l'a voulu de toute éternité.

C'est cette volonté en Dieu que Maritain appelle « compassion » et qu'Origène appelle « passion d'amour » : « Le Sauveur est descendu sur terre par pitié pour le genre humain. Il a subi nos passions avant de souffrir la Croix, avant même qu'il eût daigné prendre notre chair : car s'il ne les avait d'abord subies, il ne serait pas venu participer à notre vie humaine. Quelle est cette passion qu'il a d'abord subie pour nous ? C'est la passion de l'amour. Mais le Père lui-même, Dieu de l'univers, lui qui est plein de longanimité, de miséricorde et de pitié, est-ce qu'il ne souffre pas en quelque sorte ? Ou bien ignores-tu que, lorsqu'il s'occupe des choses humaines, il souffre une passion humaine ? " Car le Seigneur ton Dieu a subi sur lui tes mœurs, comme celui qui prend sur lui son enfant " (Deutéronome 1, 31). Dieu prend donc sur lui nos mœurs, comme le Fils de Dieu prend nos passions. Le Père lui-même n'est pas impassible ! Si on le prie, il a pitié et compassion. Il souffre une passion d'amour » (29).

Origène insiste sur la « passion d'amour » pour montrer que Dieu n'est pas indifférent à l'homme. Mais « la passion » ou la « compassion » de Dieu doit être entendue dans un sens aussi métaphorique que son « impassibilité ». La seule voie d'approche est la voie négative : l'impassibilité divine n'est ni souffrance, ni indifférence, et la « passion d'amour » n'est pas quelque chose qui passe, ou qui affecte Dieu. Les mouvements de joie ou de tristesse ne peuvent convenir à Dieu car ils sont créés. L'amour de Dieu n'est pas semblable à l'amour créé. Il est autre car infini. En lui les contraires s'unifient : il est à la fois impassible et compatissant, juste et miséricordieux. L'amour en Dieu est Dieu même : « Si Dieu est impassible, Il n'est pas dénué de compassion, puisque rien ne lui est plus inhérent que d'avoir pitié et de pardonner. Il faut donc que soient miséricordieux ceux qui sont unis au Dieu de miséricorde, même s'ils sont hors de toute misère : délivrés de la souffrance, ils y compatissent » (30).

(27) « Si les gens savaient (je vais parler en termes métaphoriques, mais en me référant, pour m'en permettre l'emploi, aux vues plus élaborées que je vous ai soumises), si les gens savaient que Dieu " souffre " avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées. Alors cesseraient peut-être d'être fermés et privés de sens pour elles les mots qui leur disent que dans cette miséricorde où nous est si chère, même si elle ne peut être nommée que métaphoriquement, la " compassion " par laquelle il nous prend dans son cœur et y "fait sienne " notre misère, il a envoyé son Fils, factus homo, souffrir et mourir pour nous » (Maritain, art. cit., p. 25).

(28) La contemplation de la joie éternelle de Dieu plus que le désir de la Compassion divine est la source de la joie de Charles de Foucauld qui disait dans sa prière : « Dieu est heureux, rien ne me manque ».

(29) Homélie sur *Ezéchiel* 6, 6.

(30) Saint Bernard, « Sur le Cantique des Cantiques », *Sermon* 26, n° 5.

III.

La blessure du Cœur

Cette « compassion » de Dieu que nous ne pouvons penser qu'analogiquement en Dieu est soufferte réellement par le Christ. En Lui, Dieu est blessé au cœur par les hommes. En Lui, se manifestent les entrailles de miséricorde de Dieu pour les hommes. En Lui, la souffrance des hommes est transfigurée par la souffrance de Dieu.

Parce que la passion du Christ est la passion de Dieu, elle est d'abord la manifestation de l'amour de Dieu pour les hommes. L'amour de Dieu « qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son Unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (31). L'amour de Jésus qui a « aimé les siens jusqu'à l'extrême » (32). L'amour de la Trinité sainte : « *L'amour du Père, crucifiant — l'amour du Fils, crucifié — l'amour de l'Esprit, triomphant par la force de la Croix* » (33).

La passion du Christ est une « passion d'amour » parce qu'elle a été voulue avant d'être pâtie. Elle est la passion de la liberté de l'amour de Dieu pour l'homme, acceptée par la liberté du Dieu fait homme. Liberté de Dieu qui « n'a pas épargné son propre fils, mais l'a livré pour nous tous » (34). Il a livré son Fils en sacrifice comme Abraham, et le sacrifice d'Isaac est l'annonce du sacrifice de Jésus, « Isaac spirituel », sur la Croix (35).

Liberté du Christ qui, en tant que Verbe, a voulu la passion qu'il pâtit, en tant qu'homme, en l'acceptant dans l'obéissance au Père, à Gethsémani. Les deux grands moments de la Passion du Christ sont le moment initial de l'agonie et le moment ultime de l'abandon du Christ sur la Croix et du don de son Esprit au Père, où s'accomplissent sa relation filiale au Père. Le *Fiat* de l'agonie où les deux volontés humaine et divine sont conjointes dans le Christ (36) : « Abba, Père, à toi tout est possible, écarte de moi cette coupe ! Pourtant non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (*Marc* 14, 20).

Et la consommation du don du Christ par son abandon sur la croix : le Père abandonne son Fils entre les mains de ses ennemis et la plainte de Jésus est celle du juste persécuté : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? J'ai beau rugir, mon salut reste loin. Le jour j'appelle et tu ne réponds pas, mon Dieu. La nuit et je ne trouve pas le repos » (37). À cet abandon par le Père, Jésus répond par l'abandon entre les mains du Père dans la mort même « Père, entre tes mains je remets mon Esprit » (38). Tout est consommé.

(31) Jean 3, 16.

(32) Jean 13,1.

(33) Sermon de Philarète, métropolitain de Moscou (1783-1867), pour le Vendredi-Saint 1816.

(34) Romains 8, 32.

(35) Le Déaut, dans *La Nuit Pascale (Essai sur la signification de la pique juive d partir du Targum d'Exode XII, 42)*, Rome, 1963 (« *Analecta Biblica* », n° 22) a bien montré la relation entre l'interprétation de *Genèse* 22 dans les paraphrases en langue araméenne (*targumin*) et l'affirmation de saint Paul dans *l'Épître aux Romains*.

(36) La scène de l'agonie du Christ est au centre de la doctrine de saint Maxime le Confesseur sur les deux volontés dans le Christ (contre le monothélisme), comme l'a bien montré F.-M. Léthel dans son livre, *Théologie de l'agonie du Christ*, « Théologie historique », n° 52, Beauchesne, Paris, 1979.

(37) Psaume 22, 2-3.

(38) Luc 23, 46.

La Passion du Christ n'est donc pas une passion de Dieu en ce sens qu'elle introduirait l'événement ou la contingence dans l'éternité, la passibilité dans l'impassibilité, mais elle est l'accomplissement du dessein éternel (39) de Dieu ou de la volonté du Père dans le sacrifice du Fils.

La croix du Christ est donc la théophanie du dessein éternel de l'amour de Dieu pour l'homme et l'accomplissement de cet amour dans le Christ et par le Christ : « *C'est l'amour qui a fixé le Christ sur la Croix*, dit sainte Catherine de Sienna, *non les clous* ». Et parce que c'est l'amour qui est la source la plus grande de ses souffrances, en elles, la gloire est déjà à l'œuvre. C'est pourquoi la passion du Christ et la glorification du Christ ne font qu'un.

Il y a une glorification progressive du Christ, de la Transfiguration, qui est l'annonce de la Passion et le premier éclat de sa gloire, jusqu'à l'exaltation de la Croix, fulguration de gloire. Le mystère de l'agonie de Jésus ne peut être séparé de celui de sa transfiguration. Le Thabor et Gethsémani sont intérieurs l'un à l'autre. La souffrance dans sa dérélition la plus extrême ne peut alors être dissociée de la gloire, non seulement parce que son fruit est la gloire, mais parce qu'elle est une brûlure de la gloire qui l'habite. Il y a une gloire de la souffrance, mais il y a aussi une souffrance de la gloire : ce poids de Dieu qui fait craquer toutes les limites humaines et prépare l'homme à voir la gloire de Dieu (40).

Mais comme il n'y a rien de commun entre la gloire de Dieu et la misère humaine, entre l'innocence et l'impiété, la souffrance du Christ est accrue par sa pureté même. En lui la mort est consumée par la gloire. C'est cela le baptême de feu qu'Il désire recevoir et le feu qu'Il jette sur la terre est l'Esprit Saint.

La souffrance du Christ est infinie comme son amour est infini. Il récapitule en lui toute la souffrance du monde depuis Abel et Job, Hiroshima et le massacre de tous les saints innocents, jusqu'à la fin du monde. « *Le Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde* », dit Pascal. Mais ce que le jansénisme n'a pas vu, c'est la gloire qui accompagne l'agonie, la majesté des christes byzantins et le sourire des crucifix romans.

« II leur montra ses mains et son côté » (Jean 20,20)

Le corps ressuscité du Christ, ruisselant des énergies divines, garde les marques de sa passion : les plaies de ses mains et la blessure de son côté. Ces marques sont à la fois signes de reconnaissance, d'identité (c'est ce même Jésus qui a été crucifié et qui est ressuscité) (41) et de victoire (l'Agneau de *l'Apocalypse* est un agneau « comme égorgé ») (42). Le Christ ressuscité ne souffre plus ; mais il garde les marques de ses souffrances, car ses plaies sont des plaies d'amour, des

(39) Ephésiens 1, 11.

(40) Dans la passion du Christ, signe et sacrement de l'amour, toute la souffrance humaine est transfigurée et reçoit un sens eucharistique. L'expérience nous apprend douloureusement que la souffrance isole et voici que, dans le Christ, elle devient le lieu de la communion universelle avec tous les membres de l'humanité. La solitude se change en communion.

(41) Cf. le sermon de Pierre dans les *Actes des apôtres* (2, 36) : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous, vous avez crucifié ».

(42) Apocalypse 5, 6 et 12.

plaies glorieuses (43). Ce sont les traces dans sa chair du chemin de l'amour à travers la souffrance

La souffrance ne demeure pas dans la jubilation de la Jérusalem céleste où. Dieu essuiera toute larme de leurs yeux » (44), et c'est méconnaître la gloire de Dieu de vouloir placer la souffrance en Lui. Que serait *même* une « compassion » qui ne voudrait pas donner la joie ? Mais il y aura, comme disait Raïssa Maritain, une « *gloire de la souffrance* », telle que demeure dans l'éternité de l'amour, qui seul ne passe pas, ce qui dans la souffrance aura adhéré à l'amour, et, par elle, se sera transformé en amour.

Ysabel de ANDIA

(43) Toutes nos plaies, si elles sont touchées par la blessure d'amour, dit saint Jean de la Croix, deviennent des plaies d'amour : « *Si l'âme que la blessure d'amour touche est déjà blessée par les plaies de ses misères et de ses péchés, elle la laisse aussitôt blessée d'amour et les plaies qui lui venaient d'une autre cause deviennent des plaies d'amour* » (La Vive Flamme, 2). Et ces plaies d'amour deviennent des plaies de gloire.

(44) Apocalypse 7,17.

Bibliographie par ordre chronologique

I. Du côté protestant

1. K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, trad. de l'original japonais (publié à Tokyo en 1956), Richmond, 1965.
2. Jürgen Moltmann, *Dergekreuzigte Gott*, Munich, 1972, *La Croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. de l'ail., Paris, Cerf, 1974.

II. Du côté catholique

1. J. Chéné, « *Unes de Trinitate passus est* », in *R.S.R.* 53 (1965) p. 545-588.
2. H. Mühlen *Die Veriinderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster, 1969.
3. Hans-Urs von Balthasar, « La kénose et la nouvelle image de Dieu », dans *Mysterium Salutis*, t. 12, le Mystère Pascal, Paris, Cerf, 1972.
4. Hans Küng, *Incarnation de Dieu, Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, trad. de l'all., Paris, DDB, 1973.
5. W. Vaas, *Unveränderlichkeit Gottes*. Schöningh. Paderborn. 1974.
6. F. Varillon s.j., *La Souffrance de Dieu*, Paris, Centurion, 1974.
7. M. Gervais, « Incarnation et immutabilité divine », dans *Le Christ hier, aujourd'hui et demain* (Colloque de Christologie tenu à l'Université Laval, 1975), p. 205-230.
8. R. Cantalamessa, *Incarrazione e immutabilità di Dio. R.di Fil. neo-scolastica* 68, 1975, p. 631-648.
9. J. Galot, s.j., *Dieu souffre-t-il ?*, Paris, Lethielleux, 1976.
10. Louis B. Gillon, o.p., « Dieu immobile et Dieu en mouvement », *Doctor communis* 29 (1976), p.135-145.
11. J.-H. Nicolas, o.p., « Aimante et bienheureuse Trinité », *Revue Thomiste*, avril juin 1978, p. 271-292.
12. J.-H. Nicolas, o.p., « La souffrance de Dieu 1 », *Nova et Vetera* 53 (1978), p. 56-64.
13. J. Galot, s.j., « La réalité de la souffrance de Dieu », *NRT* 1978, 3.

Ysabel de Andia, agrégation de philosophie en 1962, thèse de 3e cycle en 1972. Maître-assistante à l'Université de Lille de 1969 à 1975. Maîtrise de théologie à l'Institut Catholique de Paris en 1975. Prépare actuellement un doctorat de théologie sur l'incorruptibilité selon saint Irénée, à Rome. Publication : *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Lille, 1975.

Ricardo BLAZQUEZ

Pour nous, Dieu a livré son Fils

La Croix oblige à prendre au sérieux la liberté des hommes et le péché du monde, la fidélité de Jésus et le dessein de Dieu. Le Père a pris le risque de nous livrer son Fils — pour nous sauver. La Croix n'a de sens que dans la lumière de la Résurrection.

1. Jésus de Nazareth, Dieu et les hommes

Le sens de la mort de Jésus sur la croix atteint toute sa profondeur dans l'affirmation du Nouveau Testament : « Dieu le Père livra son Fils à la mort » (*Romains* 8, 32). On ne lui a pas arraché son Fils subrepticement, mais la mort de Jésus fut bien volonté de Dieu. Pendant la Passion tous livrèrent Jésus : Judas le livra aux Juifs, les autorités religieuses à Pilate, Pilate aux soldats et ceux-ci à la mort ; mais il fut encore livré d'une façon qui contient et transcende toutes les autres Dieu livra son Fils. C'est là que réside la singularité d'une telle mort, et c'est le point de départ de tout ce que la confession chrétienne dira sur la croix de Jésus.

Quand les chrétiens reconnaissent — avec crainte et tremblement à cause du péché commis, et avec reconnaissance et espérance devant le salut offert — que Dieu a voulu la mort de Jésus, ils font une lecture complexe — intégrant divers niveaux — de la croix. Ils considèrent la fidélité de Jésus à Dieu durant sa vie et son obéissance dans sa mort, et tout cela est illuminé par l'expérience d'une vie nouvelle rendue possible par l'Esprit du Seigneur ressuscité. La croix de Jésus fut une réalité si violente et si rude qu'elle provoqua une crise chez ses disciples, mais les événements de Pâques les ouvrirent à un secret insoupçonné : la mort de Jésus était due à une « nécessité » théologique du salut. L'homme par sa liberté et son endurcissement, Jésus par son obéissance et Dieu le Père par son insondable dessein se donnent rendez-vous à cette mort. On ne peut pas dire que l'homme n'a été qu'une marionnette dans la main de Dieu, ni que Dieu irrité exige pour calmer sa colère un sacrifice cruel, ni que Jésus meurt comme un héros tragique ou comme un stoïcien froidement obstiné, soutenant ainsi une cause noble mais sans plus.

Est-il possible de penser théologiquement et d'assimiler existentielle-ment la mort de Jésus à partir de l'histoire en même temps qu'à partir de la foi, de manière que la sainteté de Dieu et l'humanité de l'homme ne s'excluent pas mutuellement ? Ne devons-nous pas dire à la lumière de l'histoire réelle et de la foi chrétienne qu'à la croix la liberté de l'homme, la fidélité de Jésus et l'amour de Dieu se rejoignent ? Et même, n'est-ce pas le lieu privilégié pour découvrir la force et la faiblesse de la liberté humaine, les implications de la mission de Jésus et le sérieux de l'amour de Dieu ? Pourquoi n'est-il pas légitime de lire la mort de Jésus en dehors de l'horizon théologique ni de penser que la présence de Dieu supprime la responsabilité de l'homme ou l'inconditionnalité du don de Jésus ? Ces questions ne sont pas annexes ou marginales par rapport à la mort de Jésus ; elles nous situent au centre même de son mystère. Contemplons successivement — dans des perspectives qui devront être entrecroisées plus tard — cette mort à partir de chacun de ses acteurs : l'homme, Jésus et Dieu.

2. Jésus mourut rejeté par les hommes

Jésus fut exécuté. Sa condamnation fut autant l'œuvre des autorités religieuses d'Israël que du pouvoir civil de Rome. Assurément, leurs raisons n'étaient pas les mêmes et leur intervention fut différente ; mais, d'une manière ou d'une autre, les deux furent responsables. La responsabilité s'étend au peuple dans son ensemble : « Vous avez rejeté le Saint et le Juste et vous avez réclamé pour vous la grâce d'un meurtrier » (Actes 3, 4). Sur une tablette que Jésus devait porter au cou, comme les autres condamnés, était inscrit le motif de sa mort : « Le Roi des Juifs ». Le mot « Roi », avec ses résonnances messianiques, avait une signification qui pouvait virer, selon les circonstances, de la sphère religieuse à la sphère politique (1). Sa condamnation trouve des motifs soit dans les implications ultimes de son comportement, qui font de lui un blasphémateur, soit dans le non-conformisme socio-politique inhérent à sa liberté, qui fait de lui un perturbateur. Il fut si radical que pour beaucoup il mettait en danger l'équilibre difficile entre les autorités juives et le pouvoir romain d'occupation. Et surtout, il y avait dans l'ensemble de son attitude quelque chose d'inouï et de scandaleux.

Jésus avait prétendu accueillir avec une gratuité absolue et sans condition les « pécheurs » et les marginaux, les invitant au nom de Dieu à la table de son Royaume. Ce comportement inversait l'ordre entre miséricorde de Dieu et conversion des pécheurs, ce qui, selon les scribes, mettait en cause les fondements éthiques de la société (2). Dieu est accueil sans limite, miséricorde créatrice de liberté et régénératrice de l'homme ; et

(1) Cf. W. Koester-J. Schmid, Messias, dans LThK 7, col. 341.

(2) Cf. G. Bornkamm, *Jésus von Nazareth*, Stuttgart, 1971, p. 76 ; J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier, 1971, ch. 6.

cette miséricorde est possibilité pour les malades d'être guéris et pour les « prodiges » de retourner à la maison du Père. Aussi, non seulement la prédication de Jésus, mais également son comportement sont « évangile », bonne et joyeuse nouvelle pour ceux qui sont perdus. Jésus en outre voulait relativiser « la tradition des anciens », et même l'insistance sur la Loi était reléguée au second rang. Ces dernières années encore, les juifs qui se sont approchés avec respect de Jésus perçoivent là une prétention telle que, dans leur opposition, « les pharisiens furent plus modestes » (3). Mais cette revendication déjà insolite en elle-même — elle aurait certes été pardonnaable si elle avait été inoffensive — prenait corps de façon choquante et scandaleuse pour les garants officiels de la religion. Le motif qu'avance *l'Évangile selon saint Jean* pour la condamnation de Jésus, quels que soient les termes employés, répond sûrement à la situation de fond : « nous avons une loi, et selon cette loi, il doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu » (19, 7 ; cf. 10, 33).

Ce qui précède permet de comprendre que la mort de Jésus ne peut être séparée de sa vie antérieure ; elle en est la conséquence (4). Il y avait dans l'attitude de Jésus des implications objectivement graves du point de vue religieux ; étant données la situation politique et la signification de la religion pour Israël comme élément nourricier et intégrateur du peuple, c'est à juste titre qu'on craignait le désordre et la révolte. Jésus de Nazareth est, de ce point de vue, une victime de plus de la lâcheté et de l'insécurité, de la mesquinerie et de la rancœur, du pouvoir des puissants et de la faiblesse des faibles : l'égoïsme, les compromissions et l'utilisation intéressée du nom de Dieu ne supportent pas d'être démasqués. On crucifie un homme qui avait voulu conduire son peuple vers la terre de la sainteté et de la miséricorde de Dieu, de la fraternité des hommes dans le péché comme dans la justice, de la pureté du cœur et de la création sans tache, où les lys et les oiseaux sont le symbole de la sollicitude du Père.

Mais l'appel de Jésus tomba dans un monde où se mêlent liberté et fatalité, audace et peur, générosité et égoïsme, pauvres dans le besoin et riches qui ont beaucoup à perdre, hommes qui espèrent et hommes qui craignent le moindre changement, lumière et ténèbres, sensibilité de l'esprit et endurcissement du cœur. C'est dans ce monde de pesanteurs que résonna la prédication de Jésus et que se développa son activité ; inévitablement il fut « signe de contradiction » : « évangile pour les pauvres » et « scandale pour les riches ». Le pauvre et le riche sont des réalités de chair et d'os et en même temps symboles de celui qui s'ouvre au Royaume et de celui qui se ferme à lui par son autosuffisance et

(3) M. Buber, *Pharisaertum*, dans : *Kampf um Israel, Reden und Schriften (1921-1932)*, Berlin, 1933, p. 124 ; cf. H.-J. Schceps, *Jésus und das jüdische Gesetz*, dans : *Studien zur unbekanntenen Religions- und Geistesgeschichte*, Göttingen, 1963, p. 46 s.

(4) Cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu (Elne traditions-geschichtliche Untersuchung)*, Düsseldorf, 1971, p. 229-232.

l'esclavage dans lequel le tient son univers. Selon la disposition des cœurs, les ténèbres se sont illuminées ou au contraire se sont faites plus denses et impénétrables.

Face à la nouveauté de Jésus, à l'imbrication de lumière et de ténèbres dans l'histoire des hommes, à la générosité du crucifié qui meurt en pardonnant et au mystère insondable qui allait se dévoiler à la croix de Jésus, ceux qui demandèrent sa mort et le tuèrent peuvent être disculpés, car ils ignoraient et méconnaissaient la véritable portée de leurs actes. « Frères, c'est dans l'ignorance, je le sais, que vous avez agi, tout comme vos chefs. Dieu, lui, avait d'avance annoncé par la bouche de tous les prophètes que son messie souffrirait » (*Actes 3, 17-18 ; 13, 27*). « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc 23, 34 ; cf. 1 Corinthiens 2, 8*). Paradoxalement, cette excuse crée pour le disculpé un lien nouveau, et, s'il ne s'agissait pas du pardon de Dieu qui n'humilie pas en pardonnant, ce pourrait être une nouvelle source de fureur. Cette ignorance acquitte dans une certaine mesure les responsables de la mort de Jésus et leur offre la possibilité de passer de leur condition de « détracteurs du Juste » et d'« assassins de l'Auteur de la vie » à celle de destinataires du salut. Ce qui détermine à lever l'accusation, ce n'est pas que l'histoire humaine et sa liberté ne seraient qu'une simple représentation théâtrale, pure apparence d'une réalité décidée dans l'éternité de Dieu, mais que l'histoire a une telle profondeur, et la liberté de tels conditionnements, qu'il est pratiquement impossible à l'homme de mesurer toutes les dimensions de ses actes.

3. Jésus obéit à Dieu jusqu'à la mort

Le contenu central de la prédication de Jésus, de son comportement et de ses attitudes fut le Royaume de Dieu à venir. Sa nourriture fut de faire la volonté de Dieu et d'accomplir son œuvre (cf. *Jean 4, 34*). A cause de sa fidélité à cette mission, il fut abandonné du peuple, il déçut certains groupes sympathisants à l'origine, et fut poursuivi par les dirigeants. Jésus, lucide et réaliste, fut sans doute conscient du danger qu'il courait d'être violemment rejeté. Mais il affronta son destin avec détermination et sans témérité, sans renoncer à la radicalité de son message ni aux prétentions personnelles que cela impliquait.

La prière de Gethsémani révèle une attitude profondément humaine, sans rien d'héroïque ni d'autosuffisant (qu'on pense par contraste à la mort de Socrate), obéissante à Dieu et confiante dans les chemins de sa mystérieuse volonté (*Marc 14, 33-35*). C'est une prière tendre, forte et sublime, absolument incompatible avec certaines façons de concevoir l'humanité du Fils de Dieu d'un point de vue psychologique. Sûr que Dieu ne l'abandonnera pas, Jésus entre dans l'heure où dominent les ténèbres. Plus loin, les évangélistes nous transmettent une série de paroles prononcées du haut de la croix : « A midi il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à trois heures. Et à trois heures Jésus cria d'une voix forte :

" Eloï, Eloï, lama sabachthani ", ce qui signifie " Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? " » (*Marc 15, 33-34*). « C'était déjà presque midi et il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à trois heures, le soleil ayant disparu... Jésus poussa un grand cri ; il dit : " Père, entre tes mains je remets mon esprit " » (*Luc 23, 44-46*). Nous trouvons ici, comme au jardin de l'agonie, l'expression de la douleur et de l'abandon d'une part, et de la confiance filiale d'autre part. La confiance n'est pas ressentie, mais cherchée par-delà l'abandon. Jésus invoque le Père dont il a annoncé le Royaume, dont il a manifesté l'action envers les pécheurs, avec lequel il a connu l'intimité la plus profonde, lui le Fils, d'une manière unique... et le Père se tait. Ce silence et cet abandon sont le signe de la transcendance de Dieu qui ouvre de cette façon un espace pour un don inconditionnel. Sans pouvoir s'appuyer sur lui-même, Jésus, se dépouillant de lui-même, se livre au Père. Il s'enfonce peu à peu dans les eaux de la mort et il peut seulement faire fond sur le Rocher qui est Dieu. Tourné vers lui, il meurt sans pouvoir contrôler le terme de sa chute. A son Père dont les ténèbres obscurcissent totalement le visage, il remet son esprit, il livre sa vie, il exhale son âme.

Vers quoi est orientée la mort de cet homme ? Vers Dieu son Père, vers ses illusions, vers le néant, vers l'exclusion définitive ? Toutes ces alternances ont trouvé une réponse dans la compassion des sceptiques, dans l'« *apocalypse de l'athéisme* », ou dans une réflexion théologique hypersensible (5). Après la mort de Jésus, l'indifférence n'a plus de place. Est-ce le Fils de Dieu, est-ce un prétentieux, est-ce un naïf, est-ce un blasphémateur ? Seule la résurrection éclairera ces questions. Jésus fut accueilli par le Dieu d'Israël qui l'établit comme Fils unique (cf. *Romains 1, 4*). Devant la mort de Jésus et la façon dont il a été exécuté et est entré dans la mort, mieux valent une sobriété et un respect infinis. Jésus de Nazareth, le Fils de Dieu fait homme, meurt exécuté en présence de son Père !

Il est surprenant de constater qu'à aucun moment, Jésus ne manifeste le moindre indice de culpabilité et qu'il est sûr, presque jusqu'à la provocation, de son innocence devant Dieu et devant les hommes. Il pourrait même accuser, mais il se tait, laissant à Dieu un jugement de pitié. Aucun indice ne permet de supposer que, devant la dureté de l'heure, Jésus ait failli dans sa fidélité et sa confiance en Dieu (6), ou qu'il se soit tordu de douleur dans une impuissance irritée et agressive. Les premiers chrétiens devaient répéter qu'il mourut comme un agneau, qu'il se livra volontairement à la mort obéissant à la volonté de Dieu. « Il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix » (*Philippiens 2, 8*).

(5) Cf. Hans-Urs von Balthasar, *Le Mystère pascal*, dans : *Mysterium Salutis III/II*, p. 237-265 ; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich, 1949 ; cf. aussi les textes de Nietzsche et de Jean-Paul sur la Passion.

(6) Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod (Exegetische Besinnungen und Ausblick)*, Fribourg-en-Brisgau, 1975, p. 16 s.

« C'est lui (Jésus) qui au cours de sa vie terrestre offrit prières et supplications avec grands cris et larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort, et il fut exaucé en raison de sa soumission. Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance » (*Hébreux* 5, 7-8 ; cf. *Romains* 5, 19 ; *Hébreux* 10, 5 s. ; 12, 2 ; *1 Pierre* 2, 20 s.). Non seulement la mort de Jésus fut d'une dignité humaine admirable, mais dans sa façon de mourir transparaissait sa justice et son mystère (cf. *Luc* 23, 47 et parallèles).

4. Dieu le Père livra son Fils à la mort

Ceci est le point décisif de notre discours. Vers lui convergent les lectures que nous avons faites jusqu'à maintenant de la mort de Jésus. Quand les chrétiens arrivèrent à comprendre dans la foi cette profondeur, ils s'enfoncèrent dans un mystère insondable : c'est comme une lumière qui aveugle ou comme une parole d'autant plus éloquente qu'elle est enveloppée de silence. Tout ce que nous ne faisons qu'entrevoir auparavant devient manifeste. Les premiers chrétiens eurent certainement de la peine à comprendre la mort de Jésus, et cette difficulté a dû s'accroître avec la lumière de la Résurrection. Pourquoi, étant le Fils, dut-il pour parvenir à la vie passer par la mort ? Pourquoi fallut-il ce hiatus de la mort entre l'existence prépascale de Jésus et sa résurrection (7) ? Une fois que la nécessité de la mort de Jésus est éclaircie, sa signification, que le Nouveau Testament explicite dans plusieurs directions, en découle facilement.

Fréquemment apparaît l'expression « il faut », « il convient » (en grec *dei*), qui d'une manière voilée renvoie à Dieu comme sujet (cf. *Luc* 9, 22 et parallèles ; 24, 26 ; 24, 44 ; *Hébreux* 2, 10, etc.) (8). La mort de Jésus n'a pas été l'objet du hasard ni seulement la conséquence de heurts dus à des facteurs historiques. Nous lisons avec surprise dans le Nouveau Testament qu'elle a eu quelque chose à voir avec la volonté du Dieu transcendant. Cette nécessité ou cette conformité avec l'histoire du salut est éclairée par « la Loi, les Prophètes et les Psaumes ». Autrement dit, la mort de Jésus, le pourquoi de cette mort, reçoit sa lumière de l'Écriture : « Il leur dit : " Esprits sans intelligence, cœurs rents à croire tout ce qu'ont déclaré les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela pour entrer dans sa gloire ? ". Et commençant par Moïse et par tous les prophètes il leur expliqua dans les Écritures ce qui le concernait » (*Luc* 24, 25-27 ; cf. *Luc* 24, 44 ; *Actes* 3, 18, etc.). Par la référence à l'Écriture, la souffrance et la mort de Jésus sont intégrées au dessein de Dieu. Le destin de Jésus a été volonté de Dieu. Dieu le livra. Au-delà des hommes qui le tuent, au-delà de Jésus qui accepte de mourir, il y a Dieu comme acteur ultime, Seigneur de la vie et de la mort, maître du destin douloureux et glorieux de Jésus.

(7) Cf. R. Blazquez, *La resurreccion en la cristologia de Woljhart Pannenberg*, Vittoria, 1976, p. 368 s.

(8) Cf. W. Grundmann, "Dei" dans *ThWNT* 11, col. 21-26.

Ce dessein de Dieu ne se réalise pas dans une zone abstraite, ni dans une éternité déconnectée de l'histoire. On ne peut pas escamoter le poids de la réalité concrète en se réfugiant dans un prétendu dessein qui suivrait son cours en effleurant à peine l'histoire. Comment, concrètement, est-ce le dessein de Dieu que Jésus soit mort et qu'il ait souffert une telle mort ? Nous trouvons dans l'Écriture des justes persécutés, des prophètes rejetés et un personnage mystérieux qui, pour ainsi dire, récapitule ces expériences historiques connues et en même temps les transcende en cherchant une incarnation plus précise : le « Serviteur souffrant » (*Isaïe* 52, 13 - 53, 12). Tout homme fidèle à Dieu, tout homme qui dit la vérité sera rejeté ; on le réduira au silence, on le persécutera et on le fera disparaître. La volonté de Dieu est la fidélité qui va jusqu'au bout, même si, à cause de la contexture de notre histoire, cette fidélité est mise à l'épreuve et même crucifiée. Pour cette raison, le dessein de Dieu passe aussi, de fait, par la mort de ses fidèles. Dieu ne veut pas la mort, mais il veut la fidélité totale au milieu d'un monde tissé de mensonge, d'égoïsme, de dureté et d'injustice.

Le sens du dessein de Dieu, c'est l'amour pour les hommes ; ce n'est pas un plan aveugle et refermé sur lui-même. Dieu a livré son Fils à la mort *pour nous*. « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment avec son Fils ne nous donnerait-il pas tout ? » (*Romains* 8, 32 ; cf. *Jean* 3, 16 ; *1 Jean* 4, 10). Jésus est mort pour nous sauver, il est mort pour nos péchés. Dans cette ligne, on peut même dire : « Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a, pour nous, identifié au péché, afin que, par lui, nous devenions justice de Dieu » (*2 Corinthiens* 5, 21 ; cf. *Romains* 8, 3). En Jésus mort et ressuscité, Dieu a renversé la situation de l'humanité : il l'a fait passer de la désobéissance à l'obéissance, d'un chemin de mort à une route qui mène à la vie, de la condamnation à la réhabilitation, de l'esclavage de la loi, du péché et de la mort, à la libération par l'Esprit, de la solidarité avec l'Adam terrestre à l'incorporation au dernier Adam qui est céleste.

POUVONS-NOUS éclairer dans une certaine mesure cet ensemble de réalités ? La raison laissée à ses propres forces peut dire bien peu de choses sur ce qui arrive dans la mort, sur le pourquoi de la mort, sur le sens de la mort. À plus forte raison l'homme livré à la logique de son discours ne saurait-il rien dire de la singularité de la mort de Jésus qui, selon l'affirmation chrétienne, a quelque chose à voir avec Dieu d'une manière toute particulière. Seule la raison, fortifiée par la foi, qui croit pour comprendre et ne sort pas du cadre de la foi,... peut jeter ici quelque lumière.

Disons, pour éviter les réductions possibles, qu'il est nécessaire de prendre très au sérieux la liberté des hommes, la volonté de Dieu et l'obéissance de Jésus. On n'affirme pas une réalité aux dépens des deux

autres. C'est de la convergence et du déploiement des trois qu'émerge la vérité dont nous parlons.

Dieu respecte et aime les hommes dans leur histoire et leur monde concrets : monde créé bon, soumis à la servitude par le péché et libéré par Jésus-Christ. Cet amour respectueux de l'homme s'expose au refus à partir du moment où il s'adresse à l'homme libre, « partenaire » réel du dialogue. Dieu veut sauver l'homme comme tel, c'est-à-dire comme être conscient, libre, social... Dieu cherche à être accueilli par l'homme dans une foi libre. Si, du fait de l'existence de l'homme, nous commençons à pressentir la volonté de communication de Dieu, du fait de la mort de son Fils, nous pressentons la gravité et le sérieux de son amour pour les hommes.

D'autre part, Dieu aime Jésus, son Fils : il l'aime comme Fils unique et il l'aime comme homme dans l'histoire des hommes. Et si Dieu envoie son Fils dans le monde des hommes libres qu'il aime avec un tel sérieux, ceci implique que Dieu se lie au destin que son Fils souffrira de la part des hommes. Respecter vraiment la liberté, c'est s'en remettre à son dynamisme jusqu'au bout. Voici donc par conséquent Dieu qui, sans tour de magie, suit le destin de son Fils parmi les hommes. (Comme on l'aura compris, on suppose ici l'image d'un Dieu affecté par la vie des hommes, un Dieu vivant que la marche de l'histoire ne laisse pas insensible, que la grandeur de l'homme glorifie... Autre remarque marginale : devant la responsabilité de l'homme, devant le sérieux avec lequel Dieu la fonde et la respecte, devant la gravité de la mort de Jésus, le Fils unique de Dieu, on comprend théologiquement la possibilité d'un salut et d'une damnation éternels).

Jésus aime Dieu son Père, et c'est pourquoi il suit son chemin (*Jean* 14, 31) : il accomplit sa mission avec une fidélité qui surmonte tous les obstacles. Mais il l'aime à l'intérieur de l'histoire des hommes libres. Ces hommes, Jésus les aime, il souffre de leur résistance à reconnaître le temps du salut, il pleure sur Jérusalem... et en même temps il sait ce qu'il y a dans l'homme et il sait que l'homme mérite le service absolu mais non la confiance inconditionnelle. Au sein de l'histoire, « il est nécessaire qu'il y ait des scandales » (*Matthieu* 18, 7). Dans la densité de cette histoire, Jésus aime le Père et veut pour les hommes la venue du Royaume, même si le service de héraut et de médiateur de ce Royaume doit lui coûter la vie.

Dieu se tait pendant la mort de Jésus, et son silence est le signe du respect de la liberté qui fait que les hommes tuent et qui est aussi un espace ouvert pour le don du Fils. L'obscurité, le silence, l'épreuve et la durée temporelle de ces réalités dans le cadre des relations de l'homme et de Dieu ont un sens extrêmement positif ; la liberté de l'homme qui chemine dans l'histoire ne peut se réaliser mystérieusement que dans le « oui » à Dieu. Par la résurrection s'éclairent définitivement les événements concernant Jésus. Si Jésus est mort, ce n'est pas que Dieu ne se

soit pas préoccupé de lui, ni qu'il n'ait pu l'arracher au pouvoir des ténèbres, ni voulu entendre sa prière devant la mort ; mais c'est qu'il a aimé les hommes dans l'histoire de leur liberté. Il les a respectés au point de ne pas vouloir ouvrir par la violence leur cœur endurci et éviter par là la mort de son Fils. Le sang de Jésus est le prix de l'amour de Dieu pour les hommes concrets : prix qui n'est pas dd à la colère divine enflammée contre l'homme, à l'honneur offensé qui exige d'être lavé, mais au fait que Dieu s'en est remis à la liberté de l'homme et à sa réponse libre, même quand celle-ci est négative et que celui-là s'enferme dans son péché (9).

La mort de Jésus est d'autre part le point culminant de l'humanisation du Fils de Dieu. Jésus fut notre frère jusqu'à la mort. Il n'a pas joué à être homme, mais il a vécu jusqu'au bout tous les « existentiels » de la condition humaine. Avoir été privé de la mort, avoir échappé à la faiblesse, à l'angoisse, à la solitude qui lui sont inhérentes eût été une incarnation apparente, simple docétisme.

« **DIEU** livra son Fils à la mort » est une affirmation chrétienne à la lumière de la Résurrection. Avant l'expérience pascale à l'intérieur de laquelle l'événement de la Résurrection est perçu, l'attitude de Dieu est un abîme. Pourquoi se tait-il ? Pourquoi, si Jésus est son Fils, le laisse-t-il mourir ? Après la Résurrection, action définitive de Dieu, il nous a fallu intégrer cette mort à sa volonté. L'image de Dieu qu'avait Israël et que nous avons tous doit être corrigée par la croix et la Résurrection. Dans la croix le chrétien découvre, paradoxalement, que Dieu aime infiniment Jésus et, jusqu'aux conséquences ultimes, l'homme. La liturgie de la veillée pascale a trouvé des phrases vigoureuses que l'Église chante : « *Merveilleuse condescendance de la grâce ! Imprévisible choix de ton amour : pour racheter l'esclave tu livras le Fils. Il fallait le péché d'Adam que la mort abolit. Heureuse faute qui nous valut pareil rédempteur* ».

Ce n'est pas que « *Dieu est contre Dieu* » — ceci est une surinterprétation, et il faudrait plutôt parler de respect de la liberté de l'homme, et par-dessus tout du triomphe de la justice de Dieu. Triomphe qui est encore caché, puisque le renversement que signifie la Résurrection n'est perçu que par l'œil et le cœur croyants. Jésus passe de condamné à justifié, de supplicié à sacrifié ; lui, l'exclu, devient « l'accueilli » par excellence. La Loi « système de salut » est remplacée par la foi en Jésus-Christ (cf. *Galates* 3, 1 s.) (10). A la mort de Jésus, Dieu n'était pas passif,

(9) Cf. E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen (Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis)*, Fribourg-en-Brisgau, 1977, p. 120 ; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione 11*, Rome, 1972, p. 133 s. ; saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* III, q. 49, a. 4 ad. 2.

(10) E. Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 112 s.

mais réconciliait le monde avec lui (cf. *2 Corinthiens* 5, 19). Il ouvrait à la liberté humaine un compte d'amour incondicional, au pécheur il offrait gratuitement l'espérance de la vie. L'appel le plus efficace à la conversion, c'est l'offre gratuite de la grâce, c'est la miséricorde créatrice d'un homme nouveau - miséricorde qui s'oppose autant à la rigueur qu'à l'indolence - et c'est l'amour qui souffre parce que la personne qui se perd lui est chère.

Comme Dieu est au centre de l'histoire et du destin de Jésus, le service que Jésus de Nazareth rend aux hommes embrasse jusqu'à l'extrême toutes les dimensions de l'homme. Il n'illumine pas seulement les hommes par sa parole radicale et véridique qui atteint jusqu'à la racine des réalités et discerne toutes les erreurs. Il n'ouvre pas seulement un espace de réconciliation et de fraternité en accueillant les ignorants marginalisés socialement et religieusement ; mais en restant résolument fidèle jusqu'au bout, il ne s'est pas contenté de tirer l'humanité au-dessus de la vulgarité, il a élevé la mesure de l'humain et crevé le plafond de ses espérances. L'être humain et sa dignité grandissent tant qu'il y a des hommes qui meurent pour la liberté, pour la justice et la fraternité (11). Tout cela est donné et peut être trouvé dans l'existence de Jésus. La justice de Dieu est donnée à l'homme qui croit « en Celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (*Romains* 4, 24-25). Jésus est le Sauveur radical, ultime et absolu de toutes les dimensions de l'homme. En sa mort, notre mort est vaincue, et en sa résurrection, nous sommes tous ressuscités. Par sa puissance, les portes de la vie s'ouvrent et la possibilité est offerte d'une existence nouvelle où le péché est pardonné (cf. *Apocalypse* 1, 17-18 ; *Actes* 2, 38 s.). C'est à ces niveaux que joue le « pour nous ». Jésus est mort pour nos péchés ; notre endurcissement a rendu la mort de Jésus inévitable. Jésus est mort à notre place ; non pour que notre liberté soit éliminée et remplacée par la personnalité de l'homme, mais pour que par lui notre liberté soit libérée et le cœur de notre personnalité racheté. Jésus est mort en notre faveur, à notre profit ; c'est non seulement sa parole qui est un service, mais toute son existence et même sa mort. Ce que nous autres hommes avons fait en tuant Jésus n'a pas été seulement une question d'erreur mais de péché ; et la mort de Jésus n'est pas simplement un encouragement à imiter sa vie, mais une possibilité d'existence nouvelle (12).

ON a tenté dans les pages qui précèdent d'unir organiquement les divers niveaux de lecture de la mort de Jésus : ils sont tous perméables les uns aux autres, et convergent en un centre que nous avons désigné par l'expression : « Dieu a livré son Fils ». On peut trouver

(11) Cf. C. Duquoc, *Christologie*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, 1973.

(12) Cf. W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zürich, 1963, p. 32.

à chaque niveau sa consistance propre, mais la richesse inépuisable de cette mort vient de son horizon strictement théologique. Les trois acteurs : l'homme, Jésus de Nazareth et Dieu, se sont rencontrés à la croix et celle-ci s'est transformée par là en « scandale », « folie », en « puissance de salut » et en « signe » de l'identité chrétienne.

Ricardo BLAZQUEZ

(traduit de l'espagnol par Odile Guillot)

Ricardo Blazquez Pérez est né à Avila en 1942. Ordonné prêtre en 1962, il est professeur et doyen de la faculté de théologie de l'Université Pontificale de Salamanque. Auteur de *La Résurrection dans la Christologie de W. Pannenberg*, Vittoria, 1976. Collabore à diverses revues.

Communio est disponible à

Amiens : Brandicourt
13, rue de Noyon

Angers : Richer
6, rue Chaperonnière

Besançon : Cart 10-12, rue Moncey
- Chevassu
119, Grande-Rue

Bordeaux : Les Bons Livres
70, rue du Palais-Gallien

Chantilly : « Les Fontaines »
(Centre culturel, B.P. 2051

Dôle (Jura) : Saingelin
36-38, rue de Besançon

Fribourg (Suisse) :
Librairie Saint-Augustin
88, rue de Lausanne

Genève : Martingay
Corraterie 20

Grenoble : Lib. Notre-Dame
10, rue Notre-Dame

- Lib. de l'Université 2,
pl. du Dr. Léon-Martin

La Pierre-qui-Vire :
Lib. Sainte-Marie (Saint-
Léger-Vauban, Yonne)

Lyon : Decitre
6, place Bellecour

- Editions Ouvrières
9, rue Henri-IV

- Lib. Saint-Paul 8,
place Bellecour

Marseille : Prado-Paradis
523, rue Paradis

Montpellier : Logos 7,
rue A.-Cabanel

Nancy : « Le Vent »
30, rue Gambetta

Nantes : Lanoë
2, rue de Verdun

Nevers : Bihoreau
17, a'. du Gal-de-Gaulle

Paris 4^e : Notre-Dame
6, parvis Notre-Dame

Paris 5^e : Lib. Saint-Séverin
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin

- Saint-Jacques du Haut-Pas
252, rue Saint-Jacques

- P.U.F.
49, boulevard Saint-Michel

Paris 6^e : Apostolat des Editions
46-48, rue du Four

- Procure du Clergé
1, rue de Mézières

- Lib. Saint-Paul
6, rue Cassette

- Saint-Germain-des-Prés
3, pl. Saint-Germain-des-Prés

Paris 7^e : Institut Saint-Paul
128, rue du Bac

- Au Chariot d'Or
14 bis, avenue Bosquet

- Saint-François-Xavier
12, pl. du Président-Mithouard

- Stella Maris 132,
rue du Bac

- Librairie du Cerf
29, bd Latour-Maubourg

Paris 9^e : Saint-Louis d'Antin
63, rue Caumartin

Paris 14^e : Saint-Pierre de Montrouge
82, a'. du Général-Leclerc

Paris 15^e : Saint-Lambert
2, rue Gerbert

Paris 16^e : Lavocat
101, avenue Mozart

- Palet
50, avenue Victor-Hugo

- Notre-Dame d'Auteuil 2,
place d'Auteuil

- Notre-Dame de l'Assomption 90,
rue de l'Assomption

Paris 17^e : Chanel
26, rue d'Armaillé

Pau : Duval
1, place de la Libération

Rennes : Béon-Saint-Germain
6, rue Nationale

Rodez : La Maison du Livre
Passage des maçons

Saint-Etienne : Culture et foi
20, rue Berthelot

Toulouse : Jouanaud
8, rue des Arts

- Sistic Maffre
33, rue Croix-Baragnon

Tours : Lib. Terre des Hommes
4-6, avenue Grammont

Versailles : Helliö
37, rue de la Paroisse

- L'Univers du Livre 17,
rue Hoche

Hans-Urs von BALTHASAR

Crucifixus etiam pro nobis

Le mystère de la « substitution »

La souffrance du Christ n'est infinie que pour racheter le péché de toute l'humanité. Que pareille « substitution » réparatrice surprenne la mentalité contemporaine ne change en rien sa nécessité théologique, ni surtout son affirmation traditionnelle. Restent à en préciser la signification et les modalités.

Le caractère original du « pro nobis »

La formule selon laquelle Jésus-Christ a souffert « pour nous » traverse tous les écrits du Nouveau Testament, et il est établi de façon certaine qu'il faut dater d'avant saint Paul l'idée exprimée ici que cette souffrance ait été une « substitution » réparatrice. La plus ancienne formulation de la foi chrétienne que nous possédions (1 Corinthiens 15, 3-5) contient déjà cette idée : selon la foi que Paul lui-même a reçue de l'Église apostolique, « le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures ». Cette formule est si omniprésente qu'on ne saurait la relativiser jusqu'à n'y voir que la marque d'une « christologie tardive » qui « tirerait par les cheveux » le véritable événement de la croix. Considérons aussi que dans le Credo est ajouté le mot *etiam* parce que l'incarnation du Christ y est déjà conçue comme le début de l'unique Salut réalisé « pour nous » et achevé par la croix et la résurrection : « *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis* » — cette phrase peut s'appuyer pour le moins sur la christologie de saint Jean. S'il est vrai que l'Incarnation introduit dans l'événement du Salut, elle est donc déjà, d'après tous les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident, ordonnée intérieurement à la croix. Non que, comme plusieurs théologiens le prétendent aujourd'hui, la crucifixion de Jésus entre deux criminels n'ait été rien d'autre que la conclusion logique de son attitude de toujours — se solidariser et faire table commune avec les publicains, les prostituées et les pécheurs en général, en vue d'exprimer la totale volonté de pardon de Dieu. La Passion est au contraire séparée de la vie publique par une césure

partout visible : elle est le contenu de cette « Heure » vers laquelle tend la vie de Jésus, cette « Heure » qui « n'est pas encore venue », puis est enfin « venue », ce « baptême » que Jésus doit recevoir et auquel il aspire comme au point décisif de son existence, cette « Heure » aussi sur laquelle mise saint Paul en estimant (plus nettement que tous les autres) que tout le reste n'en a été que le prélude.

Ce fut sans doute le grand poème du Serviteur de Dieu (*Isaïe 52-53*), laissé pour compte sans examen par un demi-millénaire de judaïsme, qui engagea à interpréter la croix comme subie « pour nous », « en notre faveur », et en définitive « à notre place » ; et ce après qu'on eut cherché pendant un temps des solutions provisoires et fragmentaires pour expliquer l'échec lancinant de Jésus : le Serviteur obéissant élevé de terre vers son Seigneur, la volonté expresse de Dieu (« *Ne fallait-il pas... ?* »). Mais ces éléments fragmentaires ne s'intègrent effectivement que dans la solution indiquée dans *Isaïe* et parvenue désormais à son accomplissement historique, puisqu'aussi bien on ne peut élucider qu'à partir d'elle l'engagement total de Jésus dans sa vie publique et son mystérieux pouvoir. C'est pourquoi les évangélistes eurent profondément le droit, d'un point de vue théologique, de marquer le lien entre cet engagement de Jésus investi de son pouvoir et son orientation vers son « Heure », et ce avec des traits plus appuyés que ne l'eussent permis en tant que telles les déclarations expresses de Jésus sur sa mission.

Nous voulons répondre par avance à une objection souvent mise en avant de nos jours : dès le début de sa prédication, Jésus n'a-t-il pas enseigné que le pardon de Dieu était donné sans conditions à celui qui croyait en lui et mettait en lui sa confiance (qu'on en juge par la parabole du fils prodigue) ; n'a-t-il pas (nous pouvons le maintenir malgré les considérations de quelques exégètes) pardonné à l'avance les péchés, sans que l'on pût encore voir apparaître la corrélation entre ce pardon et un quelconque acte réparateur qui le conditionne tout en lui étant postérieur ?

À ce sujet, il faut rappeler plusieurs choses. Tout d'abord, le pardon que Dieu donne sans préalables ne devient effectif pour le pécheur que lorsqu'à son tour celui-ci s'abandonne lui-même sans préalables à Dieu, c'est-à-dire lorsqu'il se convertit, de manière à pouvoir assumer et reproduire en lui les dispositions de Dieu à son égard : « Pardonne-nous nos offenses comme nous-mêmes... », ainsi que la parabole du débiteur impitoyable. *Matthieu* insiste sur cette réciprocité : « Mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements » (6, 15). La pensée du jugement apparaît chaque fois que l'homme résiste de front à la grâce qui lui est offerte : péché contre l'Esprit Saint (*Matthieu* 12, 31) ; refus de discerner le Corps eucharistique du Christ (*1 Corinthiens* 11, 29) ; gaspillage de la

Grâce déjà reçue (*Hébreux* 6, 4 s.) ; enfin, l'endurcissement d'Israël, son rejet du Messie (*Luc* 20, 16 s).

D'autre part, il serait absurde de présupposer que Jésus ait pu annoncer d'entrée de jeu qu'ils ne se convertiraient pas à ceux-là mêmes qu'il devait convertir, et singulièrement aux Israélites. Il devait annoncer la grâce offerte par Dieu dans sa parole et son attitude existentielle, et ce avec des possibilités humaines qui pour lui aussi ont leurs limites ; il devait en outre jouer d'abord le rôle du Messie d'Israël, ce peuple par la médiation duquel les autres peuples parviendraient au Salut, de sorte que sa mission ne s'étendait aux païens qu'indirectement et en second lieu, bien que, considérée dans sa *totalité*, elle fût d'emblée universelle, car « Dieu voulait dans le Christ réconcilier le monde avec lui » (*2 Corinthiens* 5, 19).

Enfin, de nombreuses menaces que Jésus profère (telles les menaces à l'adresse des villes incrédules —*Matthieu* 11, 20-24) montrent à l'évidence qu'il voit d'emblée le Jugement se profiler derrière le refus du Salut offert par Dieu, un Jugement qui s'applique à ce monde et au monde futur (*Matthieu* 12, 32) ; c'est pourquoi il lui fallait aussi, eu égard à sa mission universelle, envisager la pensée d'avoir affaire dans sa personne à ce jugement de Dieu. Cette pensée l'a sans doute plus profondément préoccupé que (comme le pensent de nombreux exégètes) celle qui se muait en certitude vers la fin de sa vie publique : la mort cruelle à laquelle il serait livré selon toute vraisemblance par un peuple qui refusait la conversion. Ce n'est pas sous le rapport de l'échec de sa mission terrestre qu'il se compare (au plus tard) pendant la Cène au Serviteur souffrant dans son rôle d'intercesseur (« le Corps livré pour vous » —*Luc* 22, 19 ; « mon Sang, le Sang de l'Alliance, versé pour la multitude » — *Matthieu* 26, 28), mais sous le rapport de la conscience qu'il a de l'universalité de sa mission. Celle-ci n'apparaît-elle pas déjà lorsqu'il se présente avec la prétention d'être, non pas une, mais *la* Parole de Dieu adressée au monde entier ? Cette conscience peut à elle seule sous-tendre son rejet par Israël — plus profondément encore : le rejet d'Israël —, puisqu'aussi bien en définitive il ne meurt « pas seulement pour le Peuple, mais encore pour rassembler les enfants de Dieu dispersés » (*Jean* 11, 52), et l'on pourrait dire aussi à l'inverse « ...mais encore pour le peuple ». Ceci permet ensuite à Paul d'exprimer sa certitude de salut au sujet de « tout Israël » (*Romains* 11, 26).

De ceci nous déduisons que ce « *pro nobis* » qui, tel qu'il nous est parvenu, traverse toutes les couches scripturaires du Nouveau Testament, ne peut être une invention fabriquée par l'Église primitive à l'occasion de sa lecture d'*Isaïe* 53 et projetée par elle sur la vie prépascale et sur la conscience de Jésus. Cette pensée domine sans aucun doute les versions primitives du récit de la Passion, et c'est à cause de la Passion que le reste de la vie de Jésus a intéressé l'Église et a été d'actualité pour elle. Cependant, si cette manière dont l'Église a interprété la vie, la mort et la résurrection de Jésus est exacte, il faut que Jésus en ait eu lui

conscience. C'est sur ce point, mis en question aujourd'hui de diverses manières, que nous devons nous attarder quelque peu.

Le « *pro nobis* » dans la conscience de Jésus

Il n'y a tout d'abord aucune raison de douter de la conscience qu'avait Jésus de son existence « *pour les autres* » (K. Barth), ou de sa « *pro-existence* » (H. Schürmann), comme le dit aujourd'hui un vocabulaire spécialisé. Plus radicalement que n'importe quel prophète, qui pouvait encore vivre sa vie pour lui-même parallèlement à sa mission prophétique, Jésus est « exproprié » pour n'exister que dans sa mission. Si l'on dit qu'il doit annoncer le don sans réserve du Salut par Dieu, cela signifie, pour être plus exact, qu'il doit représenter dans toute son existence cet être-pour-nous sans réserve de Dieu ; et ce en dépassant l'ancien Testament, où Yahvé avait déjà opté en faveur d'Israël de façon si définitive que les châtements inouïs qui frappaient le peuple lorsqu'il était infidèle étaient un signe de la fidélité de Dieu à son alliance : « si nous le renions, lui aussi nous reniera ; si nous sommes infidèles, lui reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même » (*2 Timothée* 2, 12 s.). Ici, Dieu rend encore en quelque sorte les coups qu'on lui porte ; mais d'après l'enseignement de Jésus, qui exprime l'attitude nouvelle et définitive de Dieu, il s'agit de ne pas rendre les coups, d'être ultimement sans défense. Cette manière d'être-pour-autrui, c'est d'emblée en ce monde une existence livrée.

Elle n'en reste pas moins largement comparable avec le destin de l'Envoyé de Dieu dans l'ancien Testament, lui dont la vocation demeure pleine de sens pour comprendre la vocation plus haute de Jésus. Dans le moment même de son envoi en mission, Isaïe se voit prédire que le message qu'il annoncera durcira le cœur du Peuple, rendra ses yeux aveugles et sourdes ses oreilles. Jérémie et Ezéchiel s'entendent dire exactement les mêmes choses, et Jésus, lorsqu'il cite ces paroles d'Isaïe, s'inclut lui-même dans la lignée des prophètes, de leur échec et de leur mort (*Luc* 13, 33). Lui qui avait à vivre de façon autrement radicale son être-pour-autrui divin, pourquoi n'aurait-il pas su d'emblée, lors même qu'il se dépensait pour accomplir sa mission de conversion, à quoi s'en tenir sur son échec ? Nul besoin de parler ici de « *double conscience* » : il est parfaitement possible de s'engager avec toutes ses forces (même avec celles de l'espérance) dans une œuvre dont on sait qu'au bout du compte on ne pourra la mener à bien. Au demeurant, comment l'Israël concret aurait-il pu se convertir autrement qu'en ces velléités passagères qui sont ce dont l'homme pécheur est capable sans la grâce totale et ultime de Dieu ?

Mais l'être-pour-nous de Dieu représenté par Jésus va, comme nous l'avons dit, beaucoup plus loin que la parole et l'existence des prophètes. C'est seulement dans cette sorte d'esquisse préalable d'un Prophète hors du commun, celle du « Serviteur de Dieu », que l'on peut voir par avance dans quel sens il sera transcendant : dans le sens de l'« être-pour » conçu

comme « substitution » (1). C'est sur le lieu même de celui qui dit non, de son malheur et de sa chute, que doit se placer celui qui veut s'engager totalement pour lui.

Un nombre toujours plus grand de théologiens se refuse à prendre au sérieux cette idée. D'aucuns affirment qu'une telle substitution est de soi impossible, puisqu'en fin de compte c'est seulement à partir de ce centre qu'est sa propre liberté que chaque homme peut dire oui à Dieu. Il n'y a par ailleurs aucune analogie pour exprimer une façon de mourir pour les autres qui ne soit pas seulement extérieure, mais puisse soulager l'autre intérieurement de sa culpabilité (de cela on trouve assez d'exemples dans l'histoire et la littérature mondiales, par exemple chez Euripide). Toutefois n'y a-t-il pas chez les hommes à tout le moins des approches de ce mystère, justement dans ce pardon donné au pécheur, qui reflète en y répondant le don radical de la Grâce divine ? D'autres veulent expliquer le « pour nous » comme le simple fait d'assumer de l'extérieur la position d'un homme « maudit » par la Loi (au sens de *Galates* 3, 13) et mourant de « mort ignominieuse » : saint Paul lui aussi n'aurait au fond rien voulu dire de plus, et les expressions vétérotestamentaires de « victime » et de « propitiation » seraient pure réminiscence littéraire. D'autres encore (à la suite de René Girard) voudraient voir la « substitution » comme le simple fait pour les hommes de se décharger du péché sur le « bouc émissaire », Dieu pour sa part n'ayant rien à voir avec ce processus : dans ce cas, ce ne serait pas lui qui chargerait Jésus du péché du monde (mais s'il en est ainsi, quelle interprétation donner de *2 Corinthiens* 5, 21 : « Dieu l'a fait péché pour nous » ?).

MAIS toutes ces édulcorations ne satisfont pas aux exigences du réalisme qui caractérise les affirmations du Nouveau Testament : abstraction faite du vocabulaire relatif à la victime de propitiation, elles entendent que l'on voie le modèle idéal du prophète par excellence réalisé pleinement en Jésus. Réservez pour la fin la question de savoir *comment* il est possible de porter et d'enlever le péché du monde ; restons-en pour l'heure à la conscience de Jésus. D'emblée nous sommes en droit d'affirmer deux choses : il fallait que cette tâche à accomplir s'imposât consciemment à lui, sans pour autant que le comment de sa réalisation cessât d'être caché pour lui : de l'extérieur, sans en faire l'expérience, il est impossible de se le représenter.

(1) Nous avons de nous résoudre à rendre par « substitution » le mot allemand « *Stellvertretung* » constamment employé dans le texte ci-après, malgré l'appauvrissement de sens impliqué par ce choix. Le mot « *Stellvertretung* », dans son acception théologique, signifie en effet l'acte par lequel le Christ, dans son sacrifice, accepte librement non seulement de « re-présenter » (*vertreten*) l'homme pécheur en intercédant pour lui, mais de « prendre sa place » (*Stelle*) en se substituant à lui afin de le racheter (N.d.T.).

La première proposition est d'une importance décisive. Il est en effet impossible d'imaginer Jésus subissant une souffrance, peut-être même une souffrance pleine de sens, et Dieu trouvant comme après coup que cette souffrance pleine de sens est suffisante pour réconcilier le monde avec lui. Dans la souffrance ou en face d'elle, il ne s'agit pas pour Jésus d'avoir la vision globale de l'efficacité de ce qu'il a souffert pour « contre-balancer » le péché du monde ; avant et pendant ses souffrances, il s'en rapporte entièrement à Dieu pour un tel jugement, lui obéissant avec la docilité de l'« Agneau de Dieu ». Mais il est tout aussi impossible de laisser entièrement de côté le rapport subjectif entre celui qui souffre et le sens de sa souffrance. La phrase « je dois recevoir un baptême... » ne peut signifier qu'une seule chose : Jésus comprend ce baptême incompréhensible comme partie intégrante de sa mission qui est la réconciliation du monde avec Dieu. Ceci doit être absolument maintenu, lors même (et d'autant plus) que Jésus voit disparaître, quand vient « l'Heure et la puissance des ténèbres » (*Luc* 22, 53), la vision de ce rapport, puisque l'objet de sa souffrance n'est plus extérieur à lui, mais réellement présent à l'intérieur de lui. Ces deux choses, la connaissance de la « souffrance-pour-les-autres », de la « mort-pour-les-autres » et la nuit intérieure (incluant aussi le sentiment d'un naufrage dans le non-sens : « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ») sont deux termes indissociables, et il faut à tout prix tenir en même temps l'un et l'autre. Ils ressortissent au mystère de Celui qui pouvait s'identifier entièrement au Verbe de Dieu, en qui par conséquent (puisqu'il est le Logos) Dieu crée aussi le monde entier et en répond. L'opinion qui hante les théories scolastiques selon lesquelles Dieu aurait pu aussi envoyer un homme ordinaire ou un ange pour accomplir l'œuvre de propitiation, est une opinion insupportable et absurde.

Pour rendre plus clair le rapport nécessaire entre la conscience subjective que Jésus possède de sa mission de « substitution » aux hommes et la valeur objective de cette mission, on peut partir aussi de l'événement de la Cène : il n'aurait pu être en mesure de donner au monde entier son sang livré « pour nous et pour la multitude » et versé « pour nous », s'il n'avait su ce que signifiait sa Passion toute proche. C'est ici que s'accomplit *realiter* ce que les Pères appellent « *sacrum et admirabile commercium* », échange sacré et merveilleux : dans le moment même où il efface notre faute « dans sa chair » (*Éphésiens* 2, 14), il nous donne à la place sa propre Chair. Cet événement se produit d'après saint Jean à la charnière de la conscience claire d'aller jusqu'à l'extrême de l'amour (13, 1) et du « trouble » naissant (12, 27 ; 13, 31) où il devra perdre la vision globale de l'événement pour traverser les ténèbres dans la souffrance.

Ce serait vaine curiosité que de tenter de savoir quand la conscience de l'Heure qui l'attend a pris une forme précise dans la vie de Jésus. Vouloir en tracer les contours à partir des péripéties extérieures qui traduisent l'inéluctabilité de sa condamnation, serait une tentative sans issue. On délibère déjà au début du troisième chapitre de *Marc* sur la manière dont

on pourrait se débarrasser de lui. Personne ne peut prouver que Jésus n'ait connu l'inéluctabilité de son Heure que vers la fin de sa vie ou même lors du dernier repas. L'ensemble de ses paroles et de ses actes n'ont-ils pas été exposés de façon à faire sentir en toile de fond l'engagement de toute son existence, la disponibilité à « payer en monnaie précieuse » pour la cause de la Vérité ? Et l'ensemble de sa mission de réconciliation du monde avec Dieu était, à n'en point douter, présent depuis toujours à son intelligence, sans préjuger de la façon toujours plus profonde dont il s'y initia et dont il la pénétra.

L'OBSCURCISSEMENT qui advint dans la Passion, loin d'être un pas en arrière dans sa conscience, est bien l'ultime et nécessaire pas en avant dans l'accomplissement total de sa mission. S'il s'agissait en effet de « porter le péché », ce n'était point en traînant extérieurement une lourde charge, mais en expérimentant intérieurement ce qu'est le péché en vérité, tel que le voit Dieu lui-même : la « privation de la gloire de Dieu » (*Romains* 3, 23), de l'accès à lui par la foi, l'espérance et la charité ; cette manière d'être devant Dieu que l'Écriture exprime comme une comparution devant le « tribunal de la colère » (*Romains* 3, 5 et *passim*). L'expérience de ce tribunal de la colère possède en soi quelque chose de définitif et d'éternel, fermée qu'elle est à l'espérance et à l'amour. Un Jean de la Croix, comme beaucoup de ceux à qui il fut donné de revivre quelque chose des sentiments de Jésus crucifié, l'a décrite dans sa *Nuit obscure* comme une expérience semblable à celle de l'enfer, précisément sous son aspect de définitive perte de Dieu. Bien entendu, le saint qui reçoit la charge de revivre cette expérience de « substitution » ne saurait dans ces circonstances ni pécher, ni même trébucher, puisque tout cela est fonction de son obéissance et de l'amour qui est en lui ; nul n'est plus protégé par Dieu que celui qu'il conduit à travers cette nuit de la croix. Pourtant, il n'en doit pas moins avoir l'expérience de quelque chose qui dépasse absolument ses forces : porter en soi le contraire de Dieu, c'est pour celui qui est pleinement uni à Dieu une « impossibilité » ; il porte ce qu'on ne peut porter (la prière du Jardin des Oliviers le montre clairement), et en conséquence il ne peut laisser cela s'accomplir en lui que par-delà toutes ses forces (« non pas ma volonté, mais la tienne »).

De ce point de vue, on constate l'impossibilité théologique d'une théorie très répandue aujourd'hui, et selon laquelle les souffrances du Christ sur la croix auraient été sans importance pour la Rédemption (elles consisteraient simplement à vivre la condition humaine après l'avoir assumée) ; tout se ramènerait à son abandon complet à Dieu dans sa mort, acte où aurait trouvé son accomplissement l'abandon propre à cet homme pour lequel Dieu se sacrifia sans retour dans sa volonté de se donner au monde, afin de pouvoir devenir homme. L'abnégation de la mort de Jésus serait alors à considérer comme le semi-sacrement par

lequel Dieu voulait exprimer ultimement (« finalement ») sa réconciliation depuis toujours acquise avec le monde. Pareil échafaudage rationaliste passe négligemment à côté de toutes les tentatives de l'Écriture et de la théologie traditionnelle pour rendre compte du mystère de la « substitution » sacrificielle du Christ.

Cependant une grande question demeure encore sans réponse : comment est-il possible de concevoir la « substitution », c'est-à-dire l'avancée du Saint jusque dans le lieu où se situe spirituellement le pécheur ?

Le « comment » du « pro nobis »

Les chants du « Serviteur de Dieu », Paul, Jean, les synoptiques, le judaïsme tardif lui-même (qui croyait à la valeur expiatoire des souffrances du Juste) ont beau être éloquentes et catégoriques sur le fait qu'ils affirment, ils n'en observent pas moins un silence respectueux sur le « comment » de ce transfert de la faute. Pourtant, le genre humain a dans ses profondeurs une science de la possible « substitution » dans le fait même de mourir : que l'on songe à la légende d'Admète, où Alceste, en se déclarant prête à mourir par « substitution », conserve la vie à son époux ; que l'on songe aussi à tous les sacrifices humains que l'on pensait offrir par « substitution ». Ce sont là des approches extérieures ; elles doivent seulement rappeler que leur recherche pressent un mystère central dont l'élucidation ultime est impossible.

L'histoire montre que ce point central a fait l'objet de nombreuses approches. En premier lieu les Pères, nous l'avons dit, parlèrent d'un « échange » entre le Fils de Dieu sans péché et l'homme pécheur, mais ils n'osèrent en tirer les conséquences ultimes et mettre l'Immaculé en contact intime avec l'univers du péché. C'est pourquoi ils avaient coutume de gloser le mot de l'Écriture « Dieu l'a fait péché pour nous » par « Dieu l'a fait victime pour le péché », comme dans l'ancienne Alliance, qui connaissait des « victimes pour le péché ».

Saint Anselme a systématisé ces entreprises, créant ainsi la théorie classique de la Rédemption, qui demeura valable jusqu'à notre siècle, une théologie bien plus subtile que ne le pensent la plupart de ceux qui polémiquent aujourd'hui contre elle. Anselme voit très justement que cette œuvre de réconciliation n'est pas le fait d'un Dieu outragé et irrité qui sacrifierait son Fils pour rétablir son honneur personnel, mais purement l'œuvre de l'amour de Dieu, aussi bien du Père que du Fils. Mais ensuite la théorie s'appuie sur deux bases principales : pour qu'il y ait expiation et rétablissement de l'ordre du monde compromis, il faut offrir à Dieu en sacrifice un être libre et innocent, et ceci ne peut signifier que la mort d'un homme non soumis à cette loi de mort qui est le lot de tous les pécheurs, et qui en second lieu possède (comme Fils de Dieu) une telle dignité que sa mort précieuse contrebalance toutes les fautes de ses frères humains. Ce qui dans cette théorie demeure critiquable est le

fait que la faute et sa réparation restent extérieures l'une à l'autre : elles sont chacune sur un plateau de la balance ; le plateau de la réparation s'abaisse, puisque la valeur de la personne et de l'engagement du Christ le rend plus lourd que tout le péché du monde. Saint Thomas d'Aquin enrichira la tentative d'Anselme du thème patristique de l'unité organique du Christ-Tête avec toute l'humanité qui est (potentiellement) son Corps ; toutefois, si le passage des « mérites du Christ » aux pécheurs s'opère ainsi comme plus en souplesse, le caractère extérieur de la « substitution » n'est en fin de compte pas surmonté.

Luther, le plus radical de tous (précédé néanmoins par nombre de catholiques et suivi aussi bien par des protestants que par des catholiques) voulut prendre au sérieux la réalité de la « substitution » en lançant la formule selon laquelle le Christ avait été « châtié » à notre place et même, en tant que Pécheur par excellence, chargé des « tortures infernales » proprement dites. Luther, qui plus est, entendait radicaliser l'« échange merveilleux » : le Christ prend sur lui toute la honte de la *meretrix* (l'âme humaine ou l'Église), et selon Calvin, que suivent ici K. Barth et Pannenberg et auquel se rattachent les disciples de René Girard, le Christ est chargé par Dieu (ou par les hommes) de tous les péchés du monde, il est « damné ».

Ceci nous apparaît comme une autre position extrême, qui ne se justifie par aucune des expressions de l'Écriture. Il faut, entre Anselme et Luther, rechercher une troisième voie.

DEUX questions se posent, l'une du point de vue du Christ, l'autre du point de vue du pécheur. Est-il possible à celui qui est tout entier pur de faire l'expérience de l'état d'impureté, de détournement de Dieu qui est celui du pécheur : d'éprouver l'état de l'autre absolu comme s'il était son propre état ? Ensuite, est-il possible à l'homme impur de voir son refus démantelé de telle sorte qu'il puisse parvenir à un acquiescement intérieur ?

Du point de vue du Christ, dont la vie entière, ainsi qu'il le déclare, consiste dans son obéissance aimante au Père, sa nourriture étant de faire sa volonté : aussi longtemps que nous laissons se déployer sans restriction le mystère trinitaire, il n'y a aucune contradiction à inclure le rapport de Dieu au monde pécheur dans le rapport plus fondamental de Dieu le Père à Dieu le Fils, rapport qui conditionne d'ailleurs l'existence même du monde et de la liberté finie (*Jean* 1, 2 ; *Ephésiens* 1, 4 s. ; *Hébreux* 1, 3). C'est alors qu'en vertu de l'amour (non point en vertu de la « colère », ni de ce fait en vertu du « châtement »), le rapport Père-Fils peut prendre les teintes du rapport Dieu-monde, que l'éternelle complaisance du Père et du Fils peut prendre en elle-même comme un état de vie possible la forme de la dé-plaisance, où l'un est étranger à l'autre ; cette possibilité

conditionnerait alors le risque pris par Dieu au commencement, pour pouvoir dire du monde qu'il était « très bon », de créer des êtres libres, ayant la faculté de se détourner de lui. Mais jusqu'où Celui qui est pur peut-il s'enfoncer dans l'anti-monde de l'impur sans ratifier son « non » à Dieu ? Jusque dans cet état qui résulte du refus, jusque dans ce détournement même et cette aliénation qui sépare comme une réalité objective Dieu et le pécheur, les affectant l'un et l'autre. Et puisque cette aliénation se trouve incluse dans le rapport à Dieu le plus intime qu'on puisse imaginer, Boulgakov peut désormais, en évitant le mot « enfer », balbutier ces paroles : il s'agit de « *quelque chose d'incomparable et même de contraire aux souffrances des pécheurs* » (2), quelque chose qui n'en présente pas moins une « équivalence d'intensité » avec leurs tourments infernaux. Dans son ouvrage sur l'agonie de Gethsémani, A. Feuillet s'est exprimé de manière toute semblable en partant de la Bible ; car le calice dont Jésus parle dans ce texte ne peut être que le « calice de la colère de Dieu », et l'« Heure » dont il est question ne peut être que le « Jour de Yahvé » de l'ancien Testament.

Du point de vue du pécheur, la difficulté est presque plus grande. Nul ne peut lui ôter son « oui » ou son « non » à Dieu. Mais c'est le pardon de Dieu, le don de sa Grâce prévenante, qui peut lui permettre et même lui laisser apparaître comme la seule possibilité un « oui » que, livré à lui-même, celui qui dit non n'eût jamais pu trouver. La conception augustinienne de la Grâce était avant tout celle d'une *gratia liberatrix* : l'homme dans les liens, même s'il en reçoit l'ordre, ne saurait remuer la main ; l'homme délivré peut le faire, même sans en avoir besoin. Mais sans doute se réjouit-il de pouvoir le faire, quand par exemple on lui présente quelque chose de désirable. Toutefois ceci ne se joue qu'entre Dieu et le seul pécheur : pourquoi engager le processus de « substitution » de la croix ? C'est que le péché n'est pas un néant, mais une réalité — nous pouvons ici prêter l'oreille à saint Anselme lorsqu'il dit qu'il serait indigne de Dieu de pardonner simplement de lui-même, sans participation de la liberté de l'homme. Depuis l'Alliance conclue avec Israël, ce serait de toute façon impossible : qui dit Alliance dit réciprocité. Et la création elle-même (ou l'alliance avec Noé) n'est-elle pas une alliance réciproque de ce type ? Il faut qu'Israël crie vers Dieu pour que Dieu ait pitié de lui. Mais le pécheur qui s'est détourné de Dieu peut-il donc opérer de lui-même son retournement pour crier vers Dieu ? Il faut ici que quelqu'un, un homme, intervienne pour lui ; un homme qui incarne devant Dieu à la fois le poids du péché et l'innocence de l'amour, afin que la miséricorde de Dieu n'ait pas à se dépouiller de la justice qui en est inséparable. Lorsque Jésus porte en lui l'état de faute de celui qui se détourne de Dieu, c'est après avoir fait ultimement le vide dans son cœur, en une kénose où le péché du monde trouve place, mais où Dieu ne voit autre chose que l'extrême de l'amour du Fils : il aperçoit donc la

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

réalité du péché du monde à l'intérieur de la réalité du sacrifice du Fils, et il ne peut plus regarder le pécheur qu'au travers de ce sacrifice d'amour. Quant au pécheur, transporté avec toute sa liberté et tout son esclavage en ce lieu, c'est-à-dire selon saint Paul « arraché au pouvoir des ténèbres et transféré dans le Royaume de son Fils bien-aimé » (*Colossiens* 1, 13), il ne se voit pas dépossédé par cette médiation de son rapport immédiat à Dieu, mais rétabli dans la forme véritable de ce rapport : rapport fondé sur une authentique « humanité divine », qui seule fonde et rend ultimement possible l'unité du commandement d'amour comme charité envers Dieu et le prochain, unité qui est la base de l'ordre entier de la création et de sa relation à Dieu. Est-ce un autre que le pécheur qui dit « oui » à sa place ? Oui et non. Oui, dans la mesure où le « oui » du Christ englobe tout, en tant que fondement du pouvoir de dire oui qui est celui du pécheur. Non, dans la mesure où la justification demeure intellectuellement distincte de la sanctification, et où la Grâce qui s'offre attend comme sa ratification le « oui » du pécheur, afin de le saisir intérieurement et de former en lui une image des dispositions intérieures du Christ auxquelles est redevable tout homme qui dit « oui ».

Qu'advient-il alors de cette aliénation du péché ? Est-elle, était-elle malgré tout une réalité ? Devons-nous dire que, chassée du monde réel, elle est rejetée dans le « chaos » originel où elle se dévore elle-même (et les hommes « se tiennent à distance, ... en voyant monter la fumée de son supplice... pour les siècles des siècles » (*Apocalypse* 18, 10-9 ; 19, 3) ; ou bien devons-nous dire qu'elle se retrouve transfigurée dans les stigmates éternels du Christ, dans son humanité divine partagée éternellement, éternellement épanchée, dans son Eucharistie à jamais sans repentance ?

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Jean-Pierre Batut)

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 et n'est plus à jour... Parmi ses dernières oeuvres traduites en français : *Catholique*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1976 ; *Le complexe antiromain (Essai sur les structures ecclésiales)*, Apostolat des Editions (Paris) et Éditions Paulines (Québec), 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, *ibid.*, 1976. En préparation : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Xavier TILLIETTE

Philosophie et théologie de la Croix

La philosophie n'a pas ignoré la Croix. Au vu de l'interprétation (géniale, mais dangereuse) de Hegel, on pourrait même craindre qu'elle ne l'ait trop reconnue. Mais la philosophie peut aussi donner les outils conceptuels pour mieux contempler ce qui fait de la Croix l'« athéisme » suprême : le silence de Dieu sur Dieu et à Dieu.

LES célèbres parallélismes de saint Augustin à la fin du septième livre des *Confessions*, à propos des textes néo-platoniciens : *ibi legi... non ibi legi, (e j'y ai lu... je n'y ai pas lu)*, ne sont plus tout à fait adéquats ; il n'est même plus vrai de dire « qu'il s'est anéanti lui-même jusqu'à la mort de la Croix, non, ces livres ne le contiennent pas » (1). Des siècles de christianisme ont hellénisé la Croix, les philosophies séculières lui ont ménagé une place. Il faut que de temps à autre un penseur religieux ou quelque théologien abrupt se lève pour s'indigner : Pascal, Kierkegaard, Chestov ou Barth. Sa protestation rappelle que le mystère de la Croix, sous peine d'être évacué, reste une folie pour la raison humaine. Mais la tendance native des philosophies est d'intégrer, de comprendre et, en comprenant, de dissoudre.

Hegel philosophe de la Croix

Dans un petit livre qui n'était qu'une pénétrante esquisse, *La Passion du Christ et les philosophies* (2), le P. Stanislas Breton mettait en lumière l'exemple typique de Hegel. Si un philosophe mérite le titre de philosophe de la Croix, c'est lui. Il a inclus la Crucifixion au centre du système comme l'hypostase de toutes les négativités et de toutes les contradictions. Aucun philosophe, soulignait le P. Breton, n'a exploité avec une telle rigueur l'événement de la Passion et le dogme de la Rédemption. Mais il a voulu trop bien faire, il a dialectisé l'événement et l'histoire à tel point que le Christ et la Croix font office de figures, de symboles — comme l'emblème des Rose-Croix auquel il fait un sort — au

(1) *Confessions*, t. V11, ch. IX, 13-14 (*Bibi. Aug.*, t. 13, p. 608-611).

(2) Éditions Eco. Teramo, 1954.

sein d'une tragédie spéculative (3). C'est encore plus net chez de petits épigones comme Alain (4). Bref « *Hegel est aussi peu chrétien que Zarathoustra* » (5).

Nous ne nous sentons pas mandaté pour instruire en révision le procès ecclésiastique de Hegel. Si on juge l'arbre à ses fruits, la philosophie hégélienne de la Croix a en effet précipité l'apostasie d'héritiers peut-être infidèles. Mais l'ouvrage récent du P. Emilio Brito, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (6) rend un son plus favorable, bien qu'assorti de graves réserves. Appuyé sur une étude minutieuse des textes, il dresse un bilan de la christologie hégélienne, d'où il ressort, à tout le moins, qu'elle reste une présence formidable dans les destins actuels de la théologie. En effet l'entreprise grandiose de la staurologie hégélienne est une « *puissante et omniprésente formalisations de l'intuition luthérienne d'une theologia crucis* (7), une « *théologie de la Croix* ». Avec une énergie extraordinaire, Hegel a repensé l'exinanition du Fils, faisant de la mort du Christ la coïncidence des extrêmes humain et divin. Que par là il mutile l'un et l'autre terme de l'union hypostatique, est une conséquence sans doute non voulue. L'exaspération de la négativité compromet le *mirabile commercium*, l'échange merveilleux par lequel Dieu et l'homme, la gloire et la croix font valoir leur union. L'excès kénotique souligne unilatéralement la prépondérance de la Croix (8).

Il s'en faut donc que Hegel soit absous, et l'ombre des religions séculières pèse sur lui. Cependant son intention mérite d'être réhabilitée pour le ferment théologique qu'elle détient. Ce n'est pas d'emblée qu'il a perçu la signification centrale de la Croix. Un écrit théologique de jeunesse oppose à la Croix difforme le glorieux bûcher d'Hercule (9). L'apothéose transfigure le héros, dont les cendres s'envolent ; l'exaltation de Jésus laisse subsister intact l'arbre repoussant du supplice. Le jeune Hegel s'irrite de cet attachement à l'individualité et à un agglomérat de finitudes. Or sur ce point sa pensée a évolué, en relativement peu de temps, jusqu'au demi-tour complet. On ne peut que conjecturer les motivations d'une telle crise, aggravée par l'hypocondrie. Toujours est-il que, s'étant ressaisi, Hegel insère à la charnière secrète et au faite de son système ébauché la coïncidence des opposés, la jonction des extrêmes, dont le chiffre est le *Verbum Crucis*. De sorte que cette philosophie tient les schématismes religieux (Brito préfère dire les syllogismes) dans ses fibres. Le processus de négativité, d'anéantissement est une aventure théogonique, la Croix est la clef de la Révélation. Péripiétie vraiment étonnante de la pensée philosophique, et destinée comme aucune autre à stimuler à plus ou moins long terme la spéculation théologique. Elle a secoué les esprits. En portant à son comble l'intuition christologique de Luther et de Jacob Böhme, Hegel introduit l'exinanition en Dieu et il

oblige les théologiens à replacer dans la juste lumière eschatologique le signe de la Croix (10).

Hegel, dans un texte encore précoce, a évoqué un « *Vendredi-Saint spéculatif* » — ou « *Passion absolue* » — qu'il démarque du Vendredi-Saint historique (11). Qu'entend-il par cette « *lexie* » du Vendredi-Saint spéculatif ? Est-ce une notion « *sinistrée* » ? Il faut la rapprocher du « *Calvaire de l'Esprit absolu de la Phénoménologie de l'Esprit* (12). Ce n'est sûrement pas l'« *éclipse de Dieu* » de la modernité, comme si Hegel prenait conscience, avec quelques décennies d'avance, du phénomène culturel de la « *mort de Dieu* » dont l'ombre est en train de s'étendre sur toute la terre, et qui suscite les hourras de quelques théologiens avancés. Mais comme il y a eu un Vendredi-Saint dans l'histoire, ainsi dans la spéculation. La philosophie passe par ce moment de grand abandon et détresse (un mot de Fichte), ici symbolisé par la mort de Dieu : il faut quitter Dieu même, dira Schelling (13). Cette terrible solitude de l'homme pensant se reflète dans une nature qui, selon le mot de Pascal cher à Jacobi, « *marque partout un Dieu perdu, et en l'homme et hors de l'homme* ». En ce sens, oui, il y a un moment athéistique fondamental — et pas seulement d'époque — dans la philosophie. Le Vendredi-Saint de la spéculation signifie le passage par la négativité, l'extrême finitude de la mort. Tenir ce qui est mort, c'est ce qui exige la plus grande force (14). La « *Passion absolue* atteint l'Esprit au terme de sa manifestation. Mais nous sommes en droit de penser que cette transposition de la Passion a la même portée dans la spéculation que la Passion du Christ dans le mystère chrétien : mort de Dieu, seuil et sommet de la Rédemption. C'est-à-dire que la philosophie est la généralisation (l'universalisation) de la Croix, le rappel de la mort, le travail du négatif. Cela n'implique pas une dévaluation, et encore moins une annulation, de la Passion du Christ, et même pas une relève par la philosophie. Au contraire, la gnose hégélienne s'évertue à rejoindre la « *représentation* » de la Passion et c'est son jusqu'aboutisme qui la rend suspecte. Le P. Brito le signale fort bien :

« *(L'absolu) est incapable de trouver son absolutité ailleurs que dans sa propre négativité spoliatrice. Passion absolue de soi en tout autre objet, infinie patience de sa toute-puissance négative, l'Absolu kénotique, nécessaires de soi, n'a jamais hors de soi la fin de son inquiétude, toujours il expire auprès de soi. C'est la déchirure sans cesse ouverte d'un dédoublement condamné à jamais à ne guérir que dans un insistant repli sur soi* » (15).

« *L'incarnation hégélienne ne connaît d'autre " onction " que sa mortelle exacerbation dissolvante. Le commencement de la christologie n'est que carence condamnée à sa résorption redoublée par sa spiritualisation crucifiante* » (16).

(3) Ibid., p. 21-37 ; voir p. 34.

(4) Ibid., p. 38 (citation des *Entretiens au bord de la mer*, p. 218-219).

(5) Ibid., p. 50.

(6) Traduit par Thierry Dejong, « Le Sycomore », Lethielleux, Paris-Culture et Vérité, Namur 1978. Cet ouvrage considérable est la conclusion d'une thèse exhaustive sur la christologie hégélienne. On en trouve les thèses principales exposées dans *Communio*. II, 2 (1977), p. 84-92.

(7) Ibid., p. 8 ; cf. p. 142-143.

(8) Ibid., p. 144. « La christologie hégélienne est, au fond, une *Christologia mords* » (p. 130).

(9) *Hegels Theologische Jugendschriften*, éd. H. Nohl, « L'esprit du christianisme et son destin », p. 335.

(10) Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié* (trad.), Cerf-Marne, Paris, 1974 (Coll. Cogitatio Fidei), ch. 5, p.181-224.

(11) À la fin de *Foi et Savoir* (1802).

(12) Également aux dernières lignes. Cf. E. Brito, *op. cit.*, p. 141 ; Moltmann, *op. cit.*, p. 248.

(13) *Leçons d'Erlangen* (1821).

(14) *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, t. 1, p. 29 (Préface). Cf. E. Brito, *op. cit.*, p. 183.

(15) *Op. cit.*, p. 128.

(16) Ibid., p. 138.

Le style tourmenté nuit à peine à la sûreté du diagnostic. Hegel a exaspéré, absolutisé la Passion, et de l'extrême de la Passion il a fait la passion de l'extrême. Toutefois il fournit aux théologiens des moyens — dangereux — de repenser la kénose, et cela comme un mouvement qui affecte la divinité elle-même. C'est lui, plus encore que Schelling, l'instigateur du kénotisme luthérien du 19^e siècle, qui a trouvé tant d'échos en Angleterre et en Russie. Car il faut prendre au sérieux la « dure parole » : « *Dieu est mort* » (17). Ce n'est pas la mort de Dieu au sens culturel actuel de l'athéisme, c'est un problème théologique terrible et irrésolu.

La Croix et la théologie

Hegel compte une progéniture philosophique remuante et une postérité théologique importante, contemporaine surtout. Le P. Brito répartit les réalisations et les tâches en fonction de la christologie hégélienne (18). L'héritage kénotique hégélien est recueilli avec énergie et radicalité par Jürgen Moltmann, lequel, après avoir brandi une *Théologie de l'Espérance* inspirée d'Ernst Bloch, l'a complétée et équilibrée par *Le Dieu crucifié* (19), remarquable contribution à l'effort christologique en cours. Moltmann arbore donc une *Theologia Crucis* de pure sève réformatrice. Dans son zèle à proclamer nouvellement Jésus crucifié, il lui arrive d'en rajouter : « *Sa mort ne fut pas " une belle mort " »*. « *Jésus est manifestement mort en présentant toutes les expressions de l'effroi le plus profond* » (20). C'est qu'il s'impose de penser avec rigueur l'exinanition *usque ad mortem Crucis*, et ainsi une *theologia Crucis* conséquente n'en reste pas au simple abandon du Juste martyrisé, mais elle porte le conflit en Dieu lui-même, Dieu contre Dieu (21). La négativité sise au cœur même de Dieu est un trait de ressemblance frappant avec la christologie hégélienne (22). L'élaboration historique chez Moltmann tend à la christologie absolue (23). Comme le remarque E. Brito, le péril d'absorption dialectique n'est pas loin (24). Moltmann l'encourt sans y succomber.

Hegel intronise l'événement de la Croix en Dieu lui-même, et la fécondité historique de l'hégélianisme oblige la théologie à penser avec rigueur l'exinanition comme un événement trinitaire. Cela ne va pas sans audaces, dont Moltmann n'est pas exempt. En réaction contre la doctrine traditionnelle de l'impassibilité divine, reflorissent aujourd'hui les théopaschismes et les patripassianismes. C'est presque un lieu commun aujourd'hui que la souffrance de Dieu. Le Christ souffrant et mourant a manifesté la douleur même de Dieu, l'essence douloureuse de la divinité. En Dieu l'extrême passivité et l'extrême faiblesse. Seul ce Dieu souffrant peut aider, murmure Dietrich Bonhoeffer (25), et le théolo-

gien japonais Kitamori n'est pas l'unique à élaborer une théologie de la souffrance de Dieu (26), à vrai dire plus intelligible qu'une théologie de la mort de Dieu. Le dolorisme théologique nous paraît beaucoup plus plausible que les formes — latentes chez Hegel et Goethe — de démonisation divine qui, des Ophites à Bloch, dansent la sarabande sur le Golgotha. En outre, elle extrait la moelle la plus pure d'une intuition mystique. Néanmoins le renoncement à l'impassibilité ne va pas de soi, surtout s'il est entendu qu'on ne songe aucunement à « *celui qui dans le ciel riait du bruit des clous* ». Les invectives et les imprécations à l'encontre d'un Dieu impavide se retournent d'ailleurs aisément en fureurs révoltées ou en plaintes effrénées contre un Dieu impuissant. Que la Passion affecte mystérieusement la vie de Dieu, voire l'être de Dieu, soit... Mais l'anthropopathie divine ne doit pas préjuger des modes de la condescendance. Plus que la blessure, la souffrance éventuelles, ce qui frappe, c'est le mutisme, le silence de Dieu, dans la profondeur duquel résonne le cri de douleur. Le drame trinitaire est là. La « mort de Dieu » est cette lacune, cette interruption dans la circumincession adorable — lacune ou heure des ténèbres, qui fait notre nuit si longue. Elle nous apprend sur Dieu ce que nous eussions ignoré à tout jamais — mais sans détriment de sa divinité.

On admet, on approuve le louable souci de chercher comment faire une théologie « *après Auschwitz* » (27) et de se présenter devant nos frères israélites avec au front le rouge de la honte. « *Dieu n'a pas épargné son propre Fils* » est une suffisante réplique. Ce qui n'enlève rien aux pages très belles de Moltmann sur la tragédie trinitaire et son actualisation dans les tribulations du temps (28). La philosophie de la Croix, dont il accueille les prémisses chez Hegel, n'est pas un sécularisme, pourvu que l'on en neutralise la sublimation dialectique.

Christologie contemplative : le cri et le silence

Sans doute n'est-il pas nécessaire de faire appel à Hegel pour théologiser « *avec dans les oreilles le cri d'abandon de la Croix* » (29), selon le leitmotiv obsédant du livre de Moltmann. Peut-être même vaut-il mieux se passer de ses services. Méditer théologiquement le mystère du Vendredi-Saint n'est pas forcément le comprendre comme Vendredi-Saint spéculatif, ni non plus comme Vendredi-Saint critique, ni le comprendre tout court. Il y a une « *science de la croix* » (*Kreuzwissenschaft*) (30) qui dispense de la science, s'exerçât-elle sur la réalité de la Croix. Elle initie à l'exinanition aussi bien qu'au cœur blessé du Père. Seulement il faut s'initier à elle, et ce n'est possible qu'à l'école des saints. La philosophie n'est pas la foi, non pas tellement parce qu'elle ne saurait prendre pour objet les objets propres de la foi, mais parce qu'elle ne parvient pas à les assimiler à sa propre vie croyante. Le plus difficile n'est pas de voir et de saisir avec

(17) *Phénoménologie de l'Esprit*, t. 2, p. 261, 287.

(18) *Op. cit.*, ire partie, p. 62-93 ; 2e partie, p. 157-164, 186-191, 227-234.

(19) Voir ci-dessus note 10.

(20) J. Moltmann, *op. cit.*, p. 171.

(21) *Ibid.*, p. 177, 178, 284.

(22) *Ibid.*, p. 248 ; E. Brito, *op. cit.*, p. 81-82.

(23) E. Brito, *op. cit.*, p. 80, 82.

(24) *Ibid.*, p. 82.

(25) *Résistance et Soumission*, p. 163.

(26) Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God* (1946), Richmond, 1965 ; J. Moltmann *op. cit.*, p. 228-230, 257-261, 311-320 ; H. Kung, *Incarnation de Dieu*, 1973, p. 640 ; et le petit livre du regretté P. François Varillon, *La souffrance de Dieu*, Centurion, Paris, 1975.

(27) J. Moltmann, *op. cit.*, p. 85, 319-320, 323-324.

(28) *Ibid.*, p. 254, 318-324.

(29) *Ibid.*, p. 226.

(30) Edith Stein, *La Science de la Croix* (Passion d'amour de saint Jean de la Croix), trad. de Frère Etienne de Sainte-Marie, Nauwelaerts, Louvain, 1957.

avec les yeux de l'esprit et les mains pures de l'entendement, c'est de voir et de toucher avec des yeux et des mains de chair, de croire à ce qui est proche et palpable. La philosophie s'est arrêtée à l'*eccéité* de la Révélation et, si elle ne se convertit pas, elle hésitera toujours à effectuer ce pas infinitésimal mais décisif que Blondel à la fin de *L'Action* symbolise par le petit mot « *C'est* ». Le philosophe qui « *regarde la Croix* », comme l'y invite le P. Breton (31), s'achemine à la contemplation et prononce en son cœur le *Vexilla Regis*, à l'instar de Simone Weil dans des pages inoubliables d'*Attente de Dieu* (32).

L'initiation à la « *science de la Croix* » se produit dans la nuit, et dans la nuit résonne le « *grand cri inarticulé* » de la neuvième heure, qui résume toute la Passion. Ce cri, d'épouvante pour certains, d'imploration pour d'autres, est très probablement expliqué par l'exclamation « *Eli, Eli, lamma sabactani* » que rapportent Matthieu et Marc (qui le distinguent du cri expirant). Libre à l'exégèse (33) d'estimer que Luc a interprété et édulcoré le cri en le traduisant : Père je remets mon âme... Elle-même adoucit le cri de l'abandon en observant que l'invocation « *Mon Dieu, mon Dieu...* » dément par avance la question désespérée qui suit, ou que le *Psaume 22* d'où le verset est tiré débouche sur la confiance, ou enfin que la confession du centurion, dans l'économie du récit, équilibre la frayeur de l'agonisant. Mais l'apostrophe « *Mon Dieu* » ne change rien à l'accent de désespoir, elle le rend encore plus dramatique ; le verset du psaume peut bel et bien avoir été arraché à un contexte, précisément à cause de son désespoir, et ne s'être pas poursuivi en prière. Quant à la confession du centurion, elle est mise en relation par Matthieu (et implicitement par Marc) avec les phénomènes extraordinaires qui ont accompagné la mort.

La force de ce cri (*cum clamore valido*) répercuté dans les âges et dans le silence de Dieu interdit précisément qu'on le passe sous silence. Il n'est pas nécessaire de forcer la grande plainte et de la transformer en un hurlement. Le font ceux qui satanisent le Père ou qui attribuent au Christ mourant la tentation et le défi de l'athéisme. Ce sont là des blasphèmes, des vues sacrilèges. En revanche, il est plausible d'infliger au Christ la peine du dam, du délaissement sans amour, et la descente aux Enfers impliquerait une telle signification. Cette profonde intuition de Luther est corroborée par Moltmann (34), mais le P. von Balthasar surtout lui a donné une inflexion et une tonalité spirituelles (35). Le Dieu qui meurt plonge au tartare ténébreux, afin que toute souffrance ait été éprouvée et le calice bu jusqu'à la lie la plus amère (36). C'est ce qui rend la mort de Jésus unique, par sa pesanteur (*Wucht*), son obscurité, sa solitude : la dérélition, terme de l'exinanition. Il n'est pas besoin de créer toute une dramaturgie des puissances divines et cosmiques pour signaler que cette mort inconsolée retentit dans le mystère de Dieu.

Mais le paroxysme du cri de Jésus ne s'accorde pas bien à l'épouvante, forme atroce de la peur. Il est bien plutôt la voix de la détresse : perte, dérélition,

(31) *op. cit.*, p. 109-140.

(32) « L'Amour de Dieu et le Malheur », *Attente de Dieu*, p. 124-141 (139-140).

(33) Cf. article du P. X. Léon-Dufour sur « Le dernier cri de Jésus », *Études* 1978, p. 666-682, et Moltmann, *op. cit.*, p. 170-177, 259-260.

(34) *Op. cit.*, p. 173 et note.

(35) *Theologie der drie Tage*, Benziger, Zürich, 1969. Je me permets de renvoyer à mon article de *Dieu Vivant*, n° 4 (*Le Christ, visage de Dieu*) sur l'exinanition du Christ », p. 55-60.

(36) Ce que Moltmann appelle la rigueur de la dérélition (*op. cit.*, p. 284).

abandon sont ses synonymes. Moltmann encore remarque justement que « *Jugées en fonction du cri vers Dieu de Jésus mourant, les esquisses théologiques se désagrègent rapidement dans leur inadéquation* » (37).

AU cri succède le silence, le silence qui était déjà la raison du cri. Ce n'est pas n'importe quel silence, lorsque les bruits se taisent. C'est le silence à nul autre pareil de la mort, que n'émeut aucun souffle, que rien ne peut déchirer. Les morts sont taciturnes, la mort a mis le doigt sur leurs lèvres, a cousu leur bouche. « *Le mort se tait et ne souffle mot*, dit Kierkegaard. *Il reste bien silencieux, ne bouge pas d'un pouce et peut-être ne ressent-il aucun mal. Nul n'importune moins les vivants que les morts...* » (38). Le Christ est entré dans ce silence comme dans un abîme de solitude et de malheur dont aucun délaissement des hommes ne peut nous donner l'idée, car Il était, fût-ce sous la condition d'esclave, le Verbe et la Vie.

Le silence du *Triduum Mortis* est fait également du mutisme de la Nature frappée de stupeur. Elle aussi, ayant perdu la fleur la plus précieuse et le miracle de sa servitude, retombe dans l'inertie et dans la captivité. Elle a connu son heure de transparence, elle redevient opaque et scellée. Qui pis est, elle est coupable, elle a laissé agir et se liquer ses forces aveugles contre Celui qui la rachetait (39). Désormais son silence est entrecoupé des soupirs de la créature et des gémissements de l'attente anxieuse.

Le silence enfin est transi par le froid du tombeau. *Passus et sepultus est*. Enseveli, enfermé, muré dans l'étroitesse du sépulcre. Dieu est caché dans la terre, les hommes ont dû le soustraire aux regards, après qu'il eut été hissé, pantelant et désespéré. Le Samedi-Saint, le plus long jour, est la veillée du mort, pendant laquelle, le choc s'atténuant, commence le souvenir. Un sommeil pesant, un sommeil absolu recouvre et fige le dernier état de l'exinanition : un cadavre. Jusque-là se porte la tension de la foi. À ceux, et ils sont la multitude, dont le cœur ne parvient pas à être « *un ciel de Pâques plein de cloches* », ces deux signes irréfragables ont été donnés : le cri de la Croix et le Christ gisant.

Xavier TILLIETTE, s.j.

(37) *Ibid.*, p. 179.

(38) « Comment penser en amour aux défunts », *Vie et Règne de l'Amour*, Aubier, Paris, 1946, p. 371.

(39) C'est le scandale d'Hippolyte dans *l'Idiot* de Dostoïevski, de Kirilov dans *Les Possédés*.

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 (Rome). Principales publications : *Karl Jaspers*, Paris, Aubier, 1960 ; *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 2 vol., 1970 ; *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Seghers, 1970.

Les ouvrages parus dans la collection « Communio » sont disponibles chez votre libraire.

A défaut : dans les maisons et librairies où la revue est en dépôt — voir page 51.

Yves SJÖBERG

L'image du Christ en Croix

Représenter le Crucifié, c'est peindre et reproduire l'horreur et l'infamie. Mais c'est aussi confesser et manifester le triomphe de l'amour. L'image du Crucifié peut légitimement osciller d'un pôle à l'autre.

À ROME, un graffiti sacrilège datant des âges des persécutions représente « *Alexaménos sébété theon* ». Alexaménos adore son dieu, un dieu à corps d'homme et à tête d'âne, représenté crucifié, ragot injurieux colporté dans la multitude par l'ignorance haineuse du nom chrétien.

C'est pourtant ce gibet crucifère, sans son fruit divino-humain, que Constantin fit marquer sur le *labarum* et qui devait le conduire aux victoires sur ses rivaux, cette croix que l'empereur des Romains devenu l'empereur de Byzance devait faire régner en Orient, comme en Occident.

Après la crise de l'iconoclasme, deux femmes impératrices, Irène et Théodora, appuyèrent l'Église dans ses efforts pour restaurer l'orthodoxie. Plusieurs Conciles, en 787 et 843, fixèrent les règles concernant les représentations figurées des mystères de la foi.

Désormais, il était loisible de représenter le Rédempteur dans l'acte même du salut, c'est-à-dire expirant sur la Croix.

En Orient, le Crucifié fut représenté vêtu d'une longue tunique tombant jusqu'aux pieds ; en Occident, le Christ eut sa nudité voilée par une sorte de pagne. Mais le sens de l'Incarnation de l'Église Romaine l'emporta sur le transcendantalisme oriental.

Toute l'épopée franciscaine date du dialogue de saint François et du crucifix byzantin de Saint-Damien (conservé dans le trésor du Couvent de Sainte-Claire), au début de sa conversion, après avoir remporté sur soi-même la victoire du « *Baiser au lépreux* ».

Le crucifix de Saint-Damien, avec le Christ très droit, les yeux grands ouverts, étendant ses bras décharnés sur la traverse où sont des anges consolateurs en buste, tandis que les assistants, principalement la Vierge, saint Jean et les saintes Femmes, se tiennent sur un espace rectangulaire de part et d'autre de la Croix, est un modèle typiquement byzantin.

En Ombrie, en Toscane, d'autres crucifix, présentant des variantes de formes sur un même thème constructif, diffuseront cette représentation sacrée qui se répercutera sur les fresques et la décoration monumentale. Citons notamment : le

le crucifix de Giunta Pisano à Sainte-Marie des Anges, le crucifix de l'École Ombrienne de l'Église Saint-François à Montefalco, celui de l'école de Cimabué à l'église Sainte-Claire d'Assise avec la figure du petit pauvre baisant le pied transpercé, que l'on retrouve sur le crucifix de Margaritone d'Arezzo à l'église Saint-François.

Déjà la fresque de Cimabue, dans l'église haute de la basilique d'Assise, poignante par sa véhémence pathétique, mais réduite à l'état de négatif photographique par l'altération des couleurs, annonce la renaissance de la grande peinture religieuse en Italie.

Innombrables seront les représentations du drame du Calvaire dans cette période des XIVe et XVe siècles, que Maurice Denis appelle le printemps de l'art italien. C'est la suite de la spiritualité franciscaine si attachée au mystère de la Rédemption dans sa réalité humaine et historique. Comment s'en étonner puisque le Christ, Verbe de Dieu, seconde Personne de la Trinité, s'est incarné, a revêtu notre chair humaine et, à la demande de son Père, qui est aux cieux, a remis son âme entre ses mains, en quittant sur la Croix notre pauvre chair mortelle, appelée d'ailleurs à être transfigurée à la suite de sa Résurrection.

Sur les fresques de cette période de l'art italien, le Crucifié est représenté avec les témoins de l'événement, mais il dialogue aussi avec des saints qui lui sont bien postérieurs. Et cela est d'un grand sens mystique, car la Rédemption est au centre du monde et transcende tous les temps. D'ailleurs le Christ en Croix n'est-il pas réellement présent dans la célébration de chaque messe, mémorial et actualisation du sacrifice rédempteur ?

Une représentation du Calvaire, emplie de sérénité dans la douleur, se déroule sur les murs de la salle capitulaire du couvent San Marco à Florence, par Fra Angelico. Nous citons ce grand peintre, en même temps bienheureux, car il nous semble tenir le juste milieu entre une représentation abstraite du drame du Calvaire, le triomphalisme du Christ Pantocrator des siècles byzantins et les excès d'un réalisme vide de contenu spirituel, comme en offriront trop les siècles postérieurs à la Renaissance classique, entachée d'ailleurs elle-même de tant de retours au paganisme gréco-romain.

LA représentation du Christ expirant sur la Croix alla toujours plus, en Occident du moins, du côté du réalisme physique et du dolorisme affectif. Nous en donnerons deux exemples pris à trois siècles d'intervalle, opposés tous deux à l'esprit mystique de nos frères orthodoxes : le dévêt Christ de Perpignan, sculpture catalane des XIIIe-XIVe siècles et la crucifixion du retable d'Issenheim, par Mathias Grünewald (au Musée Interlinden de Colmar).

Le « *dévôt Christ* » de Perpignan, anonyme, a perdu, par la mort atroce de la Croix, toute la beauté du « plus bel enfant des hommes », avec son squelette qui perce sa peau, et en fait un épouvantail grimaçant. Le réalisme cruel de l'art catalan a transformé l'auguste dépouille en cadavre décharné, qui ne laisse pas deviner ce qu'il était avant que la vie l'ait quitté.

Plusieurs siècles après cette sculpture, exactement en 1510-1515, le polyptique d'Issenheim par Mathias Grünewald, décrit de façon magistrale par le converti Joris-Karl Huysmans, ajoute encore, à cause des couleurs, à l'horreur sacrée qui se dégage du dévôt Christ de Perpignan : « *L'Homme-Dieu de Colmar n'est plus qu'un larron que l'on patibula* », dit Huysmans.



Le « dévot Christ » de Perpignan.

Mais pour juger équitablement le retable d'Issenheim, composition complexe qui ne comporte pas moins de neuf panneaux, il faut ne pas faire abstraction des autres sujets représentés, surtout de la Résurrection, chant à la vie de l'esprit triomphant de la décomposition de la matière, chant de triomphe de la Vie divine du Verbe de Dieu l'emportant à jamais sur la mort.

Nous prendrons un dernier exemple, contemporain celui-ci, d'un symbolisme systématique, risquant, par son excès même, d'évacuer le divin dans la représentation du Christ sur la Croix, après le a Consummatum est » : le Christ de Germaine Richier dans la sacristie de l'église d'Assy.

Cette œuvre a fait couler des flots d'encre. S'il n'est pas permis de suspecter les intentions de l'artiste, nous devons à la vérité de dire que le Christ de Germaine Richier n'est plus qu'un tronc d'arbre, strié par intempéries, mangé de vers et de vermine, s'efforçant de matérialiser la vision d'Isaïe du serviteur souffrant (*Isaïe* 53, 2 s.). Dans ce réalisme symbolique, si l'on ose dire, l'artiste fait regretter le symbolisme triomphal de l'art byzantin, non seulement des Christ Pantocrator, mais celui des Christ en Croix et de leur



**Le Christ de G. Richier
à l'église Notre-Dame de Toute Grâce,
le Plateau d'Assy, Haute-Savoie.**

Dans le « dévot Christ » de Perpignan subsistaient des restes de l'auguste apparence de la figure humaine, qui manquent dans celui de Germaine Richier, alors que les Christ de Lambert-Rucki, d'une savante stylisation, ne sacrifient pas les traits de l'Homme-Dieu. Germaine Richier n'a-t-elle pas oublié de faire saisir par des signes sensibles, propres à son métier de sculpteur, la toute-puissance divine cachée sous ces misérables apparences ? Autre chose est la poésie prophétique d'Isaïe, autre chose sa traduction dans le domaine de l'espace et de la matière.

Dans la sublime [Pietà](#) de Saint-Pierre de Rome, le jeune Michel-Ange a laissé à la Vierge sa jeunesse et sa beauté, tandis qu'il a donné au corps du supplicié toutes les marques de son âge et de sa mort, car bien qu'homme de la Renaissance, Michel-Ange était un croyant et un mystique. Mais dans le cadavre du Christ sur les genoux de sa mère subsiste la beauté du « plus bel enfant des hommes », une beauté spirituelle et charnelle qui appelle la Résurrection.

Tenir les deux bouts de l'extrême abaissement du Christ, dans sa mort, et de l'infinie transcendence du Verbe divin, éternel et tout puissant, vainqueur de la Mort, c'est tout le problème de l'art sacré contemporain.

Yves SJÖBERG

Yves Sjöberg, né en 1905. Élève de Focillon et Ch. Picard à l'Institut d'Art et d'Archéologie. Licencié ès-lettres. Chargé de mission au Petit Palais (1934-1939) ; relations culturelles au Ministère des Affaires Étrangères (1947-1967) ; rédacteur au Cabinet des Estampes (1968-1977). Historien d'Art (peinture française, Delacroix). En préparation : *Le couronnement de la Vierge*.

Jacek SALIJ

La Mère de Dieu au pied de la Croix, « type » de l'Église

Plus que toute autre créature, Marie a pu intimement partager l'expérience de la Croix. Elle en est devenue Mère une seconde fois : Mère de l'Église. Ainsi assiste-t-elle chaque homme au moment de sa mort, de sa mort au péché, de sa mort pour le Christ : elle est la Mère des martyrs.

LA Constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen gentium*) contient deux formules, qui exposent en quel sens Marie est le type de l'Église. Tout d'abord : « La Mère de Dieu est le type de l'Église selon l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ (n° 63) ». En second lieu, par sa maternité virginale : « Dans le mystère de l'Église, qui porte elle-même à juste titre les noms de vierge et de mère, la Bienheureuse Vierge Marie nous a précédés de façon parfaite et toute spéciale, devenant à la fois le « type » de la vierge et celui de la mère » (*ibid.*).

Ces deux formules sont en parfait accord. D'une part il est évident que, si la vocation humaine de Marie est toute entière contenue dans sa maternité virginale, elle l'a accomplie dans la perfection de la foi et de l'amour. Car elle n'était pas seulement la mère du Seigneur au sens physique et psychologique, mais avant tout selon la dimension religieuse de cette maternité. D'autre part, toute foi et toute charité qui surgissent dans l'Église intensifient son action maternelle. La foi et la charité de ses membres particuliers permettent à l'Église toute entière de mettre au monde virginalement — par l'opération de l'Esprit — de nouveaux enfants, fruits d'un enfantement incessant, et de nourrir en eux la vie de Dieu.

Être la Mère du Sauveur, c'est la manière la plus profonde pour un être humain de participer à l'œuvre du salut. Il convient de nous en souvenir si nous voulons apprécier à sa juste valeur le fait que l'Église

toute entière, c'est-à-dire tous les croyants, sont appelés à un rôle maternel à l'égard du Christ qui naît et vit dans les cœurs des hommes.

Ainsi, afin de pénétrer plus profondément ce que signifie cette « maternité » de l'Église, de nous tous, à l'égard du Christ qui désire toucher tout homme et le sauver, il nous faut considérer avec plus d'attention la maternité de la Mère de Dieu. Remarquons tout d'abord que celle-ci s'est accomplie de manière historique, dans le cadre de situations concrètes, dont certaines — la conception du Fils de Dieu, la Nativité, la mort sur la croix et la résurrection — ont une signification décisive dans l'histoire du salut.

L'objet de cet article est d'essayer de décrire de quelle façon Marie au pied de la croix a accompli son rôle maternel, et de définir la manière dont l'Église imite, et doit imiter la Mère des douleurs. Il ne nous semble pas utile de justifier l'importance de ce thème : sur la croix en effet, c'est notre salut qui s'est accompli. Je me contenterai de rappeler que le pape Paul VI a attiré récemment l'attention sur la signification déterminante du Vendredi-Saint pour toute étude sur Marie.

1. « Alma Redemptoris Socia »

Un excellent mariologue polonais du XVII^e siècle, Justyn Zapartowicz de Miechów (mort en 1649), auteur d'un très important commentaire des Litanies, décrit la Mère des douleurs au pied de la croix en la confrontant d'une part aux filles de Jérusalem (*Luc 23, 28 s.*), et d'autre part à la mère des sept frères de 2 *Macchabées 7*. Les pleurs des filles de Jérusalem que Jésus rencontre dans son chemin de croix, c'est la lamentation des hommes de bonne volonté, mais qui se trouvent désorientés : ces femmes ne voyaient en Lui que l'innocent condamné, sans même pressentir le mystère de Dieu qui était en train de s'accomplir. Elles ne comprenaient pas que ce Condamné mourait pour nos péchés et à cause de nos péchés. Elles ne savaient pas que pleurer sur sa passion était une souffrance stérile, si elle n'était en même temps lamentation sur les péchés humains qui avaient provoqué cette passion. La compassion de la Mère des douleurs, bien entendu, ne tombait pas sous le coup du reproche que le Fils de Dieu fit aux filles de Jérusalem, alors qu'on le menait à sa perte : elle était dégagée de cette imperfection.

Marie au pied de la croix s'oppose également à la mère des Macchabées. Celle-ci devait, de tout l'effort de sa volonté et avec l'aide de Dieu, retenir violemment ses sentiments maternels, afin d'accomplir son rôle maternel le plus fondamental : aider ses fils à tenir dans la fidélité à Dieu, leur donner du réconfort et du courage. C'est pourquoi sur le visage de la mère des Macchabées il n'y a pas de pleurs ; c'est le visage d'une femme qui se vainc elle-même, parce qu'elle a compris que son devoir maternel est d'offrir à Dieu même ses propres fils.

Il en va tout autrement de Marie au pied de la croix. Elle n'est pas seulement mère, mais aussi vierge. Elle ignore cette tension, dont parle

saint Paul en *1 Corinthiens* 7, 34, entre l'attachement aux proches et le service de Dieu. Bien que la mère des Macchabées soit parvenue à dominer totalement ses sentiments humains et à se comporter sans défaillance selon la volonté de Dieu, la Mère des douleurs lui était pourtant supérieure en ce que ses sentiments maternels ne comportaient aucune imperfection qu'elle eût dû d'abord surmonter. C'est pourquoi la piété chrétienne n'hésite pas à percevoir des larmes sur son visage, car ce sont des larmes pures, les larmes de l'Immaculée appartenant toute entière à Dieu : en pleurant sur son Fils, elle pleurait sur Dieu humilié et condamné à mort par les hommes.

Jésus avait dit que « celui qui aimera son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi » (*Matthieu* 10, 37). Du fait que Marie est sa mère, il ne découle pas automatiquement que cette mise en garde soit sans objet à son égard. La lamentation imparfaite des filles de Jérusalem prouve que, sous les dehors de l'amour du Christ, l'homme peut n'aimer qu'une représentation de Jésus réduite à sa pauvre mesure. Nous devons donc nous demander pourquoi, pour la Mère des douleurs, il n'y avait pas de différence entre son Fils et la représentation qu'elle en avait. Quelle est la raison pour laquelle son image du Fils était véritable, pour laquelle ses larmes étaient pures ?

La réponse à ces questions vient tout naturellement : la Mère de Dieu était parfaitement unie à son Fils crucifié. Le Fils de Dieu et sa Mère étaient « deux en un seul corps », elle était comme son propre corps (cf. *Ephésiens* 5, 21-33). La piété traditionnelle, dans sa méditation sur la Passion, n'a jamais eu de doute à cet égard : « *Vulnera Christi patientis erant vulnera Matris dolentis* » (les blessures du Christ souffrant étaient celles de sa Mère souffrant avec Lui). Parfois, on rencontre même l'affirmation que, comme le Père et le Fils sont un seul Dieu, le Fils et sa Mère étaient sur le Calvaire un seul corps. Ne négligeons pas cette intuition, car elle jette une lumière pénétrante sur l'idée paulinienne de « l'achèvement de ce qui manque à la Passion du Christ » (*Colossiens* 1, 24) : nous ne pouvons « compléter ce qui manque aux souffrances du Christ » que dans la mesure où nous sommes membres de son Corps. Marie au pied de la croix était totalement et parfaitement unie à son Fils, et c'est pourquoi sa participation à l'œuvre du salut est aussi très particulière : jusqu'à la fin du monde elle constituera le « type » idéal et la véritable lumière de tous ceux qui « achèvent dans leur corps ce qui manque à la Passion du Christ, pour le bien de son Corps qui est l'Église », projetant réellement son rayonnement sur eux. L'oraison pour le jour de Notre-Dame Mère des douleurs (le 15 septembre), demande que l'Église puisse participer avec Marie à la Passion du Christ et puisse ainsi avoir part également à sa Résurrection. Ceci nous paraît être le sens de la volonté du Crucifié, qui a voulu que Jean — l'un de ceux qu'il a plu à Dieu d'instituer comme fondements de son Église — la prenne pour Mère et devienne son fils (*Jean* 19, 26 s.).

Comme nous le constatons, l'image de la Mère des douleurs dans la piété catholique n'a rien de commun avec l'image sentimentale d'une

« pleureuse » assistant, impuissante, à la tragédie de son Fils. Elle n'a rien de commun non plus avec l'image d'un « stoïque » qui, puisqu'il ne peut épargner la persécution à la personne qui lui est le plus proche, s'efforce au moins de réagir dignement. L'impuissance de Marie sur le Calvaire ne concernait que les événements extérieurs ; selon l'ordre intérieur au contraire, Marie accomplissait à ce moment-là une grande œuvre spirituelle de participation aux souffrances de son Fils, le Rédempteur de tous les hommes. Et puisque l'Église toute entière, ainsi que chaque croyant en particulier, est appelée également à participer aux souffrances du Christ, la Mère des douleurs devient alors le modèle inégalable et le « type » de l'Église et de chacun de nous.

2. La présence maternelle de l'Église à notre mort au péché

Tournons maintenant notre méditation vers une autre crucifixion, dont parle souvent saint Paul : « Comprendons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que Mt détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché » (*Romains* 6, 6). « Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (*Galates* 5, 24).

Nous n'avons pas ici à étudier l'évolution de cette image : il s'agit toujours fondamentalement de la mort au péché, bien que parfois saint Paul parle de la mort à la Loi (*Galates* 2, 19), ou de la mort au monde (*ibid.* 6, 14). Dans ce dernier cas, la croix devient comme la frontière séparant l'ancien monde et le nouveau monde de Dieu.

Remarquons aussi que saint Paul parle ici plutôt de l'unique crucifixion, qui n'a lieu qu'une seule fois au moment du baptême, et après laquelle il nous convient de ne pas retourner aux œuvres des ténèbres ; tandis qu'aujourd'hui nous sommes davantage portés à parler d'une mort progressive et toujours plus profonde au péché, qui a commencé au moment du baptême, et ne s'achèvera définitivement qu'à notre départ de ce monde, ou même au purgatoire. Cette seconde formule résulte sans doute de ce que l'on a superposé à la comparaison de saint Paul l'image des synoptiques : prendre sa croix et suivre le Christ (*Matthieu* 10, 38 s. et 16, 24 s.).

Pourtant, bien que nous ayons été crucifiés au péché avec le Christ, la « crucifixion du baptême » s'oppose profondément à la crucifixion du Christ. Le Christ a été crucifié, car il s'est laissé écraser par le péché du monde. La crucifixion pour le péché est l'œuvre de la grâce ; elle est belle et parfaitement ordonnée en tout. Le Christ s'est laissé crucifier par les hommes de l'ancien monde, afin qu'en chacun de nous le vieil homme puisse être crucifié ; le Fils de Dieu s'est abandonné à l'opprobre de la crucifixion, pour nous ouvrir la route vers une crucifixion qui nous rende la dignité et qui nous libère.

De même, notre Mère l'Église nous assiste dans notre crucifixion tout autrement que Marie assistait son Fils au pied de la croix. L'Église désire avec ardeur notre crucifixion ; elle s'en réjouit et contribue à la provoquer. Chaque baptême est reçu dans l'Église et par l'Église. Ordinairement, l'appel de nouveaux fils de Dieu est « payé » par l'Église d'un quelconque sacrifice, parfois même par la mort du martyr ; et là, notre Mère l'Église, qui nous enfante pour le Christ, devient semblable à Marie au pied de la croix, dans la mesure où elle veille à rester profondément unie au Crucifié. Souvenons-nous que le baptême et la fidélité de toute notre vie à la vocation baptismale aussi bien que toute l'existence et l'activité de l'Église s'accomplissent dans un espace unique, le corps du Christ.

Bien entendu, l'analyse qui précède serait déformée, si l'on présentait l'assistance de l'Église à la crucifixion du vieil homme en chacun de ses membres comme un simple fait. Cette assistance est également — et même avant tout, car l'Église se compose de pécheurs — un devoir. Chacun de nous a le droit d'attendre de ses frères dans la foi, et tout spécialement des pasteurs de l'Église, aide et secours dans son chemin vers le salut. Chacun de nous, et tout spécialement les pasteurs de l'Église, a le devoir de se soucier du salut de son prochain.

Cependant, le péché n'habite pas seulement ceux qui — saisis par la grâce de Dieu — ont décidé de tendre au salut. Le Prince de ce monde a malheureusement accès à notre terre toute entière et au cœur de tous les hommes. C'est pourquoi être crucifié avec le Christ ne signifie pas seulement lutter contre ses mauvaises convoitises et se dominer soi-même ; cela peut signifier également souffrir pour la justice et parfois même la mort du martyr. Déjà, saint Etienne le martyr est présenté comme émule du Crucifié (*Actes 7, 54-60*). Cette perspective a été reprise par toute la tradition hagiographique, pour laquelle le martyr est souvent un second Christ, qui dans sa passion reproduit la Passion du Seigneur. Si nous lisons donc dans les *Actes* (8, 2) que « des hommes pieux ensevelirent Etienne avec une grande tristesse », nous nous représentons assez spontanément l'Église comme la Mère des douleurs, radieuse de la victoire de son Fils, mais aussi affligée de l'injustice qu'il a subit.

Nous ne pouvons ici décrire de façon plus précise la participation de l'Église au martyr de ses enfants. Deux remarques seulement. Tout d'abord l'Église nourrit ses enfants qui sont appelés à souffrir pour le Christ ; elle les nourrit de l'Eucharistie. Le fameux Synode de Carthage en 252 s'est même décidé à hâter l'accès à l'Eucharistie des pénitents, si ceux-ci se trouvent en danger de persécution. En second lieu, il faut rappeler que la bienveillance active de l'Église vis-à-vis des martyrs ne se limite pas seulement à ceux qui souffrent explicitement pour le Christ ; elle doit s'étendre à tous ceux qui souffrent pour la justice. Leur apporter réconfort est un devoir pour l'Église, même si elle doit pour cela en payer le prix : le « type » de l'Église n'est-elle pas la Mère du Seigneur, Reine des Martyrs ?

3. La souffrance de l'Église du fait de ceux qui crucifient le Fils de Dieu

Le Nouveau Testament connaît encore une autre forme de crucifixion du Christ, la plus tragique. En effet, ceux qui s'éloignent de la foi « crucifient en eux-mêmes le Fils de Dieu et le bafouent publiquement » (*Hébreux 6, 6*). Je me rends compte que je touche ici un point délicat et sensible. Depuis plusieurs siècles, l'Église en effet a sur la conscience tant d'intolérance dont nos ancêtres apparaissent aujourd'hui coupables que les chrétiens contemporains en font un évident complexe : même sans qu'on leur demande rien, ils s'empressent de proclamer hautement qu'être ou ne pas être croyant, c'est uniquement l'affaire privée de chacun. Cependant, les choses ne sont pas aussi simples. Sur le plan du droit, bien entendu, mes opinions et mes convictions — dans la mesure où elles ne portent pas atteinte aux intérêts des autres — sont et doivent être mon affaire privée. Mais aucun droit ni aucune coutume sociale ne peuvent empêcher l'Église de souffrir du fait de ceux qui s'éloignent du Christ. Aucun droit ne peut m'interdire de demander à mon frère, mon ami, ou tel ou tel de mes connaissances qui a perdu la foi, de s'interroger pour savoir si par hasard cela ne se serait pas produit par suite de quelques négligences, ou même de péchés évidents. S'il est vrai que l'homme peut crucifier en lui-même le Christ, l'Église en tant que Mère ne peut alors rester indifférente. Le récit évangélique de la résurrection du jeune homme de Naïm fut l'occasion de nombreux commentaires, affirmant que l'Église en tant que Mère pleure la mort de chaque pécheur comme la mort d'un fils unique (*Luc 11, 17* ; cf. *Jérémie 6, 26*).

L'homme peut également vouloir crucifier le Christ dans les autres. Saul, persécuteur des chrétiens, a entendu le Seigneur lui dire qu'au fond, c'était lui-même qu'il persécutait (*Actes 9, 4*). Il est bien difficile de croire que la Mère de Dieu ne s'associerait pas à la prière de son Fils crucifié : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc 23, 34*). De même, il est difficile de s'étonner de ce que non seulement les Martyrs, mais aussi toute l'Église prie pour les persécuteurs.

Avant tout pourtant, l'Église — qui se réjouit lorsque ses enfants supportent dignement les persécutions (*2 Pierre 4, 13*) — implore leur fin. La prière de l'Église pour la fin des persécutions n'est une prière intéressée qu'en apparence. Dans son essence, c'est une prière pour l'extension du Règne de Dieu, et pour que disparaissent les causes des persécutions. « *Le mystère du progrès de l'humanité, écrit Cyprian Norwid dans son Promethidion, dépend fondamentalement de ce que, par l'incarnation du bien et la manifestation de la vérité, l'arme la plus puissante, unique, définitive, c'est-à-dire le martyr, devienne inutile sur la terre* ».

Jacek SALIJ, o.p.

(traduit du polonais par Agnès Kalinowska)

Le P. Jacek (Hyacinthe) Salij est né pendant la seconde guerre mondiale. Il est docteur en théologie et enseigne au *Studium dominicanum* de Varsovie, où il est également aumônier de jeunes universitaires. Il collabore à *Znak, Tygodnik Powszechny, Wdrodze, etc.*

Jean-Marie DUBOIS de MONTREYNAUD

La mort, c'est la vie

La mort nous effraie avant de nous tuer. Mais si nous savons que son caractère inéluctable ne change rien à notre liberté, alors elle peut changer notre vie avant de nous faire changer de vie. C'est ce qu'a pu comprendre un médecin en parlant avec ses malades.

DEPUIS quelques années, réfléchissant à mon rôle vis-à-vis de malades, rôle de médecin qui traite et essaie de guérir, mais aussi rôle d'homme qui essaie d'aider l'autre, comme en ami, je m'efforce de ne pas éluder les questions qui me sont posées — quand on m'en pose.

Une première préoccupation me paraît fondamentale : derrière la formulation, quelle est la vraie démarche du patient ? J'aime bien m'expliquer longuement après avoir écouté avec attention, afin de la percevoir. Puis, lorsque j'ai parlé, j'aime savoir comment mes paroles ont été reçues puis comprises. Elles peuvent avoir eu plus, ou au contraire moins d'impact que je ne le voulais ; il faut alors corriger afin qu'il n'y ait 'pas d'équivoque. Parfois, ma réponse est tout simplement refusée. Parce qu'elle ne correspond pas à la vraie question que je n'ai pas décelée. Ou, ce qui revient un peu au même, parce que, malgré sa bonne volonté apparente, mon interlocuteur ne veut pas ou ne peut pas comprendre.

A l'approche immédiate de la mort, si le malade le souhaite, la conversation est assez facile. Pour lui, c'est déjà une quasi certitude : il va mourir. Il voudrait qu'on le lui confirme, en lui laissant tout de même l'espoir d'un miracle.

Loin de la mort, qu'elle soit certaine ou seulement très vraisemblable, la difficulté est autre. Rien n'est simple. Voici un des exemples concrets qui m'a été raconté. Un religieux s'est adressé à son chirurgien en ces termes : « Docteur, je crois avoir une foi profonde et je suis persuadé que je suis assez fort pour entendre de vous la vérité. Je veux pouvoir me préparer. Même si le délai doit être long, je vous en prie, dites-le moi dès maintenant ». Le chirurgien, rendant hommage à tant de sang-froid, s'exécuta. Un an plus tard, à la veille de sa mort, le religieux demanda à

parler au chirurgien. « Docteur, lui dit-il, je vous avais demandé de me dire franchement ce que vous pensiez de mon état ; vous l'avez fait ; vous ne vous êtes pas trompé ; je vous en remercie. Ma vie est maintenant terminée et je suis prêt à mourir. J'aimerais vous faire une dernière requête. Si l'on vous demande, comme je l'ai fait, de dire franchement la vérité, je vous supplie de ne pas le faire : vous ne pouvez pas imaginer combien la certitude que vous m'avez donnée fut dure à supporter ».

J'AI rendu visite à un ami dont la maladie lui paraissait vouloir l'emporter. Je n'avais pas de renseignements médicaux suffisamment précis pour avoir une réelle idée du pronostic, ce qui me permettait de cheminer presque à égalité avec lui sur ce point. Je n'étais plus le médecin, ou très accessoirement, mais l'ami, et sa confiance me touchait. Il accepta que nous donnions libre cours à notre réflexion et à notre franchise. Nous en arrivâmes très rapidement à convenir que ce n'était pas tant la mort du fait de telle maladie, que la mort en général que le chrétien avait des raisons d'accepter mieux que celui qui n'avait pas à l'esprit l'idée de la vie éternelle et que, par conséquent, après tout, peu importait le délai. D'accord, mais on avait le droit d'hésiter : Jésus-Christ est venu nous aider à accepter la mort en nous montrant le chemin, et ce fut difficile même pour lui sur la Croix : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Mais il nous a entraînés de façon convaincante à dire comme lui : « Pourtant, que ta volonté soit faite et non la mienne ».

Il reste que la mort elle-même, en dépit de notre préparation spirituelle, aussi fine soit-elle, sera difficile à accepter. Mais dès maintenant, et à ce moment-là, nous savons que Dieu sera avec nous, car il nous aime et nous appellera pour nous accueillir. Comment et où ? Nous ne pouvons pas l'imaginer, mais nous savons que ce sera dans son Royaume. Saint Jean est formel à cet égard : « Si quelqu'un veut me servir, qu'il se mette à ma suite, et là où je suis, là aussi sera mon serviteur » (*Jean 12, 16*).

Mon ami insista. « Quand on est bien portant, dit-il, on ne peut pas comprendre la situation dans laquelle nous nous trouvons, nous... qui nous savons perdus ». Il avait laissé en suspens cette dernière partie de la phrase. Après un moment de silence, nous reprîmes notre réflexion. La question est-elle vraiment là ? De toutes manières, Dieu nous l'a dit, nous ne connaissons ni le moyen ni l'heure qu'Il décidera pour nous rappeler à Lui. À ce compte, nous sommes dans la même situation, malades et bien portants. En plus de la maladie qui, à terme, va entraîner vers la mort ceux d'entre nous qui en sont atteints, qu'ils le sachent ou non, tous nous pouvons mourir aujourd'hui, demain, n'importe quand, d'une maladie aiguë, brutale, d'un accident, ou moins rapidement. La vraie question est de savoir si nous sommes prêts, tous, à offrir notre vie lorsqu'elle nous sera demandée, sachant que la mort est une des manifestations de l'amour de Dieu et que c'est une façon d'entrer dans le

Royaume. Une de nos amies, âgée, mais bien portante, dit : « Je suis comme une fiancée qui attend avec joie la mort, comme le mariage ».

Dès lors, vis-à-vis des multiples occasions de mort que Dieu nous prépare, nous sommes à égalité, malades et bien portants, à condition que les malades ne se laissent pas polariser par la mort, aboutissement de leur maladie. Une telle éventualité peut voiler à leurs yeux la réalité de la mort quotidienne, possible, imprévue. Tout se passe comme si l'arbre cachait la forêt.

A l'inverse, le grand malade peut avoir suffisamment réfléchi à l'éventualité de la mort pour l'accepter n'importe quand. « Je suis prêt, disent certains, mes affaires matérielles et spirituelles sont en ordre. Je puis mourir quand Dieu voudra ». Ainsi, grâce à sa maladie, il a résolu le problème difficile qui consiste à être disponible.

Ces remarques ne doivent pas donner l'impression que l'on peut simplifier facilement des situations bien complexes. Dans la pratique en effet, pour celui qui sait que sa vie est désormais limitée, il manque le but inné en nous qui est de vivre longtemps. Quand nous parlons, par exemple, du sens de notre vie, nous pensons à une vie longue. Apprendre que le but disparaît peut être très difficile à supporter. Dans de telles circonstances, on comprend l'action bénéfique d'un entourage coopératif, qui participe intelligemment, malgré sa propre émotion. On comprend aussi de quelle façon nuancée il faut pouvoir parler de ces choses difficiles, sans aller trop vite ; on réalise que le partage ne peut se faire que progressivement, au rythme de chacun.

A terme, on aura gagné lorsque les uns et les autres auront admis qu'il y a non seulement l'avenir, conditionné par la maladie, mais aussi le présent. Si le malade parvient à accepter sa mort lointaine pour regagner le monde des bien portants, s'appropriant à accepter, comme eux devraient le faire, la mort « quand Dieu voudra », il peut retrouver sa raison de vivre ; il n'est plus différent des autres. Comme eux, il va alors vivre comme s'il ne devait jamais mourir, tout en étant prêt à mourir à l'instant.

LE Christ a témoigné que l'homme parfait n'était pas exempt de l'angoisse de la mort, au point qu'il a paru douter du soutien de son Père. Sa Mère et ses disciples ont été dans la tristesse. Alors le Royaume, la Résurrection annoncés ? Avaient-ils bien compris ? Qui y croyait encore au soir du Calvaire ? Ils ont été bien étonnés de voir le tombeau vide ! Nous, nous savons, car on nous l'a dit et redit : le Christ est ressuscité et la mort n'est pour nous qu'un passage. Nous ressusciterons nous aussi. Mais quel mal avons-nous à l'accepter, malgré notre foi ! Ne serons-nous pas un jour, nous aussi, étonnés ?

J'ai connu dans un service hospitalier une religieuse entrée là pour mourir. Elle avait besoin de soins qu'on ne pouvait lui donner dans sa communauté. Elle acceptait, et tout le monde acceptait avec elle, sa mort prochaine. Nous avons suivi pas à pas son agonie tranquille. Le personnel, pour qui ce fut un surcroît de travail, fut vite conquis par la gentillesse de cette malade qui ne manifestait aucune angoisse et qui est morte dans la sérénité. Les vraies valeurs n'échappent à personne. Plusieurs parmi ses soignantes ont pris sur leur repos pour aller à la messe d'action de grâces qui fut dite à son intention. La transparence de son comportement a certainement permis à son entourage d'apercevoir le visage de Dieu.

Je suis persuadé que les mourants peuvent mettre à profit la prolongation de leur vie, bien plus que nous ne pouvons l'imaginer. Se sachant mourants, ils sont plus ou moins, et souvent plus que moins, débarrassés des contingences de ce monde. Ils sont déjà avec Dieu tout en étant encore avec nous. Ils peuvent donc donner à Dieu le témoignage d'hommes parmi lesquels Il fut. Dieu nous a donné son amour et nous a demandé de nous aimer les uns les autres. Mais Il ne nous a pas défendu de l'aimer et de le lui dire. Passer plusieurs jours à s'adresser à Dieu pour lui dire qu'on l'aime, cela ne peut être indifférent.

Devant la mort, je ne crois pas qu'on puisse éviter totalement l'anxiété. J'attends ce combat que j'aurai à mener contre mon angoisse, si j'ai la chance de vivre ma mort. J'espère vaincre, mais je n'en suis pas sûr. Mais, si j'ai peur, je ne serai pas seul. Le Christ a vécu la pire des situations. Lui qui était Fils de Dieu, venu partager la condition humaine et annoncer le Royaume à tous, il a pu croire qu'il était abandonné et qu'il avait échoué. C'est pourtant en nous montrant comment mourir qu'Il nous a ouvert le Royaume. Le Christ a partagé l'angoisse avec nous, nous que Dieu a faits à son image, nous dont Dieu a voulu que nous ayons le même Père que son Fils.

Lorsque me vient l'idée de l'angoisse contre laquelle je devrai lutter au moment de ma mort, je pense au Christ. Et alors je suis bouleversé de la souffrance qu'il a acceptée pour tous les hommes et donc aussi pour moi. Et en même temps, je suis conforté dans la confiance que j'ai dans un Dieu qui me paraît très proche. C'est pour moi, je le dis en donnant à chaque mot toute son importance, le plus grand bonheur. Et si tel est l'enjeu de l'angoisse que je crains tant, alors je l'accepte volontiers.

Jean-Marie DUBOIS de MONTREYNAUD

Jean-Marie Dubois de Montreynaud, né en 1921. Ancien interne des Hôpitaux de Paris, agrégé de Médecine, Professeur à la Faculté de Médecine de Reims (Chaire de clinique des Maladies respiratoires). A publié divers travaux de pneumologie et de cinématographie médicale. Prépare un ouvrage sur la relation médecin-malade et sur le malade et la mort. Marié, six enfants.

Joseph LESCRAUWAET

Le signe paradoxal

Le signe de croix n'est pas seulement un signe de reconnaissance. Déjà presque sacramentel, il marque celui qui le fait d'une appartenance au mystère de la mort et de la Résurrection. Se signer, c'est s'inscrire dans l'événement du Christ en l'attestant.

« *ILS lui faisaient signe avec des croix levées très haut* ». C'est ce que rapportait *Time* comme un fait exceptionnel du voyage du pape Jean Paul II à Varsovie le 10 juin 1979. Une photo illustre ce geste inhabituel : « *Des croix agitées en signe de départ* ».

Un peu plus tôt, ce même jour, le pape avait dit à des jeunes accourus autour de lui qu'il bénirait les croix qu'il avait vues chez eux. Et « *tout à coup des milliers de croix, de toutes formes et dimensions, apparurent dans la foule et elles s'agitaient au-dessus des têtes* ». Là-dessus le pape dit : « *J'espère que vous resterez fidèles à ce signe, toujours* » (1).

Ce signe était plus qu'un signe de solidarité polonaise. Plus aussi qu'un signe conventionnel de sympathie entre chrétiens. C'était une communication de foi spontanée, sans mots. Une communication directe de ce qui est l'essentiel de la conception chrétienne de la vie. Pour se servir ainsi de ce signe, il faut plus que la connaissance de l'histoire et de la culture chrétiennes : il faut comprendre existentiellement, dans la foi, l'histoire sainte de Dieu dans ses rapports avec l'humanité, histoire impénétrable et cependant fascinante, dans laquelle la vie nous est offerte et nous est garantie malgré notre mort inévitable. La croix est le signe caractéristique de cette histoire paradoxale.

Geste de salut

La croix, dans les premières communautés chrétiennes, était un signe. Un petit geste tracé en forme de croix sur le front de celui qui venait demander à être accepté dans la communauté semble une pratique connue

(1) *Time*, 18 juin 1979, p. 12 et 13.

au deuxième siècle. C'est ainsi que l'on pénétrait dans un « territoire » reconnaissable à ce signe, dans une zone d'influence rédemptrice, celle de la vie du Christ. C'était le signe de l'adoption, de l'appartenance au Christ, un geste qui mettait sous sa protection. Certains Pères de l'Église parlent de cette signation comme du « sacrement de la croix », alors que d'autres réservent cette appellation au baptême ou à la signation par le Saint Chrême après l'immersion dans l'eau baptismale. En tout cas, le lien entre le baptême, la croix et Pâques est clair. Ambroise appelle le baptême le « sacrement de la croix » et il ajoute : *x On vous a demandé si vous croyez en Jésus-Christ et en sa croix ; vous avez répondu que vous croyez et vous avez été immergés ; ce faisant, vous avez été enterrés avec le Christ ; maintenant, celui qui est enterré avec le Christ ressuscite aussi avec lui* » (*Sacr. II, 7, 20*).

Dans la vie privée, on se bénissait aussi soi-même en traçant ce signe sur son propre front, usage qui est signalé depuis le deuxième siècle. On disait alors, en guise de prière : « *le signe de la croix* » ou « *le signe du Christ* », et l'on nommait ensuite les Personnes de la Sainte Trinité. On se souvenait de cette façon de son baptême : en grec, le même nom *sphragis* désignait aussi bien la signation que le baptême. L'abbé Horsiesi encourageait ses moines à se signer du « *signe du baptême* » en commençant la prière, ainsi qu'on l'avait fait sur eux au jour de leur baptême.

Aux deuxième et troisième siècles, Tertullien donne les indications suivantes : « *Lorsque nous nous mettons en route ou suivons notre chemin, lorsque nous entrons ou sortons, lorsque nous mendions, nous nous levons, allons à table, allumons la lumière, nous nous mettons au lit, nous nous asseyons dans un fauteuil, en faisant n'importe quoi dans la vie de tous les jours, signons-nous de la croix* » (*De Corona III, 2*). Relate-t-il une habitude courante ou exprime-t-il un souhait pastoral, nous ne pouvons le savoir. Quoi qu'il en soit, Hippolyte, décrivant les anciennes coutumes romaines telles qu'il les a trouvées au troisième siècle, consacre un paragraphe au « *signe de la croix* ». Il écrit : « *Marquez avec respect votre tête de la forme de la croix ; ce signe de la passion s'oppose au diable et protège du diable si on le fait avec foi ; non par fanfaronnade pour être vu, mais par conviction que c'est un bouclier protecteur... C'est un signe comme jadis l'agneau véritable qui est nôtre ; en signant de la croix le front et les yeux, nous renvoyons celui-là qui guette pour nous damner* » (*Tradition des Apôtres, 42*).

Geste de foi qui est tout le contraire d'un signe d'une peur magique. Il exprime une force qui vient d'ailleurs, du mystère de Pâques et donc de Quelqu'un. Il affirme la relation entre le crucifix et les croyants. On peut aussi considérer le signe de la croix, vu ses liens avec le baptême, comme le signe adéquat de l'union entre nous, signe de l'alliance nouvelle et éternelle qui a débuté sur la croix.

Signe de victoire et de fidélité

La croix apparaît au deuxième siècle en tant que signe peint ou gravé sur les tombeaux ou sur les murs de l'une ou l'autre maison, pour montrer aux habitants la direction de l'Orient, celle de la prière.. A partir du quatrième siècle, quand le supplice de la crucifixion fut supprimé par l'empereur Constantin, le stéréotype de la croix devint à la mode et les reproductions, peintures ou mosaïques, se multiplièrent. Cependant on ne reproduit pas le crucifié. La croix apparaît comme un signe de victoire ; elle est en bois, avec du fer forgé et des pierres précieuses comme décoration, ou elle est peinte entourée de plantes grimpanes qui figurent un arbre de vie.

Le récit de la vision de la croix par l'empereur Constantin et la découverte du bois de la croix à Jérusalem par l'impératrice Hélène font grandir la dévotion pour la croix en tant que signe, ou du moins ils en sont l'expression (2).

Cette dévotion au signe de la croix a parfois, dans l'Église occidentale, dissocié l'offrande personnelle de Jésus et son acceptation par le Père, sa Passion et Pâques. Il y a bien deux aspects, ou deux moments dans l'événement de la croix, mais grâce à Pâques, la croix nous est parvenue comme un signe de salut et de vie. Si Pâques n'avait pas suivi le vendredi de l'exécution, nous n'aurions jamais célébré un Vendredi-Saint. Sans Pâques, il eût mieux valu oublier la croix.

Le lien essentiel entre les deux aspects du mystère pascal apparaît clairement dans l'adoration de la croix que comporte la liturgie du Vendredi-Saint. La croix est portée à l'intérieur de l'église et exposée, non pas pour susciter la pitié, mais pour être adorée. Elle est exposée non comme le bois de la honte et de la douleur, mais comme le bois « *auquel le monde doit son salut* ». L'invitation de la liturgie diffère clairement de celle du chœur final de la *Passion selon saint Matthieu* de Bach : « *Nous nous humilions avec larmes et t'invoquons au tombeau. Repose en paix, en paix repose* ». Le thème en est ce jour-là : « *Nous adorons votre croix, Seigneur; nous bénissons et chantons votre résurrection ; car, voyez, du bois s'est répandue la joie sur le monde entier* ».

Les deux aspects se mêlent dans les « *Improperes* » qui sont chantés pendant que les croyants viennent adorer la croix par un baiser, en s'agenouillant devant elle. Il y a d'abord un chant de lamentation : « *Mon peuple, que t'ai-je fait, en quoi t'ai-je peiné ? Réponds-moi* ». Ensuite viennent de fortes acclamations en latin, en grec, en langue vernaculaire : « *Dieu saint, saint fort, saint immortel, aie pitié de nous* ». La lamentation est reprise, mais les acclamations se répètent. L'hymne final, « *Croix fidèle, douce croix* », évoque plutôt le crucifié que le bois de

la croix, un crucifié qui aime et qui offre sa vie par obéissance et fidélité à son Père.

Lors de l'adoration de la croix, le Vendredi-Saint, nous nous rattachons à une tradition chrétienne authentique. Elle s'enracine dans l'adoration de la croix-relique à Jérusalem au quatrième siècle. De l'Église syrienne, les Églises romaines et franques ont appris au sixième siècle déjà l'usage du triple « *Saint, Saint, Saint* » pour l'intercaler entre leurs lamentations. L'ancienne Église anglo-saxonne avait à la même époque ses « *Prières au mystère de la croix* » dans lesquelles le crucifié était adoré comme vainqueur de la mort et de l'enfer, et elle exprime aussi sa tristesse dans les « *Quinze lamentations* ».

Dans cette adoration, la communauté des croyants s'émerveille de la si grande fidélité du Fils et de son Père. Elle affirme son espoir intime que le mystère de Pâques s'étende à sa propre existence. C'est pour cela qu'elle adore ce signe et se signe elle-même. C'est pour cela que beaucoup portent une croix au cou et qu'elle est apparue comme un étendard en tête de nos processions.

Revaloriser la croix

Dans certaines régions de l'Église occidentale, on fait actuellement moins de signes de croix qu'auparavant. Par exemple, dans le rituel rénové de l'Eucharistie le nombre des signes de croix est réduit à trois. Par contre, le rituel rénové du baptême donne aux parents et aux témoins l'occasion de bénir le baptisé sur le front, ce qui en rétablit la pleine signification. La limitation et la réintroduction de ce geste sont valables si elles permettent un recours plus conscient au signe.

Il arrive qu'en divers pays, il y ait moins de croix qu'autrefois dans les églises et les écoles. L'excès pouvait à encore conduire à une moindre prise de conscience de la valeur du signe. Choisir son crucifix et lui donner attentivement une place agit sur la relation avec le crucifié vivant. La croix n'est pas tant un signe de quelque chose que de Quelqu'un. Elle est un signe de relation et, en tant que tel, un moyen de communication.

Enfin, il y a des endroits où l'on prêche très peu sur la croix. Des circonstances de temps et de lieu peuvent motiver suffisamment cette conduite. Mais en général, lorsque nous nous abstenons de parler de la croix du Christ, nous n'avons plus de message chrétien à partager. Ce message, c'est essentiellement la croix dans sa double signification : il s'agit de mourir, mais en levant les yeux sur la vie.

Car lorsqu'on isole la Passion de son contexte de Résurrection, on ouvre la voie à un triste dolorisme. Mais si l'on ne parlait que d'une vie sans heurts ni souffrances, on perdrait le contact avec la réalité de la condition humaine. La croix du Christ se rapporte à la vie humaine concrète, échec et péché, douleur et mensonge, anxiété et mort inclus. Elle donne un sens à tout cela parce qu'elle révèle la finalité de notre existence et en garantit l'avenir.

(2) Le deuxième Concile de Nicée (787) décréta que les saintes icônes pouvaient bénéficier de la même adoration que « *la croix vivifiante et les saints Livres évangéliques* » (Dumeige, *La Foi Catholique*, Paris, éd. de l'Orante, 1969, p. 319-320).

On a du mal aujourd'hui à se souvenir qu'il faut « *porter sa croix* ». Pourtant l'expression « porter sa croix » au sens figuré, revient cinq fois dans les paroles du Seigneur (*Marc* 8, 34 ; *Matthieu* 10, 38 ; 16, 24 ; *Luc* 9, 23 ; 14, 27) et deux fois il est dit : « chaque jour ». Jésus demande à ses disciples d'accueillir activement la part de souffrance que l'existence leur apporte. La seule manière de trouver la vie est d'y mettre le prix. Jésus ne fait pas de déclaration philosophique, il se contente d'une comparaison avec le grain qui doit mourir pour porter ses fruits. Le vrai fondement de son exigence est à chercher dans le mystère de sa propre croix. Vingt siècles de vie chrétienne dressent dans l'histoire le paradoxe de cette croix. C'est le paradoxe des béatitudes. Pour les vivre, il suffit de la regarder.

Joseph F. LESCRAUWAET, m. s. c.

(traduit du néerlandais par Jean-Pierre Goetghebuer)

Joseph F. Lescrauwaet, né à Amsterdam en 1923. Doctorat de théologie de l'université catholique de Nimègue en 1957. Enseigne la théologie aux Missionnaires du Sacré Cœur (sa congrégation) de 1956 à 1966. De 1967 à 1978: professeur de dogmatique à la faculté théologique de Tilburg. Depuis 1978, professeur à la faculté de théologie de l'Université Catholique de Louvain (Leuven, Belgique). Membre de la Commission Théologique internationale. Membre de la rédaction néerlandophone de *Communio*.

Une erreur involontaire a fait omettre la dernière page de l'article de dom Lacan sur le mystère de l'enfer, publié dans notre numéro de juillet 1979. Nous en donnons ci-dessous l'essentiel.

La seconde mort et l'Évangile du salut

Dans l'*Apocalypse*, un lien est établi entre l'étang de feu et la seconde mort. On trouve la seconde mort dans l'étang de feu, quand on y est jeté. À cette seconde mort échappe le « vainqueur », c'est-à-dire celui qui participe à la résurrection de Jésus dès cette vie, en étant son témoin (2, 11 ; 20,4-6).

La seconde mort, c'est le sort de celui qui, ayant refusé la vraie vie, n'est pas inscrit dans le livre de Vie de l'Agneau (21, 27) ; celui-là n'a pas de place dans la Jérusalem céleste, dans la nouvelle création. La seconde mort est la perdition totale, celle dont Jésus nous rappelle avec force qu'aucun homme ne peut nous l'infliger. Les hommes peuvent tuer le corps ; mais Dieu peut nous faire périr,

corps et âme, dans la géhenne (*Matthieu* 10, 28). Cette parole de Jésus confirme ce que l'*Apocalypse* suggérait.

L'enfer est donc un mystère dont la révélation nous fait prendre conscience du sérieux des choix qui orientent notre vie ; nos choix sont libres et Dieu les respecte. Mais il les éclaire aussi en nous révélant le vrai sens de notre vie : elle nous mènera au bonheur de la communion à sa vie divine, si nous faisons de notre vie un témoignage de notre foi en son amour. Si au contraire nous faisons de notre vie une recherche du bonheur, en attendant ce bonheur des idoles auxquelles nous rendons un culte, alors notre vie est un non-sens et nous mène au néant.

Pierre MARTIN-VALAT

Bible et enseignement

Ce que croyait Dominique

La Bible est le fondement de la culture religieuse — et de la culture tout court. Sans doute est-il urgent qu'on le redécouvre, et que l'enseignement ne fasse plus de l'Écriture une lettre morte.

ON nous fait parfois aujourd'hui un devoir d'oublier Athènes au profit de Jérusalem (1). Plus nuancée, dans une intention contraire, Simone Weil nous proposait de choisir Athènes, en y incorporant quelques pierres éparses de la Ville Sainte dont elle récusait l'architecture générale. La tradition de l'Église nous fait entendre d'autres accents : depuis Justin, pour qui Socrate fut le pont spirituel qui conduit au Christ, au même titre qu'Abraham et Elie, les Pères de l'Église ont cherché des concordances, que, sur des registres divers, ont célébrées beaucoup plus tard Dante, Erasme, Péguy...

De ces trois attitudes : la *synchrétiste* qui, replaçant le Christ aux côtés d'Osiris, en fait une épiphanie parmi tant d'autres de la même vérité religieuse, la *judaïque* qui exclut l'hellénisme, et la *synthétique* qui voit dans le Nouveau Testament le point de rencontre où s'entrechoquent le cri du psalmiste et le sanglot du tragique, on notera qu'elles ont en commun une prise en compte de ce qu'on est bien obligé d'appeler la « culture biblique », même comme c'est le cas pour Simone Weil — lorsqu'on en rejette une immense partie. Encore conservera-t-elle le *Livre de Job* et les *Prophètes* ; encore tient-elle le Nouveau Testament pour un magnifique livre de poésie qui devrait figurer aux programmes des lycées et collèges. Sa « *surdité typologique* » ne l'empêche pas de placer les meilleures pages de la littérature sapientielle parmi les plus grands chefs d'œuvre poétiques. Seul Marcion s'y oppose ! Du moins fait-il au Nouveau Testament la meilleure part.

(1) Bernard-Henri Lévy, *Le Testament de Dieu*, Grasset, Paris, 1979.

MAIS il existe une quatrième attitude, adoptée par l'« Éducation Nationale » française : l'ignorance tranquille de la tradition judéo-chrétienne. Comme l'écrit Charles Mœller : « Les *antiquités que nous enseignons aux enfants se réduisent quasiment à la grecque et à la romaine, négligeant la troisième qui, jusqu'au 16e siècle s'y joignait, à savoir l'hébraïque. Il faudrait que les jeunes soient familiarisés avec l'histoire biblique, au moins autant qu'avec l'Iliade et l'Odyssée* » (2).

Nous répétons ici cette banalité qu'il est absurde d'avoir manufacturé des mémoires imprégnées d'Ulysse et vides d'Abraham, des esprits sensibilisés à l'atmosphère virgilienne et sourds aux visions isaïques.

Reposons la question déjà formulée sur tant de registres : comment les œuvres cardinales des littératures européennes, de Dante à Dostoïevski, de Shakespeare à Hugo et Vigny — ne parlons pas des grandes voix du XXe siècle — pourraient-elles être comprises sans un minimum de savoir biblique ?

Ce vœu doit être entendu comme réponse à une double nécessité : culturelle et catéchétique. Même en excluant la deuxième, comme c'est le cas pour Valéry par exemple, peu soucieux de transmettre une foi qu'il ne partageait pas, on ne saurait sans péril évacuer la première.

« *Partout où les noms de César, de Trajan et de Virgile, partout où les noms de Moïse et de saint Paul, partout où les noms d'Aristote et d'Euclide ont eu une signification et une autorité simultanée, là est l'Europe* » (3).

On en déduirait aisément que le malchanceux instruit en dehors des disciplines judaïques ou chrétiennes, risque de n'être européen qu'aux deux-tiers. Quelques-uns de nos voisins ont préféré supprimer le risque en incorporant l'étude de la Bible aux programmes scolaires ; mais notre pays, marqué au double sceau d'un jacobinisme primaire et d'un maurassisme impénitent, relègue la Bible dans les temples et les églises. Quand elle en sort, ce n'est pas toujours pour le meilleur, comme il sera dit un peu plus loin.

La stupeur qui saisit devant un tel constat n'est pas nouvelle : en 1946, André Rousseaux insistait dans un article intitulé « Humanisme biblique » sur le fait que la Bible n'était pas moins capable qu'Homère ou Virgile d'offrir à la culture des modèles d'humanisme non moins exemplaires et moins grandioses. Et plus loin : « *Que la culture biblique continue d'être éliminée, et la vie de l'esprit français sera déchuée de sa valeur unique quelle atteint quand elle entretient, à ses trois sources, une telle somme de richesses différentes et complémentaires* ».

Mais le public français devient à cette époque, selon Ramuz, de plus en plus étranger à la Bible, objet d'une grande indifférence.

Même si cette attitude ne justifiait pas celle de l'Éducation Nationale, elle pouvait au moins l'excuser. Il n'en est plus de même aujourd'hui, où l'intérêt pour les études bibliques s'est immensément accru. Il n'y a donc plus d'excuses, plus de prétextes, plus de raisons électorales. Mieux encore : dans la constitution de l'Europe, notre pays serait culturellement en état d'infériorité, lui qui n'a pas abdiqué la prétention d'exercer un certain magistère intellectuel, s'il se privait d'un savoir qui est intégré à l'enseignement général chez quelques-uns de ses partenaires.

(2) « Homme de la Bible », dans *Parole de Dieu et liturgie*, Cerf.

(3) « La crise de l'esprit », dans *Variétés*.

Bref, nous nous sommes donné pour tâche de susciter auprès des responsables de l'Éducation Nationale une prise de conscience de cette intolérable lacune. Répétons ici ce qui a été souligné ailleurs : nous nous sommes souvenus que les deux seuls ouvrages mis pour les épreuves orales à la disposition des candidats à l'agrégation de Lettres étaient le *Dictionnaire de la langue française* et la Bible, ce dont on pouvait tirer une double conclusion :

- 1) que la culture biblique est tenue pour indispensable ;
- 2) que les candidats sont censés ne pas l'avoir.

D U haut en bas de l'échelle, les enseignants sont donc privés de toute information biblique. Ce qui non seulement les gêne dans l'exercice de leur métier, mais les incite souvent à adopter des positions extrêmes, à traduire leur ignorance par des réactions d'incuriosité ou de mépris. Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour analyser ou psychanalyser le ricanement suffisant de l'insuffisance ou, si l'on veut, le sarcasme imbécile de la demi-science, dont Chaunu nous répète après Pascal qu'elle est une des pires tares de l'humanité pensante. « *Pourquoi m'intéresserais-je à la Bible ?... Le " vécu " me suffit... la foi ne s'enseigne pas, elle se vit quotidiennement* ». On pourrait, en paraphrasant Unamuno, ajouter que le crabe et la mangouste ont eux aussi un « vécu », mais qu'il n'est pas forcément chrétien. Dans cette frénésie à donner notre vie en exemple entre un peu de sympathique niaiserie et beaucoup de narcissisme.

D'où une désaffection croissante chez les jeunes pour des soi-disant catéchèses où sont concassés des fragments de psychologie, de sociologie et de sexologie, eaux saumâtres où flottent des lambeaux épars de Freud mal compris, de Marcuse à demi-digéré, de Garaudy béatement admiré avec un désarmant *a priori*... D'où, au niveau des classes terminales, un confusionnisme ahurissant. Du haut de leurs sciences humaines, les élèves toisent d'un œil ironique leur avoir religieux, réduit le plus souvent au catéchisme des classes primaires. De Paul, de Jean, de Matthieu, de Luc, nulle nouvelle.

Or s'il est vrai que l'Évangile est d'abord une vie, s'il est vrai qu'on doit délaisser les théologies abstruses, les exégèses subtiles, encore faut-il se souvenir que le langage change lorsqu'on s'adresse à des êtres déjà formés ou déformés par leur savoir profane. Le même qui vivait parmi les humbles a interpellé dans leur langue les docteurs du Temple. Toute la mission de l'Église primitive fut d'enseigner les nations pour répondre à la parole du Maître au jour de la Pentecôte. Les premiers auxiliaires des apôtres s'intitulent les « didascales », ce qui est le plus beau titre dont puisse s'honorer le métier d'enseignant.

Mais il arrive aussi qu'on se heurte à des pratiques de signe contraire. La Bible --c'est un fait connu -- se vend bien ; engouement passager, prise de conscience tardive ? Seul le Saint-Esprit peut répondre ; et dans la pire des hypothèses, nous savons qu'il utilise souvent des voies obliques. Mais la multiplication des cercles d'études sérieux n'exclut pas la floraison de groupes informels, pour ne pas dire invertébrés, souvent heureusement inchoatifs. Je puis ici rapporter une expérience récente. Une mère de famille m'avouait sa passion pour « l'exégèse biblique ». Avec la timidité qu'impose ce genre de rencontre, je lui demandais quelques précisions. J'appris que sa toute jeune ferveur — elle

datait de quelques mois — s'enracinait en Freud, et que la prétendue exégèse consistait à déchiffrer les textes (dont, soit dit en passant, elle ne connaissait à peu près rien) à travers la psychologie freudienne dont elle avait au moins appris le langage. Je m'enhardis à lui suggérer qu'une bonne lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament me paraissait être un préalable nécessaire ; mais elle n'en voulut pas démordre et je dus battre en retraite frappé d'anathème, parce qu'en somme, « *je ne lisais guère Escobar* ».

C'EST pour éviter ce genre de déformation que nous avons tenté, voici cinq ans, une expérience. Nous nous sommes voulus prudents et obstinés. Notre démarche est triple. *Dans un premier temps*, nous tentons de lire les textes en utilisant les derniers travaux exégétiques. Notre étude nécessite un minimum de familiarité avec la critique littéraire (les questions intéressant la critique historique et la critique textuelle ne sont pas — pour des raisons transparentes — mises en discussion ; nous nous contentons de résumer très brièvement les récentes mises à jour). Utilisant les documents que nous fournissent les hommes de science, nous ne les discutons pas, mais nous adossons notre lecture au contrefort de leur analyse.

Dans un deuxième temps, nous essayons de déchiffrer les grands symboles que nous propose l'Écriture : ceci sans esprit de système. Certes, les puissantes synthèses de la psychologie moderne servent beaucoup notre étude des « thèmes » ; mais le *Vocabulaire de théologie biblique* nous est un instrument beaucoup plus précieux. Il nous permet de dépasser les interprétations réductrices ; l'herméneutique s'enracine ici non dans des critères uniformément tirés de Bachelard ou de Jung, mais dans la vision patristique, qui peut en effet être elle-même éclairée par les découvertes de la psychologie moderne. En d'autres termes, après la lecture littérale et la lecture théologique, la lecture psychologique intervient comme simple adjuvant et au troisième degré.

Un écrivain aussi sensible que Divo Barsotti, un poète aussi puissant que A. Chouraqui, un déchiffreur aussi « génial », au sens plein, que Olivier Clément servent infiniment plus notre recherche que toutes les psychologies et toutes les psychanalyses.

Dans un troisième parcours, nous rassemblons les images qui, à travers les littératures, se rapportent au thème étudié. C'est non seulement le cosmos, qui comme l'a vu Denys l'Aréopagite tourne autour de son centre divin en une sorte de danse sacrée, mais encore les créations artistiques qui consciemment ou inconsciemment reflètent le visage du Crucifié-Ressuscité. Que le monde soit métaphore de Dieu, selon les termes de Simone Weil, est trop peu dire ; il se présente avant tout comme image du Christ. Mais l'œuvre de l'homme elle aussi, même si elle est indifférente au Sauveur dans son langage conceptuel, y ramène sans le vouloir en signalant sa présence par le jeu des archétypes. Il n'y a à la vérité qu'un seul archétype aux épiphanies multiples, celui du Christ. Paul n'enseignait-il pas aux Romains : « L'Évangile révèle un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels » ?

« *La pensée humaine*, écrit Divo Barsotti, *n'a été d'âge en âge que méditation théologique : Platon interprète les mystères, Shankara les Upanishad, Augustin interprète le message chrétien. Les philosophes modernes eux-mêmes*

ne sont que des théologiens athées ; l'œuvre de Hegel est une symphonie théologique, une composition symphonique de caractère liturgique » (4).

Ce « christocentrisme » symbolique et poétique est sans doute, et en particulier pour les professeurs de Lettres, une des manières les plus efficaces de recevoir le message biblique, de sentir combien il s'accorde avec les grands textes de la littérature universelle.

Mais surtout, l'acquisition d'une véritable culture religieuse, dans laquelle serait incorporée l'étude des arts plastiques et de la musique sacrée, ouvrirait à la jeunesse un monde immense dans lequel elle n'entre que furtivement. On éviterait, entre autres, les puissantes erreurs que, malgré son génie, a commises André Malraux dans son interprétation de l'art byzantin, erreurs qui se propagent par le canal de ses commentateurs.

Du point de vue de la foi, nous verrions moins, comme le souhaite C. Mœller « *des petits païens à compartiments : d'un côté l'humilité et la crucifixion, de l'autre l'humanisme chrétien ; ici le goût du "muscle catholique" ; ailleurs la fascination du "communisme chrétien"* » (5).

AU renouveau liturgique devrait s'adjoindre un renouveau dans l'enseignement, c'est-à-dire la redécouverte du langage symbolique, par lequel les choses deviennent signe d'une autre réalité. Existe-t-il une tâche plus grande que celle d'ouvrir les jeunes esprits, à travers les signes de la création et des œuvres humaines, au mystère divin ?

Pierre MARTIN-VALAT

(4) *Ruth, la parole et l'Esprit.*

(5) *Mœller, op. cit.*

Pierre Martin-Valat, né en 1929. Licencié ès-Lettres, D.E.S. d'italien. Études de théologie biblique à Montpellier, Toulouse et Paris. Professeur de Lettres à Saint-Germain-en-Laye. Animateur de cercles culturels et bibliques d'enseignants et conférencier. Marié, quatre enfants. Publications (outre des articles dans *La Croix*, *Ecclèsia*, *La Table Ronde*) : *Les fantassins dans l'Église*, Cerf, Paris, 1971 ; *Qu'exultent les steppes*, Centurion, Paris, 1975. En préparation : *Monologue ou Occitanie* (Essai poétique) ; *Le préau* (sur la condition enseignante).

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de lire Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Jean MOUTON

Dominique : une fidélité de toutes les saisons

"UN saint pour toutes saisons" est évidemment le saint le plus recherché. Ne serait-ce pas le cas de saint Dominique ? Nous sommes invités à le penser par le P. Régamey (1) que sa formation d'historien de l'art a entraîné à examiner les problèmes les plus profonds de la vie spirituelle avec un regard concret. L'étude de l'art nous éloigne des idéologies pour nous tourner vers les réalités spirituelles.

Il faut d'abord constater que ce saint pour toutes saisons paraît aujourd'hui singulièrement hors de saison. Ne serait-ce pas découvrir en lui un motif d'intérêt supplémentaire pour nous en nous obligeant, avant de nous montrer sa bienfaisance pour chaque saison, à sortir de la zone de notre esprit trop ancrée dans le temps présent ? En effet, à notre époque où le mot « Dieu » est volontiers voilé ou même gommé dans certains cercles religieux, la recommandation la plus instante de Dominique « ne parler qu'à Dieu ou de Dieu » peut sembler étrange. À l'affirmation « Dieu est mort », que beaucoup considèrent comme la conséquence normale d'un primat scientifique devenu irrésistible, Dominique oppose son réalisme surnaturel. Il est vrai qu'à certains moments, l'on a abusé des guides du ciel ; mais aujourd'hui, le réalisme d'un autre monde est complètement rejeté par ceux pour qui « les affirmations de la foi font un effet de mythologie ». Or Dominique s'en tenait aux Écritures, plus particulièrement à l'Évangile selon saint Matthieu et aux Épîtres de saint Paul.

Nos contemporains « déculpabilisés » n'éprouvent plus l'attachement de Domini-

que à la pureté : ils n'envisagent souvent celle-ci que comme l'adhésion totale à une doctrine politique, et non plus comme une discipline des sens, celle que l'évêque Diadoque de Photice définissait « le sens intérieur constamment attaché à Dieu ». Sens qui peut atteindre d'ailleurs à une sorte de déviation par une passion excessive pour le martyr ; Dominique allait jusqu'à souhaiter être supplicié par des hérétiques : « Je vous aurais prié de ne pas me donner tout de suite des blessures mortelles, mais de prolonger mon martyre en mutilant un à un tous mes membres ». La psychiatrie contemporaine s'est penchée sur de telles aspirations qui paraissent naturelles à Dominique.

Ce fut un bonheur pour Dominique et l'esprit dominicain en général de s'être formés « avant l'âge réflexe, avant cette fin du moyen âge et ce XVIe siècle, où la piété passa au régime des méthodes mentales... », échappant ainsi à ce goût actuel de la méthode pour la méthode, et qui pousse les esprits à bien souvent préférer la chasse à la prise. Il ose même nous défier par cette atmosphère de *fioretti* qui enveloppe toute sa vie : un récit de tonneau vide transformé en tonneau plein par une prière de sa mère, celui d'une pluie d'orage qui recule devant lui au fur et à mesure de sa marche..., et le bienfait accordé au « procureur » de Bologne qui manquait de pain pour le repas de ses frères et qui voit entrer deux hommes chargés de corbeilles pleines de nourriture.

Mais il est un point où notre temps a raison contre lui, dans la mesure où Dominique a fait courir à la foi un danger de contrainte. La question s'est posée pour lui dès le soir de son arrivée à Toulouse, et où il s'aperçut que son hôte cathare était lié à l'hérésie. Dans cette circonstance, il sut

sans blesser faire déboucher son interlocuteur sur la vérité. Mais l'étroitesse d'un milieu ecclésial ne risquait-elle pas de porter jusqu'à l'intolérance les droits de la vérité et de ne pas apercevoir une ouverture possible aux vérités perceptibles dans l'hérésie ? Citons le P. Régamey : « Renouvelons à la fois notre refus de l'accabler d'une façon anachronique sous un jugement qu'inspirerait une tolérance impensable en son temps et notre regret que sa fidélité n'ait pu être en lui davantage principe de rigueur ». Mais notre temps, qui a fortement progressé dans cette ouverture à l'autre, ne s'est-il pas engagé dans de nouvelles voies de l'intransigeance ? Par exemple « le souci d'une justice trop humaine entraîne un trop grand nombre d'entre nous, chrétiens, dans des combats trop humains ».

EN revanche, Dominique est bien de notre temps par le climat de liberté qu'il a voulu établir dans l'ordre qu'il a fondé. Le P. Régamey peut écrire que « le caractère démocratique de son institution fut, jusqu'à une date récente, unique parmi les ordres religieux ». En même temps, il a senti l'importance primordiale du prophétisme, qui est de « déchif-

fier selon la foi les signes du temps ». Mais alors, une réserve : cette lecture approfondie des signes doit être éprouvée à chaque instant par la lumière de la foi. Il peut en résulter un conflit entre l'institution et l'inspiration ; il ne faut donc pas « discréditer les institutions de l'Église au nom même des inspirations qui s'y incarnent ».

Disons surtout que Dominique appartient à tous les temps. Et d'abord parce qu'il met au départ, comme François d'Assise, la nécessité du dépouillement. Devant une famine qui sévit, il ne veut pas se contenter des moyens mineurs ; il veut vendre ce qu'il a et en particulier ses précieux manuscrits et en donner le prix aux pauvres. Il a cette parole admirable, que quelques âmes contemporaines ont su aussi réaliser : « Je ne veux pas étudier sur des peaux mortes lorsque les hommes meurent de faim ». Désormais l'ordre des Frères Prêcheurs établira comme une règle essentielle qu'il n'y ait pas de prédication sans pauvre.

Et l'autre fondement sur lequel s'appuient les Dominicains, c'est la réunion dans l'unité ; Dominique dit à ses frères : « Veillez à être unanimes dans votre façon d'habiter votre maison, et qu'il n'y ait en vous qu'un seul cœur et une seule âme en

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P. : 18.676.23 F Paris

Un an (six numéros)

France : 100 FF

Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio », CCP : 000-0566-165-73 rue de Bruxelles 61, B 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, 70 FS, etc.

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

(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 code postal.

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

Adresses des autres éditions en page 2 de couverture.

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

(1) P.-R. Régamey, *Ce que croyait Dominique*, Marne, 1978

Dieu ». Dominique tiendra à n'être qu'un frère parmi les autres.

Enfin, l'idéal dominicain est basé, ainsi que l'a dit le P. Clérissac, sur « la fidélité à l'absolu » ; absolu, non pas sous une forme abstraite, mais dans l'action concrète de « penser à notre Sauveur ». Le P. Régamey termine son livre en affirmant : « Les raisons de désespérer ont

toujours suscité les hommes dont elles ont fait passer l'espérance à l'état héroïque ». Ainsi, la grande leçon de Dominique est d'avoir uni héroïsme et sainteté, deux valeurs que l'on entend moins célébrer aujourd'hui, mais qui n'en existent pas moins encore dans de nombreux cœurs.

Jean MOUTON

Jean Mouton, né en 1899. Professeur de littérature française en Roumanie, au Canada, à Londres. Marié et plusieurs fois grand-père. Membre du Comité de Rédaction de *Communio* francophone. Auteur de nombreux ouvrages de critique littéraire et artistique ; vient de publier : *Nouvelles nouvelles exemplaires* IDDBI.

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:

Adresse complète ●
.....

Code postal Ville et pays

111 **Nouvel** abonnement, à partir du tome : , n° inclus (voir ci-contre).

(2) Ré-abonnement (numéro de l'abonnement :).

Tarif (voir au dos, p. 95).

Règlement joint par : (3) CCP - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces.

Date : 1980

Signature :

(1), (2) et (3) : Rayer les mentions inutiles. Merci.

Prochains numéros

MARS—AVRIL 1980

tome V, n° 2 : LA VIOLENCE — Claude Bruaire, Stanislaw Grygiel, Antonio M. Sicari, Philibert Secrétan, Gianfranco Dalmasso, Juan-Maria Laboa, Gaston Fessard, Jean Laloy, Jean-Luc Marion, Joseph Minnerath, Violette Ivemi, André Manaranche, etc.

tome V, n° 3, mai 1980 : l'au-delà
n° 4, juillet 1980 : les religions de remplacement
n° 5, septembre 1980 : le sacrement de l'ordre et l'autorité

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
- Z 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
6. la prière et la présence (l'Eucharistie - II)

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

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »
- 2 laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Eglise : une histoire

Seuls sont encore disponibles les n° 3 et 4 du tome III et les n° 4, 5 et 6 du tome IV. Tous les autres numéros sont totalement épuisés.

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27).

Dépôt légal : premier trimestre 1980 — N° de Commission Paritaire : 57057 — N° ISSN 0338 781 X — Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 — Le directeur de la publication : Jean Duchesne.