

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens. (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Jean-Yves Lacoste (Lourdes), Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Lena, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers)*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Page (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

*Membres du Bureau

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift Communio Verlag (D5000 Un 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) — Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Görres, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roeggele.

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

BRÉSILIEN : Communia, Revista Internacional católica de cultura (Rua Benjamin Constant, 23 - 4º and., 20001 Rio de Janeiro RJ, Brésil) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevo T. Bettencourt, o.s.b., Luciano J.C. Duarte, Tarcisio M. Padilha, Candido G. de Paul Machado, Mgr Karl Josef Romer, Heraclito F. Sobral Pinto, Newton L.B. Sucupira.

CROATE : Wied Commente (Krcsanska Sadasnjost, Marulićev trg 14, VU 41000 Zagreb, Yougoslavie) — Anđelko Badurina, Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajšić, Jerka Fućak, o.f.m., Tomislav Ivancić, Adalbert Rebić, Aldo Staric, Tomislav Janko Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turčinović, Marijan Valković.

ESPAGNOL : Revista calotín International Communie (Edicions Encuentro, Alcala 117-6º izda., Madrid 9, Espagne) — Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Caidedal, Patricio Herrera, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, Juan Marlin-Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : Revista católica Internacional Communio de tangua hiapana para America latina (Casilla 13786, Santiago, Chili) — Gorman Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Francou, s.j., Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martinez, Luis Meyer, Fernando Moreno, Sergio Munoz L., Francisco-José Pinon.

ITALIEN : Strumento Internazionale per un lavoro teologico Communio (Edizioni Jaca Book, via G. Rovani 7, 120123 Milano, Italie) — Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmasso, Adriano Dell'Asta, Giuseppe Goisis, Elio Guerriero, Marco Paolinelli, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommariva.

NÉERLANDAIS : Internationaal katholieke Tijdschrift Communio (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) — Jan Ambaum (NL), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Jan Lambrecht (B), Jos F. Lescauwae, m.s.c. (NL), Klara Rogiers (B), Georges De Schrijver, s.j. (B), Joris Schrijder (NL), Herman P. Vonhagen (NL), Jan-Hendrik Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio (Pallottinum, Przybyszewskiego 30, PL 60-659 Poznan, Pologne) — Lucjan Batter, s.a.c., Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Stefan Dusza, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Stanislaw Gawrylo, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Kazimierz Jacaszek, s.a.c., Helmut Juras, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Mgr Kazimierz Romaniuk, Wacław Swierżawski.

En préparation : éditions arabe et portugaise.

La **Revue catholique Internationale COMMUNIO** est publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. **Président-directeur de la publication :** Jean DUCHESNE. **Direction de la rédaction :** Claude BRUAIRE. **Rédacteurs-en-chef :** Rémi BRAGUE, Jean-Luc MARION. **Secrétariat de la rédaction :** Jean-Paul BARBICHE, Marie-Hélène et Jean CONGOURDEAU, Denise TINTANT. **Promotion :** Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27 — CCP «Communio»: 18.676.23 F Paris. Bureaux de Belgique, du Canada et de Suisse: voir page 95.

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

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 16.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, le veul 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*, Œuvres en prose, tome 2, « Pléiade », p. 1 136-1 137

Revue catholique internationale COMMUNIO

tome VIII, n° 3 — mai-juin 1983

« Il est monté aux cieus »

«... Il mourut. Que de choses là-dessus
Seraient à dire! Et ses amis le virent encore, des cimes
De la joie, leur jeter le regard suprême d'un vainqueur»
Hölderlin, *Patmos* (GSA 11/1,167;
tr.fr.G. Roud, « Pléiade », p. 869):

«L'Ascension est la fête de la foi, absolument...
L'Ascension est la fête du véritable avenir du monde... Cette fête n'est que le passage de la Pâques du Christ au commencement de notre propre Pâques, que nous appelons la Pentecôte..

K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VII (p. 178, 181, 182).

Antonio M. SICARI, o.c.d.

page 2 Nécessité de l'Ascension

Problématique

Jan LAMBRECHT, s.j.

page 9 L'enlèvement au ciel

Michel GITTON

page 18 Théologie des quarante jours

Hans-Urs von BALTHASAR

page 29 Le premier-né du monde nouveau

Jean-Luc MARION

page 35 Le don glorieux d'une présence

Paul TOINET

page 52 L'Ascension du Christ, promotion de l'homme

intégration

Monique DEBUIRE, s.f.x

page 60 Le baroque, ou «l'art des formes qui s'envolent»

Philippe CORMIER

page 68 La lumière du monde — Sur une miniature de Jean Fouquet

Attestations

Marguerite LENA, s.f.x.

page 76 « Je reviendrai » — L'Ascension dans les *Derniers Entretiens* de Thérèse de Lisieux

Fray LUIS de LEON

page 85 A l'Ascension

Signet

Jean-Noël DUMONT

page 89 Miracle et lanterne magique

Antonio M. SICARI

Nécessité de l'Ascension

L'Ascension a une nécessité : refléter, avec la Résurrection et la Pentecôte, l'unique événement pascal. Elle a un enjeu : établir une continuité entre notre chair humaine et la vie trinitaire. Selon notre manière de vivre le mystère de cette continuité se joue dans notre histoire le rapport du naturel et du surnaturel.

« *L est monté au ciel* » ce bref article du *Credo* condense en lui l'imagination et la foi des simples et déchaîne le refus orgueilleux de celui qui sait combien l'image cosmologique, suivant la vieille stratification triple (ciel, terre, enfer) est mythique et aujourd'hui impossible.

Et cependant, « le naturel ingénu » avec lequel les anciens — et nous encore aujourd'hui — ont exprimé, en un sens cosmologique, des dimensions métaphysiques de l'existence, était plein d'une nécessité et d'une beauté pédagogiques auxquelles est sensible l'homme de tous les temps.

Le ciel est « la demeure glorieuse » à partir de laquelle Dieu étend sa garde sur la terre du même mouvement enveloppant et mystérieux avec lequel le ciel physique l'enveloppe de splendeur.

Des cieux, le Verbe est descendu sur la terre, s'unissant à la nature humaine, et prenant chair parmi les hommes ; de la terre, le Verbe incarné, crucifié et ressuscité, est monté au ciel, conduisant sa chair humaine dans la demeure de Dieu, à la rencontre de la Trinité.

Mais quel mystère de foi se cache spécifiquement dans l'article du *Credo* que nous confessons à propos de l'Ascension ?

La première observation se réfère à l'exégèse biblique qui aujourd'hui est d'accord pour reconnaître dans le Nouveau Testament l'existence de multiples manières de parler de l'Ascension. L'évangéliste Jean, en fait, fond ensemble les trois mystères (Résurrection, Ascension, Pentecôte) en un unique événement ; saint Paul lie ensemble la Résurrection du Christ et l'action (res)suscitante de l'Esprit ; tandis que l'évangéliste Luc sépare de

quarante jours l'Ascension de la Résurrection, et la pose comme prémices de la mission de l'Esprit au cinquantième jour (1).

On sait comment sont possibles diverses options théologiques pour expliquer une telle différence. Entre toutes, la plus convaincante est l'explication offerte par H. Schlier et approfondie par G. Lohfink : « *Les manifestations sont historiquement des événements différents ; mais l'événement manifesté reste cependant identique. Au reste, la plénitude infinie de l'événement transcendant ne peut jamais être manifestée complètement dans la finitude* » (2). Nous obtenons ainsi une solution simple et convaincante : l'unique événement transcendant (et qui ne peut être qu'unique) a été « décomposé » en trois événements historiques (Résurrection, Ascension, Pentecôte) pédagogiquement frappants. Et tout pousse à nous faire prendre au sérieux cette décomposition et cette manifestation, du point de vue de l'historicité de l'homme, sans la réduire à une pure expression littéraire. Du point de vue de l'histoire humaine, il arrive vraiment quelque chose de distinct.

Cela comporte aussi — comme l'a fait justement remarquer J. Ratzinger — une manière nouvelle de concevoir le rapport éternité-temps suivant lequel l'éternité ne peut être comprise seulement négativement comme a-temporelle, mais positivement comme « *la puissance du présent battant en tous les temps* », « *la force créatrice en tout temps* », « *l'inépuisable potentialité du temps* », « *l'aujourd'hui contemporain de tout temps et en mesure d'interférer avec tout temps* » (3).

C'est pourquoi dans l'Ascension fut manifesté historiquement, comme événement particulier, le retour au Père de l'humanité déjà sacrifiée dans le Christ, de façon que soit éclairé le rapport nouveau et définitif existant en Lui entre le ciel et la terre, le divin et l'humain (tous les deux suivant leurs dimensions, et le « monde » avec eux).

Mais une fois décomposé l'événement transcendant de l'exaltation du Christ ressuscité, après avoir fixé notre regard sur cette manifestation de l'Ascension qui nous en est donnée, il est encore nécessaire de nous demander à quoi Dieu a voulu nous éveiller par cet événement.

Deux aspects nous semblent essentiels l'ample vision théologique qui tourne autour de l'image biblique des cieux ouverts, et surtout, les conséquences théologiques qui en dérivent à propos de la « Présence humaine » du Christ à son Église.

Les cieux ouverts

Le thème théologique du possible ou de l'impossible passage du ciel à la terre est une constante de l'Écriture Sainte. Nous pouvons partir de l'affirmation du Christ rappelée explicitement dans *Jean* 3,13: « Personne n'est

(1) Il faut ajouter par ailleurs que Jean aboutit à un certain retard pédagogique de quelques heures (dans l'épisode de Marie-Madeleine, *Jean* 20,17), alors que Luc semble parfois suggérer une lecture unitaire de l'événement.

(2) G. Lohfink, « Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi », dans *Catholica*, 17 (1963), 44-84, cit. p. 73.

(3) *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Mame, Paris, 1969, p. 225 s.

commencement du monde ou qui vivront jusqu'au dernier d'entre eux, par l'action de ce sacrement qui en fait une pâte nouvelle, il les réunit en une seule Église, où Dieu et l'homme s'embrassent éternellement.

Cette chair n'était d'abord qu'un grain de froment, grain unique, avant qu'il tombât en terre pour y mourir. Et voilà maintenant qu'après qu'il est mort, il grandit sur l'autel, il fructifie entre nos mains et dans nos corps, et, tandis que monte le grand et riche maître de la moisson, il soulève avec lui jusqu'aux greniers du ciel cette terre féconde au sein de laquelle il a grandi (4).

À cette citation, on pourrait en ajouter d'autres sur le réalisme scripturaire. L'Église, l'Écriture et l'Eucharistie sont pour le croyant l'encouragement le plus fort pour résister aux tentations du rationalisme : c'est-à-dire à la tentation d'interroger le Christ seulement après l'avoir relégué à deux mille ans de distance et de ne le retrouver qu'avec une mémoire psychologique et avec une recherche critique.

Pourtant, même ce triple réalisme ne suffit pas à sauver la spécificité du christianisme. Si on parcourt ces deux mille ans d'histoire chrétienne, on ne peut être que troublé de la multiplicité des positions que les chrétiens ont assumées et défendues, d'autant plus si on accepte, comme nous le faisons, l'appel de Jean-Paul II suivant lequel « toutes les crises de l'homme européen sont les crises de l'homme chrétien » et « les crises de la culture européenne sont les crises de la culture chrétienne » (5). Dans un tel sens, même les phénomènes les plus éloignés du christianisme, (comme l'athéisme, la sécularisation) doivent être revus à partir des profondeurs de la conscience chrétienne.

Il y a, en fait, un point crucial de l'annonce du Christ, sur lequel s'embranchent toutes les déviations possibles, même les plus extrêmes et les plus contradictoires. Il me semble que ce point crucial — au-delà de toutes les apparences — doit être localisé dans la façon de concevoir et de vivre les rapports entre le Christ et le Saint-Esprit (et donc l'Église).

Dieu s'est fait homme, le Verbe s'est fait chair : l'humanité de Dieu présente au monde est la joyeuse annonce qui a mis en mouvement le processus de christianisation de l'histoire.

Mais l'humanité de Dieu a signifié aussi son assujettissement aux lois spatiales et temporelles : c'est pourquoi le prolongement historique de son humanité n'est rendu historiquement possible que par l'envoi et l'action du Saint-Esprit dans l'humanité des croyants, dans l'Église.

ET donc tout dépend de la foi dans l'Ascension : le Dieu qui est descendu sur la terre pour remonter ensuite au ciel n'est pas le témoin gnostique de la Révélation qui descend et remonte sans que la chair fasse peser sur lui son poids réel. En revanche, il a porté sa chair crucifiée et glorieuse dans le cercle de la Trinité, l'a rendue éternelle et donc contemporaine de tous les instants du temps. L'envoi de l'Esprit suit l'Ascension : littéralement, tout ce qui nous arrive par et avec l'Esprit — ses dons et

(4) *Corpus Mysticum*. Aubier, Paris, 1949, p. 294. La citation est tirée de Rupert de Deutz, *De officiis*, II, 11.

(5) Discours au Symposium des évêques européens.

lui-même — nous arrive dans la mesure où il a été définitivement et éternellement rendu familier à l'humanité du Christ. L'Esprit qui guide l'Église et la remplit de ses dons est l'Esprit envoyé par la Trinité qui a accueilli dans son sein divin l'humanité glorieuse du Fils.

L'Ascension n'est pas une mise en scène inutile : c'est la révélation que la vie du ciel a été pénétrée par la vie humaine, et que par suite, tout ce qui en descendra à l'avenir (et donc aussi la Pentecôte) descend en étant en quelque façon déjà incarné, déjà familier à la chair, tendant intrinsèquement vers elle.

En un sens réaliste, il se produit ce que Jésus avait promis : « Il prendra de ce qui est à moi et Il vous le communiquera » (Jean 16,14).

Le jugement historique qu'on peut tirer de cette vérité fondamentale est donc celui-ci : sous toutes les déviations possibles, théoriques et pratiques, qui ont marqué notre histoire chrétienne (des anciennes et récentes tendances joachimites aux déchirements protestants, aux spéculations hégéliennes, aux conséquences tirées de ses épigones, à la façon de vivre stupidement « inspirée » des chrétiens d'aujourd'hui, aux controverses modernes sur la prétendue inexistence d'une culture chrétienne ou d'une doctrine sociale qui lui soit propre, à l'actuelle impuissance missionnaire des chrétiens et du clergé en particulier, à la séparation pratique de l'existence en sphères (sacrée et profane) incommunicables, à tous les athéismes et sécularismes en vogue), au, « commencement » donc de tous nos drames de la foi, se trouve cette incompréhension : on a prétendu dépasser la loi du corps incarné en faveur d'une prétendue « loi de l'esprit ».

On a donc oublié la merveille de l'Ascension ; à la lumière de ce mystère, l'Église trouve un précieux critère : elle est vraiment elle-même dans la mesure où elle a une conscience réaliste, explicite et agissante dans tous les domaines, d'être le vrai corps du Seigneur, dans la mesure où elle sait obliger les croyants « spirituels » de tout genre à compter avec la chair et l'Incarnation, en enseignant que les circonstances de notre vocation dans la vie avec leur poids charnel sont le seul cadre où l'Esprit du Dieu-Homme-Monté aux cieux peut prolonger l'humanité du Fils de Dieu. Car l'Esprit ne veut rien d'autre...

Si parfois le corps ecclésial du Christ était excessivement alourdi, tous comptes faits, c'est toujours une grâce plus grande par rapport à toute prétendue « purification spirituelle », qui finirait par détacher les trente-trois ans de l'Incarnation du reste du cours de l'histoire chrétienne pour les réduire à une époque mythique et lointaine où Dieu pouvait être rencontré, écouté, entendu et vu *en tant qu'homme* : avec toutes les pesanteurs, obstacles et limitations que suscite tout ce qui, en l'homme, est « particulier ».

IL est monté au ciel » : cela semble un article mineur (et de peu de poids) du *Credo* sur lequel on pourrait même se taire. Et pourtant, c'est seulement après l'Ascension que les disciples revinrent « pleins de joie », « bénissant et louant Dieu ». Pour quel motif, si ce n'est parce qu'ils avaient compris que tout ce qui se passerait entre Dieu et l'homme ne pourrait plus

faire abstraction du fait que lui s'était fait homme comme eux ? Jésus était au ciel avec son humanité, la même que la leur. Quant à eux, ils devaient encore attendre « d'être revêtus de la puissance d'en-haut » (*Luc 24,49*) : voilà ce que les disciples savaient. Voilà ce que l'Église aurait dû se rappeler chaque jour : qu'elle était Son Corps ; qu'elle serait animée par le Saint-Esprit, comme elle serait nourrie de Son Corps.

À tout cela, l'Ascension donnait un sceau aussi ultime qu'évident. L'histoire future, cependant, jusqu'à nos jours, serait jugée sur cela : la ligne de démarcation passerait toujours entre ceux qui, de quelque façon, négligeraient l'Incarnation et ceux qui la prolongeraient. Dans l'histoire du christianisme, il n'y a pas de critère de discernement des esprits plus important que celui-ci : « A cela vous pouvez reconnaître l'Esprit de Dieu : tout esprit qui reconnaît que Jésus est venu dans la chair appartient à Dieu ; tout esprit qui ne reconnaît pas Jésus n'est pas de Dieu. Il est l'esprit de l'Antéchrist (*1 Jean 4,3*).

Antonio M. SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Ghislaine de Suremain) (titre original : « Necessita dell'

Antonio Sicari, né en 1943. Prêtre en 1967. Appartient à l'ordre des Carmes déchaussés. Docteur en théologie, licencié ès-sciences bibliques. Directeur de la rédaction de *Communio* en italien. Actuellement au couvent des carmes de Trente. A publié, chez Jaca Book (Milan), *Matrimonio e verginità nella Rivelazione : L'uomo di fronte alla gelosia di Dio* (1978) et *Chiamati per nome : La vocazione nella Scrittura* (1979), et chez OCD, *Contemplativi per la Chiera : L'itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila* (1981).

Dans Le Courrier de Communio (supplément à la revue, quatre numéros par an) :

- l'analyse des lettres de lecteurs reçues à la rédaction ;
- des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de *Communio* ;
- la publication progressive d'un Index thématique de tous les thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.

Abonnement annuel : 40 FF, 290 FB, 10 \$, 16 FS ; autres pays : 50 FF.

Jan LAMBRECHT

L'enlèvement au ciel

Ce serait une erreur d'interpréter tant les traditions que la représentation propres à Luc comme des comptes-rendus exacts de ce qui s'est passé. Il reste cependant que les traditions comme l'Écriture transmettent incontestablement un événement réel, qui concerne l'homme d'aujourd'hui.

«**A**SCENSION de Notre-Seigneur» : tel est le nom traditionnel de la fête que nous célébrons entre Pâques et la Pentecôte, le quarantième jour après Pâques. Le cycle de l'année liturgique prévoit pour ce jour comme évangile *Matthieu 28,16-20*, *Marc 16,15-20* ou *Luc 24,36-53*, et invariablement *Ephésiens 1, 17-23* comme deuxième lecture, et *Actes 1,1-11* comme première. *Matthieu* et *Ephésiens* parlent de la glorification de Jésus ou de son état glorieux ; en *Marc*, *Luc* et *Actes*, il est question de l'Ascension de Jésus ou mieux de son enlèvement au ciel.

L'Ascension de Jésus pose de multiples questions. Nous en mentionnons trois. Comme se fait-il que Luc soit le seul, et encore uniquement dans les *Actes*, à placer l'Ascension au quarantième jour ? L'enlèvement au ciel a-t-il été un événement visible, ou bien quelle est au juste la base solide du récit des *Actes* ? Quelle signification les textes de l'Écriture mentionnés ci-dessus peuvent-ils prendre pour le chrétien d'aujourd'hui ? C'est de ces trois questions que nous allons traiter.

Plusieurs études d'exégèse, certaines de grande valeur, ont été publiées sur notre sujet depuis la deuxième guerre mondiale, plus spécialement au cours des dix ou quinze dernières années. Il vaut la peine d'en rapporter les principales conclusions, d'examiner en quels points elles concordent et de nous interroger sur l'influence qu'elles exercent sur la réflexion théologique et la pastorale. Nous commencerons par une brève explication de *Actes 1,1-14*. Ensuite, nous nous demanderons ce qui s'est réellement passé. Et en dernier lieu, nous traiterons du message de vie contenu dans le texte et dans la fête.

Le texte

Commençons par justifier notre choix de *Actes* I, 1-14. Pourquoi pas, par exemple, *Actes* 1,9-11, pourquoi pas aussi *Luc* 24,50-53? On ne peut considérer comme absolument certain que Luc, en son évangile, laisse entendre que l'Ascension de Jésus a lieu le jour même où le tombeau est trouvé vide et où prennent place les apparitions qu'il relate. Luc n'aime pas laisser les choses en suspens. Par exemple, en 3,19-20, il mentionne l'arrestation de Jean avant que celui-ci ne baptise Jésus (cf. 3,21). Il est possible que Luc agisse de même en 24,50-53 : il achève le récit des événements, bien décidé à reprendre en son deuxième livre, les *Actes*, le récit de l'Ascension et à le dater avec plus de précision. Le lecteur de l'évangile garde toutefois l'impression qu'immédiatement après les apparitions aux disciples réunis (24,36-49), Jésus emmène ceux-ci hors de la ville jusqu'à Béthanie et que, de là, il est emporté au ciel (24,50-53). La plupart des commentateurs admettent que non seulement cette manière de dater l'événement mais aussi les autres traits par lesquels la finale de l'évangile diffère de *Actes* 1,9-11 sont des traits proprement lucaniens : la bénédiction de Jésus et la réaction des disciples (adoration, grande joie, séjour au temple et louange de Dieu). Pour ce qui est de la bénédiction et de l'adoration, on s'accorde en général à y voir un emprunt à *Siracide* 50,20-22. Tout ceci nous amène à conclure que *Luc* 24,50-53 est d'importance secondaire pour la question qui nous occupe, à savoir l'examen de la tradition affirmant l'enlèvement de Jésus au ciel.

Si *Actes* I,12-14 appartient encore à la péricope de l'Ascension, il est clair que cela n'est plus le cas pour les versets 15-26, qui relatent l'élection de Matthias. L'événement se place dans les jours qui suivent l'Ascension. Le verset 15 marque de toute évidence un nouveau début. Les versets 21-22 sont toutefois importants pour la bonne compréhension des versets 1-2 : « Tout le temps que le Seigneur Jésus a marché à notre tête, à commencer par le baptême de Jean, jusqu'au jour où il nous a été enlevé... ». Les versets 1-2 parlent, eux aussi, de l'ensemble de la vie publique (actes et enseignement), qui eut un commencement et une fin, l'enlèvement. Il faut donc accorder au verbe «commencer» l'attention qu'il demande.

Les matières donc Luc traite en son évangile s'étendent jusqu'à l'Ascension de Jésus. Il le dit clairement en *Actes* 1,2 ; les versets 1-3 forment un premier ensemble à l'intérieur de la péricope. Les versets 4-11 contiennent les données relatives à la dernière apparition de Jésus à ses apôtres (4-8) et à son Ascension (9-11). Ce qui suit (12-14) relate le retour des apôtres à Jérusalem et leur séjour dans la « chambre haute », en compagnie d'autres, tous « unanimes, assidus à la prière ». *Actes* 1,1-14 se compose donc de trois parties : les versets 1-3, 4-11 et 12-14. La partie médiane, traitant de la dernière apparition de Jésus et de son enlèvement au ciel, est celle qui nous intéresse plus directement.

Nous commencerons nos explications par les versets 4-8. Le verset 2 nous disait que Jésus, le jour de son Ascension, avait donné des instructions à ses apôtres. Lesquelles ? Le verset 3 signale qu'il leur est apparu pendant quarante jours et qu'il s'est entretenu avec eux de choses concernant le Règne de Dieu. Le verset 4 parle de ce que Jésus enjoint à ses apôtres : ils ne peuvent pas quitter Jérusalem ; ils doivent y attendre la promesse du Père. Le lecteur pense spontanément à *Luc* 24,49 : « Et moi, je vais envoyer sur vous ce que

mon Père a promis. Pour vous, demeurez (littéralement : restez assis) dans la ville jusqu'à ce que vous soyez, d'en-haut, revêtus de la puissance » (cf. aussi *Actes* 1,8a). Bien que l'apparition soit située à des jours différents — dimanche de Pâques en *Luc*, jour de l'Ascension en *Actes* —, Luc semble parler de la même apparition. Le commencement du verset 4 le confirme : cf. la mention «au cours d'un repas» conforme à *Luc* 24,41-43 (où il est dit que Jésus mange). Dès lors, nous pouvons admettre que les «instructions» de *Actes* 1,2 comprennent plus que les «injonctions» de *Actes* 1,4 (demeurer dans la ville). En *Luc* 24,47-48, on lit que les apôtres seront témoins, devant toutes les nations, à commencer par Jérusalem, de ce qui est arrivé à Jésus. Et aussi en *Actes*, 1,8b on lit : « Vous serez mes témoins à Jérusalem dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre ». C'est vraisemblablement à cela que Luc pense quand il mentionne les «instructions » de *Actes* 1,2.

Aux «choses concernant la Règne de Dieu» dont Jésus a entretenu ses apôtres durant les apparitions (cf. *Actes* 1,3), appartient certainement la question de *Actes* 1,6 : «Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le Royaume pour Israël ?» Mais l'expression : « les choses concernant... » comprend certainement, dans l'intention de Luc, plus que ce que la question suggère. Nous devons avoir concrètement à l'esprit l'explication que Jésus ressuscité donne sur le chemin d'Emmaüs (*Luc* 24,25-27) et au cours de l'apparition à Jérusalem (24,44-49) sur les Écritures au sujet de sa Passion et de sa Résurrection et sur la proclamation à toutes les nations de la conversion et du pardon des péchés en son nom.

Il semble que les versets 4-6 ne soient pas toujours traduits avec exactitude. En particulier, le début du verset 6 ne peut donner l'impression qu'avec 6-8 commence le récit d'une réunion autre que celle dont il est question en 4-5 (ainsi dans la Bible de Jérusalem). De plus, la déclaration de Jésus : «Jean a bien donné le baptême d'eau, mais vous, c'est dans l'Esprit Saint que vous serez baptisés d'ici quelques jours» (1,5), ne peut être présentée comme étant le contenu de la promesse dont parle le verset 4, en mettant les deux points entre les deux versets (cf. Bible de Jérusalem, T.O.B.). Le grec *hoti* donne le motif pour lequel les apôtres ne peuvent quitter Jérusalem, et il faut donc entendre : « Parce qu'ils y seront baptisés dans l'Esprit ».

« Ceux donc qui s'étaient réunis » posent au verset 6 à Jésus la question sur le rétablissement du Royaume pour Israël. Nous percevons en cette question le désir d'une rédemption toute proche d'Israël, déjà présent dans l'esprit des disciples en *Luc* 19,11 (Jésus s'approchant de plus en plus de Jérusalem, ils pensent que le Royaume va se manifester sur le champ) et dans la manière dont les disciples d'Emmaüs expriment leur déception en *Luc* 24,21 : « Et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël ». La réponse que Jésus donne en *Actes* 1,7-8 est double : pas immédiatement (verset 7), pas pour Israël seulement (verset 8). Jésus apporte donc deux corrections, et, qui plus est, il associe les disciples à son plan de salut. Ils n'ont pas à connaître les temps et les moments, mais ils devront, investis de la puissance de l'Esprit, devenir les témoins de Jésus. Et ce sont là (versets 7-8) les toutes dernières paroles que Jésus prononce.

Les versets 9-11 décrivent l'enlèvement de Jésus. Ici aussi, quelques explications seront utiles. Nous avons admis que, selon Luc, les versets 4-8 traitent vraisemblablement de la même apparition, qui est aussi la dernière. Le lieu ne nous en est pas indiqué : mais nous pouvons bien conclure du verset 4 et de l'ensemble de *Luc* 24 que cette apparition a lieu à Jérusalem. Parce que *Actes* 1,9 ne signale aucun changement de lieu (« A ces mots, sous leurs yeux il s'éleva »), et que le verset 12 rapporte que les apôtres reviennent du mont des Oliviers à Jérusalem, certains commentateurs sont d'avis que c'est au mont des Oliviers que le tout, depuis le verset 6, doit être situé : la réunion (du verset 6) doit s'être tenue là. Nous hésitons à admettre pareille interprétation, parce que le texte grec ne comporte pas de césure proprement dite entre les versets 5 et 6, et parce que les données du verset 8 correspondent à *Luc* 24,47-49 où nous nous trouvons à Jérusalem. Mais il n'est pas impossible que Luc, en rédigeant *Actes* 1,4-12, déplace, sans bien s'en rendre compte et par quelque négligence, le lieu où les événements se passent.

L'enlèvement lui-même est relaté très sobrement au verset 9 en deux phrases. Les disciples voient que Jésus s'élève ; une nuée le soustrait à leurs regards. La chose est répétée au début du verset 10 : « Comme ils fixaient encore le ciel où Jésus s'en allait ». Sur quoi survient l'apparition des deux hommes. La plupart des études et commentaires récents de ce passage soulignent avec raison les similitudes de structure de *Actes* 1,10-12 et de *Luc* 24,4-9 (la péricope du tombeau vide). Les femmes près du tombeau aussi bien que les apôtres ne savent que penser ; deux hommes (en habits blancs ou resplendissants, donc des anges) apparaissent soudain, posent une question et donnent eux-mêmes la réponse ; sur quoi les femmes et les apôtres s'en retournent. 11 est clair que Luc, en *Actes* 1,10-12, suit le schéma qui préside à *Luc* 24,4-9.

La phrase du verset 11 : « Gens de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à regarder vers le ciel ? » garde toute sa signification, même quand on lui enlève la forme interrogative : il ne faut pas s'attarder à regarder vers le ciel. Mais qu'entend-on exactement ici par rester regarder vers le ciel ? Les anges veulent-ils dire : « Rester à regarder sans rien faire » ? Ou bien : « S'attarder tristement à regarder parce que Jésus s'en est allé (définitivement) » ? Dans le premier cas, la question comporte un reproche et le lecteur doit trouver la réponse au verset 8 : ne pas rester à regarder, mais se mettre au travail, s'acquitter de la tâche du témoignage à laquelle Jésus appelle. Dans le deuxième cas, les anges donnent eux-mêmes la réponse. Jésus reviendra de la manière dont vous l'avez vu s'en aller vers le ciel. Il faut donner la préférence à la seconde interprétation. Au cours de son entretien, Jésus avait corrigé l'opinion de ses apôtres (verset 6) : pas immédiatement, pas Israël seulement (versets 7-8). Maintenant, au verset 11, les anges mettent en garde contre un malentendu éventuel : « pas immédiatement » ne veut pas dire « jamais ». Ce même Jésus reviendra et, précisément, de la manière dont il est parti, accompagné d'une nuée. Dieu enverra Jésus que le Ciel doit accueillir d'abord, jusqu'à ce que les temps de la restauration universelle soient accomplis (cf. *Actes* 3,20-21).

Un texte solide ?

Le lecteur de *Actes* 1,1-14 rencontre au verset 1 le nom de Théophile et se rappelle le prologue de l'évangile où il est question du même personnage. Luc promet au très honorable Théophile un récit ordonné, afin de pouvoir constater la solidité des enseignements qu'il a reçus. Cette solidité vaut-elle aussi pour le récit d'enlèvement de *Actes* 1,9-11 ?

G. Lohfink a publié en 1971 une étude détaillée intitulée : *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*. Les conclusions en ont été très clairement résumées ailleurs. Nous nous permettons de les paraphraser. La question : « Depuis quand l'Ascension de Jésus est-elle décrite comme un enlèvement ? » appelle en théorie trois réponses possibles. (1) Les premiers témoins du Ressuscité ont, à la fin d'apparitions pascales successives, vécu une apparition d'adieux. En raison de la conception qu'ils se faisaient du monde et de leurs possibilités de représentation limitées, ils n'ont pu prendre conscience et rendre compte verbalement de ces adieux, qui, de toute évidence, n'ont pas été un événement spatial, qu'en les présentant comme un enlèvement. Dès les débuts donc, les premiers témoins de l'expérience pascale ont été amenés à raconter et à transmettre un récit d'enlèvement de Jésus. (2) Initialement, le départ de Jésus pour le ciel n'a pas été représenté à l'aide du schéma de l'enlèvement, mais d'une autre manière. En se transmettant, le message chrétien en est arrivé à s'emparer d'une relation ancienne ou de quelque tradition orale et l'a remaniée en lui donnant la forme d'un récit d'enlèvement. Luc aurait donc incorporé dans son oeuvre -un récit d'enlèvement qui existait déjà avant lui. (3) Le schéma de l'enlèvement est un élément qui ne se retrouve ni au point de départ ni au cours du processus de la transmission, mais seulement à son point d'arrivée. En d'autres mots : avant Luc, le départ de Jésus n'a jamais été représenté comme un enlèvement.

Après un examen approfondi de toutes les données, Lohfink conclut de la façon suivante : des trois réponses la troisième est de loin la plus acceptable. Très probablement, les récits d'enlèvement en *Luc* 24 et *Actes* 1 proviennent de Luc lui-même. Un récit d'enlèvement de Jésus au ciel ne semble jamais avoir existé avant Luc. Il va de soi que Lohfink n'entend pas nier l'Ascension de Jésus, c'est-à-dire sa glorification au ciel, son élévation. De nombreux textes du Nouveau Testament parlent de la glorification de Jésus, de son intronisation auprès du Père et de sa présence au ciel ; et pour les premiers chrétiens, ces données faisaient incontestablement partie des vérités de foi. Mais l'Ascension est en fait un événement invisible qui coïncide avec la Résurrection. Lohfink pense que c'est Luc qui a pris l'initiative de décrire cet événement sous une forme concrète et sensible : chez lui — et uniquement chez lui, dit Lohfink — l'Ascension est devenue un enlèvement visible, bien localisé (Béthanie en *Luc* 24,50 et le mont des Oliviers en *Actes* 1,12) et, de plus, et seulement en *Actes* 1,1-14, daté au quarantième jour après la Résurrection (cf. *Actes* 13,31 : «Après plusieurs jours »). Le procédé littéraire de l'enlèvement et ses éléments stéréotypés (paroles d'adieux, disparition, climat de mystère...) était bien connu tant des Juifs que des Grecs et des Romains. Luc aurait utilisé ce procédé pour raconter l'Ascension de Jésus. Le récit est mis en *Actes* 1,4-11 au service d'une intention

théologique. Luc y développe ses propres vues sur la fin des temps (pas immédiatement) et insiste sur la mission que les apôtres ont reçue d'aller prêcher Jésus à toutes les nations. L'examen attentif, en *Luc 24* et en *Actes 1*, des motifs lucaniens confirme, selon Lohfink, la thèse de l'origine lucanienne du récit d'enlèvement.

Les exégètes ne se rallient pas à l'unanimité à cette conclusion radicale. Beaucoup optent pour la deuxième réponse ; ce qui n'implique pas nécessairement qu'on admette par là l'existence d'un récit développé d'enlèvement antérieur à Luc. En effet, non seulement le dialogue avant l'Ascension (*Actes 1,4-8*), mais aussi la représentation et les paroles des anges qui suivent (*Actes 1,10-11*) sont clairement une composition propre à Luc. Mais certains commentateurs pensent que plusieurs éléments du récit de Luc, comme la nuée, les anges, le mont des Oliviers et les quarante jours, appartiennent probablement à la tradition et qu'en plus, selon toute vraisemblance, une Ascension visible de Jésus était déjà présente dans la transmission orale. Car on ne peut que difficilement soutenir que *Ephésiens 4,8-10*, *1 Timothée 16* et *1 Pierre 1,20-21* et *3,18-21* soient des allusions à une ascension invisible. D'ailleurs, une résurrection corporelle ne suggère-t-elle pas facilement une montée visible vers le ciel ? De plus, des textes comme *1 Corinthiens 15,5-10* (et aussi *Matthieu 28,18-20*) laissent entendre que la période des apparitions prend fin à un moment donné et cet achèvement est peut-être bien la base historique de l'insistance avec laquelle Luc parle d'une période intermédiaire de quarante jours entre la Résurrection et l'Ascension. Enfin, il est d'autres passages encore du Nouveau Testament (comme *Marc 2,20* ; *Actes 3,20-21* ; *1 Thessaloniens 1,10* ; *Jean 20,17* ; et aussi la *Lettre à Barnabé 15,9*) qui semblent indiquer l'existence de récits d'ascension dès avant Luc.

Ceux qui pensent que Luc, en *Luc 24* et *Actes 1*, est de cette manière dépendant de ses récits d'enlèvement de traditions antérieures, n'affirment pas par là que ces traditions remontent toutes directement à ce qu'ont rapporté les premiers témoins des événements de Pâques. Mais qu'en est-il alors de la véracité de ces récits traditionnels ? Et la représentation que Luc nous donne de l'enlèvement en *Actes 1,9-11* est-elle encore bien solide ? Il me paraît que le fondement solide de la tradition et de l'Écriture est double : Dieu et l'homme.

1. Jésus est apparu après sa mort à diverses reprises (cf. p. ex. *1 Corinthiens 15,3-8*). Les disciples doivent en conclure que Dieu l'a ressuscité des morts. Par là, le tombeau vide est, lui aussi, interprété de cette manière. Mais les apparitions, à un certain moment, cessent de se produire ; elles ont une fin et il y a une dernière apparition.

2. Parce que Jésus leur apparaît, les disciples comprennent non seulement qu'il est ressuscité, mais aussi que leur Seigneur ressuscité n'est pas simplement revenu à la vie. Il a désormais un corps glorifié. Ils comprennent qu'il demeure dorénavant, élevé dans les hauteurs, auprès de son Père. Cette élévation a eu lieu, comme sa Résurrection, de manière invisible.

Mais c'est précisément ce double fondement solide, d'une part le fait des apparitions du Seigneur glorifié en son corps, et d'autre part la réflexion exercée par les disciples sur ces événements, qui a donné lieu aux traditions relatives à l'Ascension visible de Jésus et plus tard aussi, sous l'influence de

la théologie lucanienne, au récit d'enlèvement. Il est compréhensible qu'on se soit mis à se raconter les choses, et même toujours davantage et de manière plus concrète et plus circonstanciée que les données de base ne le permettaient à l'origine. Ce serait donc une erreur d'interpréter tant les traditions que la représentation propre à Luc comme des comptes-rendus exacts de ce qui s'est passé. Il reste cependant que les traditions et l'Écriture transmettent incontestablement un événement réel. Le récit qui nous en est fait en *Actes 1,9-11* peut-il encore prendre pour nos contemporains valeur et signification ?

Le texte et le chrétien d'aujourd'hui

En cette troisième partie, nous revenons au texte de Luc. Il nous faut encore répondre à la question : ce texte contient-il un message pour le chrétien d'aujourd'hui ? Luc écrit vers les années 85 après Jésus-Christ. Ce qu'il raconte en *Actes 1,1-14*, ce qu'il fait dire et prédire à Jésus est déjà arrivé au moment où il écrit. Luc nous apporte en ce texte un regard rétrospectif sur une tranche d'histoire de l'Église primitive en ses toutes premières années. Pour répondre à la question, il nous faudra tenir compte de la première partie où se trouve l'auteur du texte.

Nous nous sommes efforcés de trouver la base sur laquelle repose le récit de Luc. Cette base est la glorification de Jésus. Mais nous ne pouvons que nous étonner du fait que Luc n'accorde que peu d'attention en son récit d'enlèvement à l'Ascension et à la glorification de Jésus elles-mêmes. Son intérêt se porte ailleurs. Luc semble vouloir dire en *Actes 1,1-14* : les choses se sont passées autrement que certains chrétiens ne les avaient prévues. La fin des temps ne semble pas s'annoncer bientôt, et le salut n'est pas accordé au seul Israël. Luc parle en ce texte de la promesse du Père, de la puissance de l'Esprit Saint qui fera des disciples des témoins de Jésus jusqu'aux confins du monde. C'est l'Esprit qui viendra à la place de Jésus absent. Le véritable sujet de *Actes 1,1-14*, ce n'est pas la glorification de Jésus au ciel, mais la venue prochaine de l'Esprit et la tâche missionnaire sur terre. Nous reconnaissons clairement en tout cela des éléments spécifiques de la théologie de Luc. Mais « théologie » signifie ici plus que des vues théoriques sur le progrès et le développement de l'histoire du salut. Luc conçoit le regard qu'il jette sur le passé aussi comme une exhortation adressée à ses propres lecteurs. Ceux-ci doivent suivre l'exemple des apôtres et s'acquitter de la mission dont ils sont investis. Or, parmi ces lecteurs, il faut compter aussi les chrétiens d'aujourd'hui. Car le temps où ceux-ci vivent n'est pas différent : il s'écoule entre l'Ascension et la Parousie. Les injonctions données par Jésus n'ont rien perdu de leur valeur. Et à nous aussi, le Jésus qui a disparu est présent par son Esprit.

Il me paraît que la doctrine et les exhortations de Luc doivent recevoir de nos jours une triple retouche. La nécessité de ces adaptations provient évidemment du progrès de l'histoire et du changement des circonstances. Luc nous indique d'ailleurs lui-même cette voie par les libertés qu'il prend avec les traditions. Tout d'abord, il ressort de *Actes 1,11* que Luc persiste à croire au retour de Jésus, à la Parousie. Il a certainement dû s'opposer à des formes exaltées d'attente de la fin des temps. Mais il n'a pas pensé que l'histoire allait se prolonger pendant plusieurs siècles. Le chrétien actuel a

des vues toutes différentes sur l'évolution du monde. Mais pas plus que Luc, il ne doit y trouver des motifs de rejeter ses croyances eschatologiques. Avec plus d'assurance encore que Luc lui-même (cf. les paroles de Jésus en croix au bon larron en *Luc* 23,43 : «Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis »), c'est en l'heure de la mort qu'il placera tout son espoir de rencontrer définitivement le Seigneur.

Une autre adaptation me paraît nécessaire en ce qui concerne l'existence chrétienne concrète. La mission que Jésus donne aux apôtres revient à ceci : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre ». *Luc* 24,46-48 explicite encore davantage. Ils doivent être témoins de «ces choses », c'est-à-dire de tout ce qui est contenu dans les Écritures au sujet de la Passion et de la mort du Messie, de sa Résurrection le troisième jour et «de la proclamation à toutes les nations de la conversion et du pardon des péchés en son nom ». Le chrétien actuel sait qu'il s'agit ici de la tâche spécifiquement chrétienne du témoignage et de

l'action missionnaires ; ce sont des disciples, des apôtres qui sont envoyés de par le monde. Pour beaucoup, cette œuvre missionnaire s'est laissé enfermer dans le contexte d'un christianisme étroit et trop spirituel. Notre époque a néanmoins un grand besoin de missionnaires convaincus, animés par l'Esprit, tels que Luc les requiert. Mais comment leur faudra-t-il se mettre au travail au milieu des soucis profanes qui assaillent la plupart des hommes ? Le chrétien de notre temps devra se demander comment il peut s'acquitter

- de la mission dont Jésus charge ses apôtres et qui le concerne, lui aussi, en sa famille, en son travail profane, en ses contacts dans la société. Il s'attachera davantage encore - et plus que Luc ne pouvait le prévoir - à rendre notre terre politiquement, socialement et économiquement habitable. Luc a déjà dû s'opposer à une attente erronée et trop hâtive de la fin des temps. L'homme moderne doit porter encore plus loin ses regards, prendre des mesures appropriées, protéger la création de Dieu et assurer l'avenir d'une terre de plus en plus menacée, sans toutefois perdre de vue sa destination éternelle et son état de chrétien. On comprendra sans peine que l'existence chrétienne ne s'en trouve guère facilitée.

Notre dernière retouche se rapporte à la personne de Jésus-Christ. Nous l'avons vu : Luc n'accorde que peu d'attention en *Actes* 1,4-11 à l'Ascension de Jésus elle-même, à la glorification et l'intronisation de Jésus auprès du Père. Ailleurs, en ses écrits et en beaucoup de passages du Nouveau Testament, une telle attention est toutefois présente, et les chrétiens feront bien, dans les célébrations liturgiques de l'Ascension, de se souvenir spécialement de cet aspect de la Résurrection de Jésus. Jésus humilié et condamné à mort est désormais élevé dans la gloire. Il est le Ressuscité qui règne sur ses disciples et qui les conduit par l'Esprit. C'est ce Jésus, Messie saint et juste, Prince de la vie, ressuscité des morts par Dieu et enlevé au ciel (cf. *Actes* 3,14-21) que nous célébrons le jour de l'Ascension.

Jan LAMBRECHT, s.j.)

(traduit du néerlandais par Georges Neefs, s.i.)

Communio est disponible à

Aix-en-Provence : Librairie du Baptistère 13, rue Portalis	Lausanne : La Nef Avenue de la Gare, 10	Paris 4° : Cathédrale Notre-Dame de Paris'	Pau : Duval 1, pt de la Libération
Amiens : Brandicourt 13, rue de Noyon	Le Pouliguen : P. Dupas 1. rue Guinif	Paris 5° : P.U.F. 49, boulevard Saint-Michel	Poitiers : Lib. Catholique 64, rue de la Cathédrale
Angers : Richer 6, rue Chaperonnière	Le Puy : Cazes- Bonneton, 21, bd Mal- Fayolle	- Saint-Jacques du Haut-Pas 252, rue Saint-Jacques	Reims : Langeron 23, rue Carnot
Angoulême : Auvin 38, avenue Gambetta	Lille : Tirloy 62, rue Esquermoise	- Saint-Michel-Sorbonne 20, rue de la Sorbonne	Rennes : Béon Saint-Germain 6, rue Nationale
Besançon : Cart 10- 12, rue Moncey	Limoges : Lib. Catholique '6, rue de la Courtine	Paris 6° : Procure 1, rue de Mézières	- Métres 9, rue de Bertrand
- Chevassu 119, Grande-Rue	Lyon : Decitre 6, place Bellecour	- Apostolat des Editions 46,48, rue du Four	Saint-Brieuc : Librairie Saint-Pierre 1, place Saint-Pierre
Bordeaux : Les Bons Livres 35, rue Fondaudège	- Éditions Ouvrières 9, rue Henri-IV	- Saint-Germain-des-Prés' 3, place Saint-Germain	Saint-Dié : Le Neuf 15, rue d'Alsace
Brest : Librairie Saint-Louis 32 bis, rue de Lyon	- Librairie Saint-Paul 8, place Bellecour	- Librairie Saint-Paul 6, rue Cassette	Saint-Étienne : Culture et Foi 20, rue Berthelot
Bruxelles : U.O.P.C. Chaussée de Wavre, 216	Marseille 1° : Le Mistral 11, impasse Flammarion	Paris 7° : Stella Maris 132, rue du Bac	Saint-Léger-Vauban (Yonne) : Librairie Sainte-Marie La Pierre-qui-Vire
Caen : Le Feu Nouveau 23, rue Caperonnière	Marseille 6° : Le Centurion 47, boulevard Paul-Peytral	- Saint-François-Xavier' 12, pl. Président-Mithouard	Strasbourg : Le Puits 6, quai Saint-Jean
Chantilly : Les Fontaines B.P. 205	Marseille 8° : Librairie Notre- Dame, 314, rue Paradis	- Basilique Sainte-Clotilde' 23 bis, rue Las-Casas	- Librairie du Dôme 29, place de la Cathédrale
Cholet : Librairie Jeanne d'Arc 29, rue du Commerce	Montpellier : Logos 7, rue Alexandre-Cabanel	- Librairie du Cerf 29, bd. Latour-Maubourg	Toulon : Centre de Documentation et de catéchèse
Clermont-Ferrand : Librairie Religieuse 1, place de la Treille	Nancy : Le Vent 30, rue Gambetta	- Au Charlot d'Or 14 bis, avenue Bosquet	Toulouse : Jouanaud 8, rue des Arts
DB1e (Jura) : Saingelin 36-38, rue de Bezançon	Nantes : Lanoé 2, rue de Verdun	Paris 8° : Maison Diocésaine 8, rue de la Ville-l'Évêque	- Sisdac Maure 33, rue Croix-Bara ngon
Fribourg (Suisse) : Librairie Saint-Augustin 88, rue de Lausanne	Neully-sur-Seine : Kiosque Saint-Jacques 167, boulevard Bineau	- Saint-Philippe du Roule' 154, faubourg Saint-Honoré	- École de Gesl 22, rue des Fleurs
- Librairie Saint-Paul Pérolles 38	-Chapelle Sainte-Isabelle 1 bis, place Bagatelle	Paris 9° : Saint-Louis d'Antin' 63, rue Caumartin	Valence : Lib. Y. Vayssières 42, rue des Alpes
Genève : Labor et Fides 53, rue de Carouge	I Nevers : Bihoreau 17, a'. Gal.-de-Gaulle	Paris 12° : Paroisse du Saint-Esprit' 1, rue Canebière	Versailles : Hello 37, rue de la Paroisse
Grenoble : Librairie Notre-Darne 10, place Notre-Dame	Nîmes : Biblica 23, bd. Amiral-Courbet	Paris 16° : Lavocat 101, avenue Mozart	Vincennes : Notre-Dame' 82, rue Raymond-du-Temple
	Orléans : Saint-Patere 109, rue Bernier	- Notre-Dame d'Auteuil' 2, place d'Auteuil	
	Paray-le-Monial : Boutaloup 16, rue de la Visitation	- Pavillet 50, avenue Victor-Hugo	
		Paris 17° : Chanel 26, rue d'Armaillé	

'Comités de presse paroissiaux

Michel GITTON

Théologie des quarante jours

Le délai des quarante jours entre la Résurrection et l'Ascension n'est-il qu'un temps « pédagogique », offert aux apôtres pour apprendre la nouvelle modalité post pascalle du Christ ? Mais on peut risquer l'hypothèse que ce temps a été objectivement employé par le Christ pour parcourir les étapes de sa propre glorification. Le Ressuscité ne s'est pas « évaporé » dans l'immensité divine en perdant toute dimension charnelle. Notre foi en la Résurrection gagne à prendre au sérieux le délai entre Pâques et l'Ascension.

L'ASCENSION reste, de tous les épisodes évangéliques, celui dont le statut théologique est le moins clair. Une certaine désaffection actuelle des chrétiens pour la fête de l'Ascension reflète sans doute l'embarras de la prédication à l'égard de ce mystère.

On a d'abord critiqué le symbolisme ascensionnel qui paraît une grossière évocation de l'exaltation céleste, trop liée à une représentation mythique du cosmos. Aujourd'hui, on se plaît surtout à souligner que Résurrection et Ascension s'équivalent, étant deux manières de dire, sur deux registres d'images différentes, l'unique glorification du Christ. Les critiques se concentrent volontiers sur le récit de saint Luc au début des *Actes des Apôtres* dont le réalisme paraît incontournable (1) : l'Ascension y est datée et localisée, les Apôtres voient le Christ s'élever de terre, etc...

C'est donc à ce récit et plus exactement au délai de quarante jours mis par lui entre la Résurrection et l'Ascension que nous allons nous efforcer de rendre justice, répondant ainsi à la question : oui ou non, l'Ascension introduit-elle le Christ dans un nouvel état ?

(1) Il se pourrait que le même scrupule ait inspiré le témoin dit « occidental » du texte d'*Actes* 1 : le *Codex Bezae* et la *Vetus Latina* estompent le caractère visuel de l'Ascension en faisant intervenir tout de suite la nuée qui vient dérober Jésus aux regards de ses Apôtres.

Question de méthode : qu'est-ce que la « méta-histoire » ?

Comme dans beaucoup de questions exégétiques, il nous faut d'abord régler un préalable de méthode, d'ordre quasi-philosophique. En effet, l'historicité de l'Ascension redouble un problème déjà posé à propos de la Résurrection : un événement transcendant, incommensurable, par définition, aux dimensions de l'ancien « éon », peut-il être encore situé par rapport à notre espace-temps ?

On connaît l'argument de ceux qui voulaient faire de la Résurrection du Christ un événement « méta-historique », connaissable seulement par la foi et dont seules les répercussions dans la vie des apôtres et des premières communautés chrétiennes seraient des faits constatables. Ce sont les mêmes qui s'insurgeaient (et s'insurgent encore) contre le réalisme des récits du tombeau vide et le constat empirique de la Résurrection en *Luc* 24, 38-43. La Résurrection serait donc de droit (et non pas seulement de fait) inaccessible à l'expérience sensible. Dans ces conditions, toute présentation de la Résurrection dans la trame des événements datés de la vie de Jésus serait une tentative équivoque pour ramener l'irruption du monde nouveau aux dimensions d'une réalité constatable. Une telle interférence du monde surnaturel et de la vie présente des hommes est jugée attentatoire à « l'autonomie du naturel » ; elle rompt le principe de non-concurrence qui est devenu un dogme chez certains théologiens (2).

D'aucuns ont déjà répondu à cette objection qui amène à rejeter une grande partie des témoignages du Nouveau Testament. Si Dieu ne peut agir dans la vie des hommes, si la trace de son intervention ne peut être saisie au niveau de l'histoire, ne doit-on pas dire avec saint Paul que notre « foi est vide » et que nous sommes de « faux témoins de Dieu puisque nous avons attesté contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ » (*1 Corinthiens* 15, 15) ? L'idée *a priori* que nous nous faisons du monde nouveau ne doit-elle pas être précisément remise en cause par la nouveauté de la Résurrection ? Une vision platonicienne, dont on a souligné par ailleurs l'incompatibilité avec la foi biblique, ne préside-t-elle pas encore à certains jugements sur la possibilité ou l'impossibilité d'un constat de la Résurrection (3) ?

Le problème se complique incontestablement quand on passe de la Résurrection à l'Ascension. Si l'on fait de cette dernière un événement historique, situé quarante jours après Pâques, on introduit une succession temporelle à l'intérieur de l'état du Ressuscité. Si l'on recule, comme beaucoup aujourd'hui, devant une telle représentation « mythique », on est amené à dire que ce délai est uniquement pédagogique et relatif aux Apôtres et qu'il n'a aucune signification pour le Christ lui-même. Celui-ci serait donc indissociablement et dans le même instant ressuscité et exalté à la droite de Dieu.

Il faut reconnaître qu'ici, les témoignages de l'Écriture et de la première tradition sont troublants. Le P. Benoît, qui les a réunis de manière corn-

(2) Son rôle est central dans les nouvelles christologies qui refusent Chalcedoine. Cf. J. Galot, *Vers une nouvelle Christologie*, Duculot et Lethielleux, 1971, p. 5-40.

(3) Cf. J.-L. Marion, « Ce mystère qui juge celui qui le juge », *Résurrection*, n° 32 (1970), dont nous espérons fournir bientôt une réédition accessible, spécialement p. 73-76.

mode, nous montre qu'à côté de certains qui paraissent ignorer toute Ascension, la majorité des attestations de l'exaltation céleste visent une réalité purement théologique (ainsi *Actes* 2, 33 ; / *Timothée* 3, 16...) et que, là où un événement semble décrit, il est situé tantôt le jour même de Pâques (*Jean* 20 et *Luc* 24), tantôt quarante jours plus tard (*Actes* 1) (4).

La solution de l'exégète français est bien connue. Elle consiste à admettre l'historicité de la Résurrection elle-même, c'est-à-dire la matérialité de la sortie du tombeau et le resurgissement de la vie physique et spirituelle (5). Par contre, la glorification du Christ lui paraît un événement d'un autre ordre, pratiquement concomitant de la Résurrection. L'Ascension visible, clairement affirmée en *Actes* j, est pour lui une mise en scène du Christ glorieux (une parabole en acte, diront certains), pour traduire cette réalité et clôturer le temps des apparitions. Ainsi donc, il conviendrait de distinguer Exaltation (acquise le jour de Pâques) et Ascension (quarante jours après).

Cette solution élégante semble préserver l'essentiel. Elle a été suivie par de nombreux théologiens et exégètes de tendance plus ou moins conservatrice (Lohfink, A. Feuillet) (6).

ELLE nous paraît néanmoins reposer sur des présupposés qui n'ont jamais été critiqués et qui sont finalement les mêmes que ceux qu'on opposait à l'historicité de la Résurrection. En effet, elle suppose une définition antithétique de l'histoire et du mystère qui nous laisse songeur. Le P. Benoit écrit en effet : « *Il y a entre le départ visible du Mont des Oliviers et la session auprès du Père la distinction essentielle qui existe entre le naturel expérimentable et le surnaturel transcendant* » (7). Le tout est de savoir ce que recouvre cette distinction. Pour l'éclairer, le P. Benoit la rapproche — malencontreusement à notre avis — de celle qu'on a voulu mettre entre le « fait de la Résurrection » et ses « manifestations ». Nous voilà revenu au schéma précédent, pour lequel il y a deux ordres de réalités : celles qui sont du domaine de la foi et celles qui ressortissent de l'expérience sensible. Les secondes, quand elles s'appellent apparitions ou Ascension visible, sont des « *concessions indulgentes faites à notre faiblesse d'être sensible* » (8). La réalité surnaturelle pourrait être crue sans manifestation sensible. D'ailleurs on ajoute généralement que ces manifestations se déploient dans une succession chronologique, alors que l'événement (si l'on peut encore l'appeler ainsi) transcendant dépasse toute temporalité. L'exégète allemand Lohfink pousse jusqu'au bout la logique de cette manière de voir : « *Le même événement transcendant peut se manifester dans un nom-*

bre quelconque d'apparitions. Si les manifestations sont historiquement des événements différents, l'événement manifesté est cependant toujours le même. De plus la richesse infinie de l'événement transcendant ne peut jamais être manifestée dans le fini » (9).

Ne sommes-nous pas ramenés à l'opposition pré-chrétienne du sensible et de l'intelligible ou encore du fini et de l'infini, au détriment de tout ce qu'a apporté de juste la notion d'histoire du salut ? On a beau parler d'événement et d'histoire, la « méta-histoire » dans laquelle on veut confiner la Résurrection et l'Ascension n'a plus qu'un lien accidentel avec la trame des événements que constatent les hommes ; les signes qui leur sont concédés ne sont plus que la traduction grossière et forcément inadéquate d'une réalité céleste, transcendante, qui seule importe.

En réalité, si le Verbe s'est fait chair et si nous avons vu sa gloire, ou, pour reprendre un titre célèbre, si Dieu a parlé dans l'histoire et non en marge de celle-ci, cela veut dire que certains événements, ayant eu lieu dans le temps et l'espace de ce monde-ci, portent tout le poids de l'irruption du monde nouveau. Sans doute ces événements bordent-ils notre histoire et, à ce titre, sont-ils — si l'on veut — « méta-historiques ». Mais l'initiative de Dieu n'en a pas moins pris place dans le registre phénoménal qui est le nôtre. Elle a eu lieu un jour, en un endroit ; elle pourrait être constatée par des yeux humains. La foi en effet n'est pas le moyen d'atteindre autre chose que ce que Dieu nous a donné à voir dans l'histoire, mais elle consiste en la possibilité de le voir pleinement, sans *a priori* réducteur et en l'intégrant dans une totalité où elle prend tout son sens (10). Toute dichotomie entre le mystère et son point d'ancrage historique est en définitive une négation de l'Incarnation.

Mais ce qui est vrai de la Résurrection (si Jésus n'est pas sorti de son tombeau en chair et en os, au cours de la nuit de Pâques, ma foi est vaine) peut-il encore l'être de l'Ascension ? La dualité des événements rapportés suffit-elle à affirmer une différence d'état entre les deux ? On se heurte à l'objection selon laquelle, le Christ glorieux ne pouvant connaître de devenir et donc de changement de statut, tout écart temporel ne peut avoir de sens que relativement à nous et ne saurait lui être attribué. Il suffit de voir l'ingéniosité qu'est obligé de déployer saint Thomas d'Aquin, quand il veut exprimer le changement que connaît le Christ du fait de son Ascension (11). Mais justement, nous sommes là ramenés à la même vision philosophique de la « méta-histoire » qui relativise les manifestations historiques, au profit d'une certaine transcendance. S'il est clair que le nouvel « *éon* » ne prolonge pas les déterminations spatio-temporelles de l'ancien, il l'est moins qu'il

(9) *Cath.* 73.

(10) Nous dépendons ici de Rousselot (« Les Yeux de la foi », *Recherches de Science Religieuse* I, 1919, p. 241-259 ; p. 444-475), dont l'analyse lumineuse pénètre peu à peu la réflexion théologique.

(11) « Il faut dire que, par son Ascension au ciel, le Christ ne connaît aucun accroissement en ce qui concerne l'essence de la gloire, soit quant au corps, soit quant à l'âme ; cependant il a connu un accroissement en ce qui concerne la décence du lieu, ce qui fait partie des conditions d'un exercice heureux de cette gloire ; et de cette décence il retira une certaine joie, non qu'il commençât au moment de son Ascension à s'en réjouir comme de quelque chose de nouveau, mais parce qu'il s'en est réjoui d'une manière nouvelle, comme de chose réalisée » (*Somme Théologique*, IIIa, qu. 57, art. 1, ad. 2).

(4) « L'Ascension », *Revue Biblique* 56 (1944), p. 161-203, désormais abrégé *RB*.

(5) 11 souligne à juste titre que la Résurrection et l'Exaltation ne sont pas deux « langages » susceptibles de traduire chacun à sa façon le nouvel état dans lequel rentre le Christ. Si certains textes parlent de glorification tout de suite après la Croix, ce n'est nullement pour nier le fait de la Résurrection, affirmée explicitement ailleurs (*RB*, 182-186).

(6) G. Lohfink, « Der Historische Ansatz der Himmelfahrt Christi », *Catholica* 17 (1963) p. 44-84 (cité *Cath.*).

(7) *RB*, 195.

faïlle en faire une entrée pure et simple dans l'éternité divine. 11 se pourrait que l'apparente naïveté des formulés bibliques nous renseigne plus sur le nouvel « éon » que tous les *a priori* métaphysiques.

Il y en a une justement qui pose à nos auteurs une difficulté presque insurmontable : c'est le « pas encore » de *Jean* 20, 17. Le Christ ressuscité lui-même semble indiquer que la Résurrection et l'Ascension ne se recouvrent pas totalement. Sinon pourquoi dire : « Je ne suis pas encore remonté vers mon Père » ? Nous ne préjugeons pas ici de la place chronologique de l'Ascension d'après saint Jean. Mais, même si l'Ascension a eu lieu quelques heures seulement après Pâques, il reste que les deux événements sont perçus comme distincts, non seulement par rapport à nous, mais par le Christ lui-même. Et c'est cela qui compte pour l'instant, car cette simple constatation détruit tout l'édifice de ceux qui voudraient créer une distinction définitive entre une Ascension visible et une Glorification « méta-historique ». Celle-ci prend bel et bien place dans le temps, même si elle le dépasse.

Question d'exégèse : de quelle Ascension parle-t-on ?

Revenons maintenant sur le débat exégétique pour constater qu'il existe un réel problème. A s'en tenir aux textes évangéliques, il existe plusieurs présentations du fait de l'Ascension qui paraissent difficilement conciliables entre elles.

La première difficulté, bien connue, est celle qui résulte du désaccord existant entre la finale de *l'Évangile de Luc* et le début des *Actes*, deux textes réputés néanmoins du même auteur. On connaît la présentation de la Résurrection à la fin du troisième évangile (chapitre 24) qui se répartit en trois volets :

1. *autour du tombeau* (v. 1-12) : les saintes femmes reçoivent des anges une première annonce ; elles ne sont pas crues ; Pierre vient constater que le tombeau est vide.
2. *sur la route d'Emmaüs* (v. 13-35) : deux disciples découragés rencontrent Jésus et découvrent son identité au terme de leur route avec lui. Ils rentrent tout de suite à Jérusalem apporter la nouvelle.
3. *au Cénacle* (v. 36-53) : Jésus se montre aux Onze rassemblés, il leur permet de constater la réalité de sa Résurrection, puis il les entraîne sur le Mont des Oliviers et il est emporté au ciel.

Ces trois parties sont très fortement liées entre elles, toutes les manifestations du Christ ressuscité convergeant vers la rencontre avec les Apôtres qui devront ensuite être les témoins de la Résurrection.

L'intervalle chronologique entre ces différentes scènes est très faible. Les disciples d'Emmaüs rencontrent le Christ « ce jour même » (celui de Pâques) ; l'ayant reconnu, ils partent « sur l'heure » et rentrent à Jérusalem ; « ils parlaient encore » quand le Christ apparaît au Cénacle. Les derniers enseignements et l'Ascension sont introduits par une liaison plus vague (« puis »), mais ne supposent pas un très long intervalle. Comme l'écrit le

P. Benoît : « *S'il (Luc) n'a pas voulu les placer en un même jour, il a au moins accepté de donner cette impression* » (12).

Dans le chapitre 1 des *Actes* au contraire, le délai de quarante jours est bien marqué : il est donné explicitement comme le laps de temps nécessaire à accréditer définitivement la Résurrection par plusieurs apparitions, et également comme l'occasion de divers enseignements sur le Royaume de Dieu. On sait que Luc marque ainsi la césure entre le temps de la vie du Christ et le temps de l'Église, selon une vision de l'histoire du salut qui lui est particulièrement chère : les apparitions sont l'achèvement de l'économie du Christ ; avec l'Ascension et la Pentecôte commence l'aventure de l'Église qui reproduit à sa façon celle de Jésus-Christ.

D'un autre côté, la critique a montré que *Jean* 20, 17 (« Va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu ») ne pouvait guère renvoyer à l'événement décrit par le chapitre 1 des *Actes*, en dépit des commentateurs anciens (13). Jésus n'a nullement besoin de faire avertir ses disciples de l'Ascension par Marie-Madeleine, puisqu'ils se reverront avant et que cette Ascension se déroulera, d'après le témoignage des *Actes*, en leur présence. De toute évidence, il s'agit de quelque chose d'imminent et de caché. Le présent « je monte », comme l'a remarqué entres autres le P. Benoît, ne peut viser qu'un futur proche et non un épisode séparé par quarante jours (14).

On ne peut néanmoins parler de deux présentations de l'Ascension : une située le jour de Pâques et qui serait commune à *Jean* 20 et à *Luc* 24, l'autre réservée aux *Actes*, quarante jours plus tard. C'est bien de la même scène que parle Luc dans son évangile- et dans les *Actes* ; le prologue de ce dernier ouvrage fait visiblement allusion à la fin de son « premier livre », où est déjà mentionnée l'Ascension (« jusqu'au jour où, après avoir donné ses instructions aux Apôtres... il fut enlevé au ciel »). Il se peut, comme l'ont suggéré certains auteurs, que le début des *Actes* soit justement là pour compléter la finale de *l'Évangile*, en intégrant des informations dont Luc ne disposait pas au moment de la rédaction de son *Évangile* (15). Ajoutons que l'Ascension de *Luc* se distingue essentiellement de celle dont parle *Jean* 20 par son caractère visible et quasi public. On ne saurait donc citer ce texte pour affirmer deux traditions rivales.

La seule vraie difficulté vient donc de *Jean* 20, 17, dont nous tirons peut-être trop facilement la conclusion qu'elle parle d'un événement intérieur et contemporain de la Résurrection.

On dit couramment, et cela est incontestable, que le quatrième évangile ignore toute disparition du Christ ressuscité. Qu'on arrête le texte primitif à la fin du chapitre 20, ou qu'on prenne l'épisode rajouté du chapitre 21, le

(12) *RB*, 169.

(13) Saint Jean Chrysostome par exemple (*In Joh* 86 = *PG* 59, 469) : « Va dire à mes frères : je vais vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. Pourtant il n'est pas sur le point de le faire; mais c'est seulement au bout de quarante jours. Pourquoi donc le dit-il? Pour élever son esprit et le persuader qu'il va monter aux cieux ».

(14) *RB*, 170.

(15) Benoît (*RB*, 193) le suggère hypothétiquement : « N'a-t-il recueilli cette précision que plus tard, entre la composition de ses deux ouvrages ? »

récit se termine sur la présence du Christ au milieu de ses Apôtres, sans indiquer, semble-t-il, aucune limite à cette présence : L'Ascension de *Jean* 20, 17 ne marque donc plus, comme dans *Actes* 1, la fin des apparitions. Là où Luc indiquait une coupure entre le temps du Christ et celui de l'Église, Jean soulignerait au contraire une continuité : la vie de l'Église est une participation à l'existence du Ressuscité, présent sacramentellement au milieu des siens (les connotations sacramentelles sont vraisemblables en *Jean* 20, 22-23 et en *Jean* 21, 13 ; mais elles ne sont pas non plus absentes de *Luc* 24). C'est pourquoi l'Ascension ne pourrait plus être qu'un événement intérieur, mythique, non distinct dans le temps de la Résurrection, de même que la « petite Pentecôte » de *Jean* 20, 22-23 rendrait inutile la mise en scène lucanienne d'une effusion publique de l'Esprit marquant la naissance de l'Église.

CE genre de considération pêche encore une fois par *a priori*. Repérer une tendance de l'évangéliste est une chose ; supposer qu'il a fait passer par cet unique filtre toutes les données dont il disposait sur Jésus est excessif. Or, on constate que le récit johannique des apparitions ne nous plonge nullement dans une ambiance intemporelle : « Le soir du premier jour de la semaine » (20, 19) ; « huit jours plus tard » (20, 26) ; « après cela » (21, 1) ; sans parler du « pas encore » de *Jean* 20, 17. Les apparitions sont datées et se déroulent, semble-t-il, dans un laps de temps assez bref, qui n'est nullement incompatible avec les quarante jours de Luc. Si l'évangile ne parle pas d'une disparition de Jésus, il considère néanmoins que les signes de Jésus (20,30), ou encore ses actions (21, 25), parmi lesquelles il faut compter les apparitions, forment une série nécessairement close, même s'il est impossible d'en donner l'énumération exhaustive.

D'autre part, il n'est pas exact de dire qu'il n'a jamais été question d'un départ du Christ dans le quatrième évangile. C'est au contraire une notion fort répandue, spécialement dans les discours après la Cène. Il est notable que le départ est donné comme condition d'une nouvelle visibilité (16, 16) et du don du Saint-Esprit (16, 7). Tout cela pourrait s'entendre de la Passion du Christ qui est un départ suivi d'un retour, mais il semble difficile d'exclure la perspective de l'Ascension, notamment dans le passage où il est dit que le Christ part nous préparer une place et qu'il viendra nous prendre avec lui (14, 3) (16).

En fait, le temps des apparitions est présenté par Jean dans cette ambiguïté essentielle : temps provisoire qui achève l'économie terrestre du Christ, il aboutit à un départ visible ; temps initial de la vie nouvelle, instaurée par le mystère pascal, il se prolonge dans toute l'existence de l'Église. Le second élément, fortement mis en valeur par Jean dans les chapitres 20 et 21, ne doit pas faire oublier le premier, mieux présenté dans Luc, mais présent chez Jean lui-même.

(16) Sur le thème du départ chez Jean et Ignace d'Antioche, cf. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu (...)*, Munich, 1971, p. 100 s.

Ces considérations nous préparent peut-être à comprendre l'énigme du verset 17 de *Jean* 20, où l'Ascension (si c'est d'elle qu'il s'agit) est envisagée sous deux aspects :

- en devenir (je monte — présent).
- en acte (je ne suis pas encore monté — parfait).

À lire le texte dans son sens le plus obvie, on dirait qu'il y a quelque chose qui commence (qui a commencé dès la Résurrection) et quelque chose qui n'est pas encore réalisé ; un processus est engagé, qui n'a pas encore connu son terme. Se pourrait-il que l'Ascension, ce soit précisément ces deux réalités ?

La raison donnée par Jésus pour refuser les marques d'affection de Marie (« Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père ») est généralement interprétée comme le signe que le Christ est dans un état nouveau et ne peut être atteint de la façon dont il était accessible dans sa vie prépascale. C'est interpréter le texte exactement au rebours de ce qu'il affirme, comme si Jésus disait : « Ne me touche pas, car je suis déjà monté vers mon Père » (17).

Parmi les commentateurs anciens et modernes qui ont aperçu la difficulté, il faut retenir quatre hypothèses principales :

1. Celle, apparemment récente, qui consiste à traduire : « Ne me retiens pas », au lieu de : « Ne me touche pas », comme si le geste possessif de Marie était en contradiction avec la tension du Christ vers le ciel (18).
2. Celle de Dom Delatte qui glose ainsi le passage : « Ne vous attachez pas à moi comme pour me retenir, comme si vous deviez me perdre aussitôt, comme si cette entrevue était la dernière. Nous aurons encore l'occasion de nous revoir, car l'heure n'est pas venue pour moi de remonter à mon Père » (19).
3. L'interprétation de saint Jean Chrysostome suppose que la défense formulée par le Christ (comprise comme : « Ne me touche pas ») est destinée à faire prendre conscience à Marie du nouvel état dans lequel se trouve le corps du Christ : état « meilleur » que le précédent ; le second membre de phrase ne peut donc s'entendre que comme la réponse à une question tacite qui surgit dans l'esprit de son interlocutrice : « Si tu me vois, ce n'est pas que je suis encore mortel, mais parce que je ne suis pas encore remonté... » (20). Beaucoup d'auteurs modernes suivent plus ou moins cette interprétation : le Christ voudrait détourner Marie d'un rapprochement trop sensible avec lui, au profit d'un service ecclésial, sa présence ne serait donc que provisoire et pédagogique (21).

(17) Caractéristique est par exemple la note de la TOB sur *Jean* 20, 17. (La Bible de Jérusalem, elle, ignore carrément la difficulté et ne lui consacre aucune note) « Jésus entend signifier à Marie que le changement qui s'opère en lui en fonction de son passage auprès du Père va entraîner un autre type de relation ».

(18) « Ne me retiens pas » (traduction liturgique courante).

(19) *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Solesmes, 1975, p. 399.

(20) *In Joh* 86, 2 = PG, 59, 469.

(21) Ainsî Hans-Urs von Balthasar, *Théologie der drei Tage* (éd. française sous le titre *Pâques, le Mystère*, p. 247-249, Cerf, 1981).

4. Pour plusieurs auteurs patristiques, Jésus interdit à Marie de le toucher, car il n'est pas remonté au ciel envoyer le Saint-Esprit qui lui permettrait de le toucher vraiment dans la foi (saint Augustin) (22) et dans l'eucharistie (saint Cyrille d'Alexandrie) (23).

La première hypothèse, outre la difficulté de traduction (*retenir* au lieu de *toucher*), supposerait que le Christ ressuscité puisse être arrêté dans son Ascension vers le Père par un geste humain, ce qui est peu vraisemblable. Néanmoins l'idée d'une tension du Christ vers son ultime accomplissement dans l'Ascension nous paraît juste. La seconde, si charmante qu'elle soit, se heurte au contexte. Jésus ne paraît pas encourager le geste de Marie, mais lui proposer une tâche ecclésiale qui, la séparant dans un premier temps de lui, lui offre une autre possibilité, plus profonde, de rencontre avec lui. C'est là l'élément juste de la troisième hypothèse, mais celle-ci ne paraît pas résoudre de façon convaincante l'énigme du deuxième membre de phrase. Reste la quatrième, qui est la seule à regarder la difficulté en face. Elle suppose un réel inachèvement dans la rencontre que Marie-Madeleine peut faire du Christ avant son Ascension. Cet inaccomplissement n'est pas seulement subjectif (dans les dispositions de Marie qui ne serait pas assez pures, par exemple), mais concerne le Christ lui-même. Un événement ne s'est pas encore produit qui permettrait une relation transformante et pourtant familière entre Jésus et ses disciples. En attendant, Jésus est tendu vers son Ascension, comme il était tendu vers l'Heure du Père.

Mais, en même temps, il est déjà en train de « monter ». Il faut que Marie-Madeleine le fasse savoir. L'Ascension n'est pas seulement au terme des quarante jours, elle est déjà à l'œuvre dans ce temps où Jésus se manifeste sensiblement à ses disciples. Telle est, à ce qu'il nous semble, l'affirmation mystérieuse que Jésus confie en *Jean* 20, 17. Il ne s'agit pas de séparer des scènes où la glorification du Christ serait acquise et d'autres où elle serait en devenir. Dans la même phrase, le Christ johannique dit l'inachèvement et le début de la réalisation.

Vers une théologie des quarante jours

Nous en sommes arrivés à appeler Ascension deux réalités dont Jean serait le seul à affirmer la coexistence : — d'une part un processus intérieur qui commence avec la Résurrection ; — et d'autre part un achèvement extérieur qui a toute chance de coïncider avec la grande scène d'*Actes* 1.

Si nous avons vu juste, le délai de quarante jours indiqué par Luc serait le temps mis par le Christ pour opérer cette « montée » qui n'est pas tant une élévation dans les airs qu'une acquisition par son humanité de la plénitude de son état glorieux, l'Ascension visible étant le signe de la dernière étape, l'introduction dans son état définitif vis-à-vis du Père et des hommes.

(22) *In Joh* 121, 3 = PG 35, 1957. Mais c'est un thème sur lequel Augustin revient fréquemment.

(23) *In Joh* 12 = PG 74, 696 B-C. C'est aussi l'opinion du P. Benoit (*RB*, 184).

Cette affirmation a de quoi surprendre et même choquer ceux qui sont habitués à voir dans la Résurrection du Christ un mode d'être si nouveau qu'il n'aurait plus aucun point commun avec l'expérience terrestre. Mais il paraît difficile d'y échapper à partir du moment où l'on prend au sérieux la totalité des témoignages évangéliques.

La même difficulté n'a-t-elle pas saisi la pensée chrétienne à chaque fois qu'il s'est agi de penser la divinisation de l'humanité du Christ selon l'axe historique (et plus seulement métaphysique) ? La perfection de l'union des natures semblait exclure toute possibilité de devenir et de croissance, si bien qu'on n'a pas toujours vu que la perfection du Christ homme consiste justement à consentir pleinement, librement, filialement, à cette croissance reçue du Père (24). Pourquoi, dans ces conditions, arrêter ce développement à la mort ? Le temps qui sépare Pâques de l'Ascension ne pourrait-il pas être celui du « perfectionnement » dont parle *l'Épître aux Hébreux* (5, 9) et qui permet au Christ d'accéder, dans son humanité, à la plénitude du contact avec Dieu au profit des hommes ?

CETTE conception de l'Ascension a plusieurs conséquences que nous voudrions dégager brièvement. Tout d'abord, elle suppose que l'expérience de la Résurrection n'est pas intemporelle. Le délai de quarante jours n'est pas seulement un temps pédagogique offert aux Apôtres, leur apprenant à vivre du Christ selon une autre modalité que *l'être-là* de sa présence prépascale ; il est aussi le temps mis par le Christ à franchir les étapes de sa glorification ; il est « monté », un peu au sens que Grégoire de Nysse donne à ce mot à propos de Moïse gravissant le Sinaï (où il passe également quarante jours !). L'état de ressuscité comporte donc un rapport au temps (comme d'ailleurs à l'espace) ; le Christ glorieux ne s'évapore pas dans l'éternité et l'immensité divine ; son expérience garde cette structure spatio-temporelle qui est liée fondamentalement à notre condition de créature matérielle. Sans doute faut-il se garder de spéculer sur ce que peut être le « temps glorieux ». Il nous suffit de savoir que le monde de la gloire n'est pas pure instantanéité. Cette conclusion pourrait avoir des conséquences sur plusieurs problèmes théologiques actuels et éclairer des questions discutées comme l'identité du sacrifice de la croix et du sacrifice eucharistique (comment penser autrement ce que chaque messe a de nouveau, à l'intérieur de l'unique et perpétuelle disposition oblatrice du Christ glorieux ?), le sens de l'Assomption de la Vierge Marie (sinon en quoi se distinguerait-elle de la Résurrection générale au dernier jour ?), voire le délai entre la mort individuelle et la résurrection de la chair.

L'autre conséquence serait de répartir sur deux épisodes (Résurrection et Ascension) ce que l'on veut faire porter habituellement à la seule Résurrection. Quand, aujourd'hui, on refuse à celle-ci d'être une « revivification de cadavre », quand on souligne l'abîme qui existe entre la Résurrection du Christ et celle de Lazare, c'est qu'on veut maintenir le caractère unique de la

(25) Guillet, *La Foi du Christ*, Paris, Desclée, 1980.

glorification du Christ, le fait qu'elle est l'entrée dans une réalité nouvelle et proprement eschatologique ; mais cette conclusion s'obtient le plus souvent aux dépens du réalisme charnel et de la vérité historique de la Résurrection. À partir du moment où l'on distingue Résurrection et Ascension, ne devient-il pas possible d'envisager l'événement de Pâques comme le point de départ d'une trajectoire dont l'aboutissement est sans doute de mettre le Christ très au-dessus de nos conditions d'existence et de la caducité de notre monde, mais dont le surgissement initial consiste au moins en cela, qui lui est commun avec Lazare : arracher son corps aux lois de la décomposition ? La différence avec les autres résurrections ne viendrait pas uniquement de ce que la mort est désormais définitivement vaincue, mais, plus essentiellement, du fait que cette résurrection-là est suivie d'une montée, montée mystérieuse d'ailleurs, qui dote le Christ de propriétés toujours plus transcendantes (25).

Qu'on nous permette au moins de risquer l'hypothèse.

Michel GITTON

(25) Nous ne voulons pas dire que la Résurrection du Christ ne serait rien de plus que celle de Lazare. La revivification du Christ a ceci de particulier qu'elle n'est qu'un point de départ. Dès qu'on rencontre sa présence, il y a déjà en lui beaucoup plus qu'une simple reprise de la vie physique.

Michel Gitton, né en 1945. Agrégation de lettres classiques, doctorat de troisième cycle, assistant à la Faculté des Lettres de Paris X - Nanterre. Maîtrise en théologie de la Faculté de Strasbourg. Ordonné prêtre en 1974. Vicaire à Saint-Louis d'Antin (Paris), puis chapelain à la basilique de Montmartre et aumônier, entre autres, des équipes d'étudiants qui publient la revue théologique *Résurrection*. Travaux en histoire des religions et égyptologie.

Hans-Urs von BALTHASAR

Le premier-né du monde nouveau

Avec l'Ascension, pour la première fois les cieux s'ouvrent à la terre, pour la première fois un départ ouvre à une plus grande intimité et, pour la première fois, est habité un lieu au-delà de tous les lieux du monde.

1. Le ciel et la terre

Toute question sur la signification de l'Ascension doit prendre pour point de départ l'opposition ciel-terre, telle qu'elle a été formulée dès le premier livre de la Bible : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » (*Genèse*, 1,1) et telle qu'elle sera maintenue jusqu'au dernier : « Le premier ciel et la première terre avaient disparu... (alors) je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle » (*Apocalypse* 21,1). Le ciel a été « créé » et cependant il est, dans la création, le lieu que Dieu se réserve pour son domicile et l'endroit d'où il exerce son activité. Ainsi, la distance entre le ciel et la terre devient le signe visible de la distance entre Dieu et les créatures : « Les cieux sont les cieux du Seigneur; la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam » (*Psaume* 115,6). Cela restera vrai, même à mesure qu'« Israël saura mieux (que) la majesté de Dieu trône au-dessus des cieux » (*Psaume* 148,13) ; que « les cieux des cieux ne peuvent le contenir » (*1 Rois* 8,27) ; que Yahvé est donc « Dieu du ciel et de la terre » (*Esdras* 5,11).

Cela restera vrai, parce que l'enjeu de la Création est un va-et-vient, un vis-à-vis, un échange entre le ciel et la terre, entre Dieu et les hommes, ce qui n'est possible que s'il y a à la base une op-position primaire non révocable (1). Déjà, sous l'ancienne Alliance, Yahvé est un Dieu « qui abaisse son regard » du haut du ciel, en « descend sur ses chars », envoie de là-haut grâce et jugement, parole et sagesse, alors que l'homme est celui qui lève son regard vers le ciel (*Daniel* 13, 9.35). L'alliance de grâce conclue avec Abraham et Moïse scelle le projet d'échange, dont l'accomplissement est d'avance

(1) Voir sur ce point les commentaires classiques de Karl Barth dans *Kirchliche Dogmatik*, 111/3 (1950), 486-558.

symbolisé par l'image de « l'échelle de Jacob » que descendent et montent des anges.

Cependant, l'ancienne Alliance reste très éloignée de cet accomplissement. Certes, Dieu daigne avoir sa tente et son temple parmi les hommes, auxquels il donne ses directives ; le croyant met tout son espoir en Lui, mais la barrière de la mort reste fermée : le mourant descend vers « la fosse », l'accès au ciel de Dieu lui est interdit. La *Lettre aux Hébreux* (11,39 s.) énumère les hauts faits des héros de l'Ancienne Alliance, mais doit conclure par cette constatation : « Aucun de ceux-là n'a vu s'accomplir pour lui la promesse, parce que Dieu a prévu pour nous une condition meilleure et que ce n'est pas en dehors de nous qu'ils devaient parvenir à la plénitude (céleste) ».

L'ancienne Alliance ne connaît que des signes annonciateurs de cette plénitude : la montée de Moïse au sommet de la montagne où Dieu séjourne ; l'ascension d'Elie sur le char de feu (pour quelle destination, cela n'est pas indiqué) ; le ciel de Dieu de plus en plus habité par ses « milices » et messagers angéliques ; les visions des prophètes, qui, tels Isaïe et Ezéchiel, voient la gloire de Dieu ; à l'époque tardive, des aperçus sur une résurrection des morts à la fin du monde — résurrection dont, à vrai dire, le lieu est toujours la terre (*Isaïe* 26,1) ; chez les psalmistes, expression sporadique d'un espoir de trouver en Dieu un refuge éternel (*Psaumes* 16,10 ; 17,15 ; 49,16). Autant d'images de l'espoir lancinant que l'échange ciel-terre ne s'accomplira pas seulement de haut en bas, mais aussi de bas en haut.

2. « Il est bon pour vous que je m'en aille »

Jésus dit cela à ses disciples attristés (*Jean* 16,7). Son départ est bon, parce que le retour auprès du Père est l'aboutissement « logique » de sa descente sur terre, et la première et décisive étape pour introduire et habituer les siens à son attitude fondamentale.

Il est, par son Incarnation, sa Croix et son Eucharistie, le Livré, celui qui, en tant qu'envoyé du Père, « s'effuse » en plénitude dans toutes les spatialités, les temporalités du monde et de son histoire, en tous les cœurs et en toutes les destinées des hommes. L'Ascension du Christ doit être comprise comme l'accomplissement de son abandon, et cela dans un triple sens.

- En premier lieu, elle est le retour « vers le sein du Père » (eis *ton kolpon tou patros*, *Jean* 1,18), les retrouvailles avec la source jaillissante « où tout prend son origine » et à quoi tout est redevable, et le Fils lui-même, qui dès lors reconnaîtra dans sa propre offrande la réponse à l'immémoriale et gratuite offrande du Père. Cette rencontre est sa béatitude : « Le Père est plus grand que moi », et il demande à ses disciples de se réjouir avec lui de son bonheur : « Si vous m'aimez, vous vous réjouirez » (*Jean* 14,28).

- Mais ce retour — et c'est le second point — n'est point un délaissement : « Je m'en vais, et je viendrai vers vous » (*ibid.*). À partir du lieu où il sera élevé, il infusera à l'Eglise la vie eucharistique et lui donnera de l'intérieur sa structure ; il n'est pas seulement « chez nous » tous les jours « jusqu'à la fin du monde » (*Matthieu* 28,20), car il est, depuis le lieu de sa souveraineté, « en nous » (*Jean* 14,20 ; 17,23) en ce qu'il ne nous communique pas seulement sa vie, mais nous octroie une part, proportionnée à chacun de nous, de sa mission « aux uns afin qu'ils deviennent apôtres, aux autres afin qu'ils

soient prophètes » jusqu'à la pleine maturation de son « corps » en nous. (*Ephésiens* 4,11 s.).

- En ce sens, finalement, l'Eucharistie est, comme l'Ascension et tout à fait littéralement, l'offrande d'une liberté : par son apparent retrait (qui est « bon pour vous ») nous est offerte, au dedans de son abandon eucharistique, la liberté d'accomplir la mission qu'il nous a confiée. Le retrait de son « être-à-nos-côtés » a rendu possible son « être-en-nous », en d'autres termes la communication de son Esprit : « Il est bon pour vous que je m'en aille, car si je ne m'en allais pas, le Paraclet ne viendrait pas vers vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai » (*Jean* 16,7). En fin de compte, le retrait porte sur ce qui empêcherait l'ultime intimité. Par dessus tout, il faut se garder de considérer l'Ascension comme l'opposé de l'Eucharistie. Celui qui s'est une fois abandonné ne se reprend plus jamais. Mais pour faire participer ses disciples à l'offrande qu'il a faite de lui-même, il faut qu'il les exerce à accepter son retour à la maison de son Père. Il va auprès du Père, dit-il, afin que sa joie de Fils soit aussi pleinement la leur (*Jean* 17,13).

C'est à partir de l'événement pascal que s'institue cette pédagogie. Il apparaît toujours aux disciples comme « Celui-qu'on-ne-peut-retenir ». À Emmaüs, il disparaît à l'instant où il se donne comme Eucharistie, enseignant par là qu'intérieurement, il est plus réel que dans son être vu du dehors. Lorsqu'il s'adresse à Marie-Madeleine, en larmes près du tombeau, il émeut profondément son cœur, mais il lui interdit de le toucher ; il est sur le point de « rejoindre le sein du Père » ; il se donne à elle (comme il se donnera aux disciples d'Emmaüs) en lui donnant pour mission d'être sa messagère auprès des frères. *L'Évangile de Jean* se clôt (une première fois) par la scène de l'apôtre Thomas, dont la demande reçoit satisfaction, mais qui ne met sa main que dans des plaies vides : là où devait battre le sang passé par le cœur, il n'y a plus rien de palpable. C'est pourquoi sont bienheureux ceux dont la foi admet que l'être connu comme réalité terrestre et familière est changé en la réalité plus intime du corps eucharistique. Toutes ces renoncations sont autant d'approches de l'acte fondateur du Christ que l'on peut appeler l'acte archétypique de la foi (2). La foi a toujours un caractère de décrochement, de désécurisation ; c'est pourquoi une foi se réfléchissant sur elle-même est contradictoire (3). L'Ascension enseigne au croyant que l'« envoi » du Christ, ressenti peut-être comme une perte de consistance, est, plus profondément, non seulement libération pour la foi elle-même, mais aussi mise en liberté (« laisser-être ») et par là ouverture d'un espace de libre existence pour d'autres.

3. Où le Christ va-t-il ?

Jésus nomme expressément la direction : « Je vais au Père » (*Jean* 16,28). La plupart des théologiens ne se sont pas contentés de cette assertion. Mais ils restent attachés à l'image du monde des Anciens, selon laquelle ce qui

(2) Jacques Guillet, *La foi de Jésus-Christ*, Desclée, Paris, 1979.

(3) Telle est la critique centrale que Paul Hacker adresse au protestantisme, dans *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Styria, Graz, 1966.

naît et meurt appartient au monde sublunaire, inférieur, tandis que ce qui est éternel et spirituel relève du monde supérieur. Ils conçoivent donc l'Ascension comme un passage du monde terrestre à un ciel cosmologique. Une telle vision est acceptable chez un poète comme Dante ; elle l'est moins chez un penseur comme Thomas d'Aquin (4). Celui-ci eût sans doute été mieux inspiré en suivant son maître Albert qui, renonçant à toute représentation sensible, parle d'un retour de l'Homme-Dieu au ciel de la Trinité : « *L'Apôtre dit : '(le Christ) monta au-dessus de tous les cieux' (Ephésiens 4,10). Mais au-delà de tous les cieux, il n'y a plus de lieu (à moins que ce ne soit métaphoriquement que l'on désigne comme un lieu le ciel de la Trinité), car la Trinité n'est cernée par aucun lieu créé, par aucun lieu corporel. C'est pourquoi il faut penser que le ciel de la Trinité n'est rien de créé, rien de corporel, mais la Trinité même* » (5). Comme souvent, et ainsi qu'il fallait s'y attendre étant donnée sa conception de l'Homme-Dieu comme récapitulation du monde, Nicolas de Cuse se range dans la suite d'Albert : selon lui le Christ monte vers un lieu au dessus de toutes « les influences des cieux » :

(4) « *Locus... in quo habitamus est locus generationis et corruptionis, sed locus coelestis est locus incorruptionis. Et ideo... fuit conventio, etc...* » Somme théologique, 111, 57,1.

(5) *De Resurrectione*, tr. 2, y.9, a.3 (*Opera*, t. 26, Münster, 1958, 286).

ERRATUM : corrections intégrées au nouveau fichier pdf de 1983-2

Dans l'article de Jean-Yves Lacoste, « **Le témoignage inépuisable (Notes sur le canon des Ecritures)** », dans *Communio*, VIII (1983), n°2, p.31-45, lire:

p. 32, ligne 28: comme (et non *come*).

p. 33, ligne 18 : Le « canon de l'histoire » ne porte témoignage qu'à la pluralité non unifiable des théologies et des confessions de la foi — mais le « canon de la foi » est toujours pensable, où l'Esprit assure l'unité à laquelle l'histoire ne peut parvenir (*lignes sautées*).

p. 39, ligne 29: Mais cela même, qui ne constituait pas une déviation — ce qu'il faut assurément maintenir contre ce qu'il y a d'unilatéral dans ces nouvelles christologies —, privait néanmoins la théologie des thèmes féconds...

p. 41, ligne 25: ... les énoncés du dogme, comme le dit l'étymologie du mot grec de « symbole », se rassemblent avec cohérence, entre eux forment système : et le ou les symbole(s) de la foi, qui ne sont point la somme organisée des énoncés dogmatiques (il y a des dogmes qui n'ont jamais figuré dans aucune confession liturgique de la foi, à commencer par le dogme

eucharistique), mais qui sont leur centre et le modèle accompli de leur organisation, est (sont) l'exemple parfait d'un travail particulier de la langue...

p. 43, ligne 12: ... incapables d'être vraies et exhaustives à la fois...

p. 43, ligne 33: L'Écriture reste toujours la mesure du dogme et signale...

« *Certes, nous parlons d'un lieu de la béatitude et de la paix éternelles, situé au-dessus de tous les cieux, mais ce lieu n'est ni saisissable, ni descriptible, ni définissable. Il est aussi bien le centre que la circonférence de la nature spirituelle ; et parce que l'esprit englobe tout, il est au-dessus de tout... Ainsi nous comprenons l'assertion : 'Le Christ est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout contenir en Lui', comme signifiant qu'il est monté au-dessus de tous les lieux et de tous les temps, pour une durée sans limites* » (6).

Le représentant le plus passionné et plus explicite de cette conception a été Jean Scot Erigène, le grand systématicien et grand mainteneur de la tradition patristique à l'époque carolingienne. Dans l'Ascension de Jésus, l'humanité tout entière et, avec elle (parce qu'elle est microcosme), tout l'univers physique commencent leur retour à leurs principes divins, sans pour autant perdre leur essence de créatures (7). C'est pourquoi Scot appelle « insensé » (*amens*) celui qui prétend que « *le corps du Christ est conservé après la Résurrection au-dedans de notre ciel physique* » (8) ; tout au contraire, il ne fait aucun doute que « *le corps du Christ n'est conservé en aucun lieu, n'est modifié par aucun temps, mais transcende tous les lieux et tous les temps, et plus généralement toute limitation* » (9). Ce n'est qu'à ce prix qu'il peut devenir « *mesure, achèvement, plénitude de son corps, l'Église* » (10) ; en lui, « *en tant que maison unique et la plus spacieuse, tout est ordonné et délimité; en lui, la Cité (res publica) de l'Univers est fondée par Dieu et en Dieu, et ordonnée en... demeures nombreuses et diverses* (Jean 14,2)... *Le Christ est cette maison, lui qui embrasse tout par sa puissance... l'orne de grâces, le remplit de sagesse, l'achève en le divinisant* » (11). Car « *ce qu'il achève en lui-même en particulier* » par l'Ascension, « *il l'achèvera en tous universellement. Je ne dis pas seulement en tous les hommes, mais aussi en toutes les créatures sensibles, car lorsque le Verbe de Dieu prit la nature humaine, il n'excepta aucune substance créée qu'il n'eût assumée dans et ensemble avec sa nature* » (12). C'est pourquoi la description réaliste que fait Augustin du corps du Ressuscité en pleins cieux cosmologiques met Scot complètement hors de lui (13), et il ne peut s'expliquer ce fait que par le désir de ces gens, qui sont pourtant des spirituels du plus haut niveau, d'écrire pour des esprits simples, qu'ils se seraient proposé peu à peu d'habituer à un langage plus spirituel...

Comme on voit, ni chez Scot au début du Moyen-Age, ni chez le Cusain à la fin de celui-ci, il n'y a rien à « démythologiser ». Pour Jean Scot, il est également ridicule d'admettre un enfer situé sous la terre (14). Le croyant

(6) *Docta ignorantia*, 111,8 (Petzelt, Nicolas v. Cues, *Philosophische Schriften*, I, Kohlhammer, 1949, 107).

(7) *De divisione Naturae*, V, 6 (PL 122, 872 A).

(8) V, 38 (993 B).

(9) *Ibid.* 992 C; cf. V, 19 (894 BC).

(10) *Ibid.* 994 C.

(11) V, 36 (984 B).

(12) V, 24 (912 BC).

(13) V, 37 (986 B).

(14) V, 36 (971 A).

qui essaie de penser sa foi concevra avec le Cusain la nature tout-enveloppante et tout-vivifiante (15) du Christ eucharistique, ex-alté, comme le « lieu » définitif du monde nouveau ; justement parce que dans l'Incarnation il a adopté la plus extrême « contraction » (ou « com-plication »), il a droit dans l'Ascension à la plus extrême « ex-plication ». Mais les deux infinitudes doivent, selon Nicolas de Cuse, dans leur *coincidentia oppositorum* n'en former qu'une. La levée de ce paradoxe ne sera pas ici demandée aux mathématiques, mais à la christologie, voire à la doctrine trinitaire. Car le suprême « dépouillement » (*kenosis*) est comme tel aussi la suprême effusion de l'amour de Dieu pour le monde, et par là le suprême degré de sa propre glorification ; et dans la vie intime de Dieu, le don absolu de chaque personne aux deux autres est aussi ce qui la constitue pleinement elle-même.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Paul Imbs,
traduction revue par l'auteur)

(titre original : « Der Erstling der neuen Welt »)

(15) L'adjectif, en allemand « *umlebend* », est de R. Guardini.

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale : membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *11 filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2, « Les constructions », Aubier, Paris, 1982.

Jean-Luc MARION

Le don glorieux d'une présence

Par son Ascension, le Christ ne devient pas absent du monde, mais y advient par un nouveau mode de présence, plus instant parce que pleinement conforme à la distance trinitaire. Plus encore, ce mode de présence nous inclut directement nous-mêmes dans une situation trinitaire.

I. Une si nouvelle absence

Pâques innove, et innove radicalement. Ou bien le Christ n'a plus aucune importance à ce jour, ou bien « *il a apporté toute nouveauté en apportant lui-même, qui fut annoncé par avance; car ce qui était annoncé par avance, c'était justement ceci : que la Nouveauté viendrait pour renouveler et revivifier l'homme* » (saint Irénée) (1). L'innovation a un nom — le Christ — et une fonction — rendre l'homme nouveau, ainsi que toutes les choses de la vie. Depuis la Résurrection du Christ, nous pouvons dire, sans naïveté ni crainte d'un démenti, que désormais plus rien ne sera comme avant. Depuis la Résurrection du Christ, nous devons donc tout réapprendre, comme des enfants (ou plutôt, aussi bien, comme des vieux, dépassés par la nouveauté). « Cours, frère, le monde nouveau est devant toi ! » — tel est, depuis deux mille ans, le mot d'ordre du Christ (*Philippiens* 3, 13). Nous sommes projetés dans un monde trop jeune pour nous. Nous n'avons que trop tendance pour nous sécuriser, à tenter d'y répéter les catégories, raisonnements et habitudes de l'ancien monde. Mais il faut assez de modestie et de cohérence pour admettre que, si le second Adam ne sauve le monde qu'en y accomplissant une nouvelle création — « Si quelqu'un est dans le Christ, il est nouvelle création : les archaïques puissances sont passées et voici qu'adviennent des choses neuves » (2 *Corinthiens* 5, 17), — la a nouvelle création » (*Galates* 6, 15) résulte directement de la Croix. La Croix met ainsi à la croisée des interprétations notre compréhension la plus élémentaire du monde.

Et quoi de plus élémentaire que la présence elle-même ? La présence, que nous soyons philosophes ou non, nous la connaissons d'emblée, nous ne connaissons

(1) Saint Irénée, *Adversus Haereses*, IV, 34, I.

qu'elle : tout ce qui est dans le monde, nous ne l'abordons que grâce à la présence que nous lui accordons par notre attention, qu'il honore en retour par sa permanence. Ce qui est - donc toute chose - est en ce qu'il est présent. La présence, assurée, attendue, ou défaillante, s'exerce par la vue et le toucher. Nous avons la saine habitude de voir et de toucher, de toucher ou au moins de voir (ne fût-ce que par l'esprit) toutes les choses qui, alors seulement, peuvent entrer dans notre monde. Le Christ, dans sa gloire pascale, « récapitule toutes choses sous un seul chef » (*Éphésiens* I, 10) et devrait ainsi nous donner la « présence (*parousia*) du Fils de l'Homme » (*Matthieu* 24, 27). Or, une fois acquise la Résurrection, quelle présence nous est donnée ? Nous ne devons pas toucher (« Ne me touche pas » *Jean* 20, 17) même si, par condescendance du Christ pour leur manque de foi, certains l'ont pu (« Porte ton doigt ici : voici mes mains ; avance ta main, et mets-la dans mon côté » : *Jean* 20, 27). Nous ne voyons finalement plus qu'une absence : le vide du tombeau (*Jean* 20, 2), ou le vide d'une disparition après le signe (sacramental) de reconnaissance (*Luc* 24, 30-31 : « Lui, était devenu non-visible pour eux, *aphantos, evanuit* »), ou le vide enfin final d'une « nuée » (*Actes* I, 9) et d'un « ciel » (*Luc* 24, 51), ciel où l'on « ne voit personne » (*Actes* 9, 7). Se ferme ainsi l'accès à la plus élémentaire présence, à l'instant même où s'accomplissent pourtant les promesses eschatologiques. Sans doute admettons-nous, dans la foi, que « par la Résurrection, le Révélateur de la volonté eschatologique de Dieu est devenu l'incarnation de la réalité eschatologique elle-même » (W. Pannenberg) (2). Mais nous pouvons d'autant moins, à cause même de notre foi en l'accomplissement de toutes choses (*Jean* 19, 28 = 13, 1), concevoir pour quelle raison « l'incarnation de la réalité eschatologique elle-même » doit se traduire, paradoxalement, par la non-présence - bref par le contraire de l'incarnation achevée. Une tentation, grossière, mais donc d'autant plus courante et efficace, nous inciterait même à « murmurer » contre Dieu (*Exode* 16, 2) : pourquoi, après la si longue absence qu'impliquait l'attente messianique, et après l'accomplissement que réalise enfin la Résurrection du Crucifié, imposer aux hommes l'épreuve d'un délai sans fin prévisible (*Actes* I, 7 = *Matthieu* 24, 36) ? Pourquoi annuler la présence incarnée par un retrait qui n'a pour effet que de tenter notre foi faible ? Ne sous-estimons point cette tentation, puisque sa grossièreté même a suscité deux réponses aussi courantes et aussi insatisfaisantes qu'elle.

La première provient de l'exégèse libérale, rationaliste ou fidéiste : la disparition du Ressuscité serait la condition et le motif d'apparition de l'Église ; le récit mythique de l'Ascension s'inscrit dans la tactique d'ensemble qui permet à la première communauté de surmonter sa déception devant l'éloignement indéfini de la fin des temps. Bref, l'impatience eschatologique ne pouvait se tempérer que par un nouveau mythe - celui de l'Ascension (3). La seconde provient des philosophes : l'Ascension dissoudrait tous les liens empiriques des croyants avec le Ressuscité ; par cette ascèse forcée, seule la foi offrirait encore un accès ; et donc l'esprit, dans une intériorité enfin purifiée, pourrait se déployer. Ainsi, la pure relation spirituelle ouvrirait la carrière à un rapport rationnel, moral, ou même spéculatif entre les hommes et Dieu. La chair du Christ n'aurait joué qu'un rôle pédagogique, provisoire et désormais

(2) W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966 (2), 381, et tr. fr. *Esquisse d'une christologie*, Paris, 1971, 472. Voir E. Schillebeeckx, *Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg-in-B., 1977 (4), 481.

(3) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1954² (2^e éd.), 46. Pour un résumé des interprétations exégétiques et « théologiques », voir la préface du travail classique de G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu dem Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (S.A.N.T. XXVI), München, 1971, 13-31.

révolu (4). Ces deux réponses trouvent leur borne et leur contraire dans l'affirmation constante de la foi chrétienne que c'est « dans son corps » (*Symbole* d'Epiphane, 325 ?), ic avec la chair de sa Résurrection et son âme » (*Symbole* de Léon, 1053), « également dans l'un et l'autre » (Latran IV, 1215), que le Christ est monté aux cieux (5). En d'autres termes, la foi chrétienne écarte toute atténuation « spiritualiste » de l'Ascension, et donc impose aussi d'en renforcer le paradoxe : la mise hors jeu des modes communs de la présence (toucher, voir) n'exclut pourtant pas la présence corporelle. La foi chrétienne prétend la maintenir, d'autant plus radicalement que désormais cette chair et ce corps appartiennent pleinement et définitivement à la divinité. Il ne suffit donc pas, pour comprendre le mode de présence par absence qu'inaugure l'Ascension, de « spiritualiser » la présence en excluant le corps, puisque l'Ascension elle-même inclut ce corps à jamais en Dieu. Le dualisme (platonicien, gnostique, cartésien, etc.) ne nous servira de rien. Ce qui s'offre paradoxalement à méditer ne consiste pas en une réduction de la présence à l'esprit, mais en un renforcement de la présence du corps et de l'esprit tel que, dans l'absence, l'un et l'autre se trouvent, incompréhensiblement, maintenus, conservés, sauvés - ressuscités en un mot. Si l'Ascension mérite méditation, bref si l'Ascension offre un mystère, il y va d'une modification radicale de la présence - d'un effet de la Résurrection sur la présence en général. D'une résurrection de la présence.

II. Luc : bénédiction

Adossés à ces exigences, lisons le seul texte évangélique incontestable qui nous rapporte l'événement énigmatique de l'Ascension, *Luc* 24, 50-53, dans l'intention d'y pressentir les dimensions, ou plutôt les axes qui traversent cette présence paradoxale - comme des forces, appliquant à un corps leurs tensions divergentes, l'équilibrent ou plutôt le mettent, dans son immobilité apparente, sous tension. « Puis il les emmena jusque vers Béthanie et, élevant les mains, il les bénit (*eulogésen*). Et il arriva que, dans le geste même de bénir (*en ai eulogein*), il prit une distance d'avec eux (*diésté*) et fut enlevé au ciel. Quant à eux, après s'être prosternés devant lui, ils retournèrent à Jérusalem avec une grande joie ; et ils étaient toujours dans le Temple, à bénir Dieu (*eulogountes ton theon*) ».

Première remarque : il s'agit pour le Christ de quitter Jérusalem (et ce monde) ; et pour les disciples de quitter Jérusalem (où ils vivaient cachés dans la crainte), mais finalement pour y revenir, cette fois-ci à découvert et au milieu même du Temple. Où va le Christ pour quitter Jérusalem et le monde ? Près de Béthanie. Quand auparavant, selon *Luc*, vint-il à Béthanie ? « Ayant ainsi parlé, il montait, marchant le

(4) I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, III, 2, tr. fr. J. Gibelin, Paris, 1970, 170. Ou G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Absolute Religion, II, 3*, in *Jubiläum Ausgabe*, éd. H. Glockner, XVI, 300-301, ou *Phänomenologie des Geistes*, G.W., IX, éd. W. Bonsiepen-R. Heede, Hamburg, 1980, 418-419, tr. fr. J. Hippolyte, t. 2, p. 286-287.

(5) Respectivement, Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n° 13, 344 et 430. - D'où la déploration par Kant de « la matérialité de tous les êtres du monde » (*loc. cit.*), que retourne très justement K. Rahner : « Nous autres chrétiens, nous sommes les matérialistes les plus sublimes : nous ne pouvons, nous ne devons, en règle générale, penser aucun achèvement de l'esprit ni de l'effectivité sans y penser aussitôt la permanence de la matière et son accomplissement » (« Fest der Zukunft der Welt », dans *Schritten zur Theologie*, Zurich Ktlin, 1956, VII, 181). Ce qui retourne le jugement que Marx croyait pouvoir opposer, entre autres, aux chrétiens : « Mais l'amour est un matérialiste aussi non-critique que non-chrétien » (*Die Heilige Familie*, IV, 3, dans K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlin, 1959, II, 22). En fait, l'amour ne devient vraiment matérialiste qu'en devenant chrétien (ascension d'un corps).

premier à leur tête (*émprosthén*), à Jérusalem. Or, aux approches de Bethphagé et de Béthanie... » (*Luc* 19, 28-29) (6). Pour *Luc*, comme pour tous les évangélistes, Béthanie servit de point de départ pour l'entrée finale à Jérusalem, c'est-à-dire, indissolublement, le triomphe populaire des Rameaux, la glorification dans le Temple, et la Passion. Ainsi le Christ partit de Béthanie, une première fois, pour glorifier le Père dans le Temple (et recevoir une glorification) (*Jean* 12, 27-36). Cette glorification même du Père par le Christ (et du Christ par le Père) provoque, à terme, l'arrestation et la mise à mort, parce que les Juifs ne peuvent la concevoir ni surtout la dire eux-mêmes comme le Christ la dit sous leurs yeux aveugles. Aussi bien le Christ les quitte-t-il (7) en les sommant de bénir : « Car je vous le dis : vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vous-mêmes disiez : 'Béni celui qui vient au nom du Seigneur' » (*Matthieu* 23, 30 citant *Psaume* 118, 26) (8). Le Christ retire sa présence (du Temple, de Jérusalem) parce que l'envoyé du Père, et donc le Père lui-même, ne reçoit pas la bénédiction du peuple. Or la présence dépend directement de la bénédiction : là où les hommes ne bénissent pas le Père, le Père ne peut se rendre présent ; et d'ailleurs, ceux qui ne bénissent pas le Père, non seulement ne bénissent pas Celui qui vient en son nom, ni les prophètes, mais ils le mettent à mort - après avoir mis à mort les prophètes. Pas de présence de Dieu parmi les hommes, si les hommes ne le bénissent, lui et son envoyé. Cette règle fondamentale de la révélation culmine, avec le Christ, dans la crise eschatologique. Non que la bénédiction des hommes joue comme la condition de possibilité de la présence du Christ - puisque le Christ expose sa présence, même sans bénédiction, au risque final de la mise à mort. Sa bénédiction par les hommes constitue la condition de possibilité non de la présence du Christ, mais de la reconnaissance du Christ par eux. Tant que les hommes ne bénissent pas Dieu, le Christ a beau faire le présent de sa présence sans aucune condition, cette présence offerte demeure totalement méconnue, donc rejetée et défigurée : « Le monde ne l'a pas reconnu. H est venu parmi les siens et les siens ne l'ont pas reçu » (*Jean* 1, 11) ; car « le monde ne peut le recevoir, puisqu'il ne le contemple pas (*ou théôrei*) ni ne le reconnaît » (*Jean* 14, 17). La présence du Christ, donc aussi celle du Père, se décèle par un don : elle ne peut donc se reconnaître que par une bénédiction. Une présence qui se donne par grâce et s'identifie à ce don, ne peut donc se voir qu'en se recevant, et se recevoir qu'en étant béni.

Dès lors, nous comprenons pourquoi les disciples doivent, à leur tour, monter à Jérusalem, et pourquoi ils doivent partir de Béthanie : le Christ les reconduit au point même d'où il partit, pour monter se faire reconnaître (en fait : méconnaître) par une foule qui pouvait bien crier : « Béni celui qui vient au nom du Seigneur ! » (*Psaume* 118, 26 = *Luc* 19, 38 et parallèles), mais pas l'accomplir en vérité - bénir effectivement au point de reconnaître le don de Dieu. Cette même bénédiction qu'avant Pâques le peuple ne pouvait performer, après Pâques et en vertu de la Résurrection, les disciples, prémices réelles d'un peuple nouveau, parviennent pour la première fois dans toute l'économie du salut, à la prononcer : «... Ils s'en retournèrent à Jérusalem avec une grande joie ; et ils étaient toujours dans le Temple à bénir Dieu (*eulogountes ton theon*)» (*Luc* 24, 53) (9). Désormais les disciples, c'est-à-dire l'Église, c'est-à-dire l'humanité enfin réconciliée

(6) Voir aussi *Marc* 11, 1 ; *Matthieu* 21, 1 et *Jean* 12, 1.

(7) *Matthieu* 24, 1 : « Et, quittant le Temple, Jésus allait ». Voir *Luc* 21, 37 et *Marc*- 13, 1.

(8) Ce même avertissement concerne, en *Luc* 13, 34-35, déjà Jérusalem comme telle. Le Christ reprend ici les paroles des *Psaumes* 22, 23 et 35. 18.

(9) Voir *Actes* 2, 47 (*ainontes und theou*) ; 3, 8 ; 4, 21 (*edoxazon, ton theon*) ; 21, 20 (*ibid.*), etc. D'ailleurs le récit de l'Ascension reprend clairement certains traits de la bénédiction du Père par le Christ dans le Temple : adresse à la foule (*Actes*, 2, 5 s.), tonnerre dans le ciel (*Actes* 2, 2 et 6), etc. - G. Lohfink évoque ici le paradigme de *Siracide* 50, 20 (voir tout le développement sur *eulogein*, *loc. cit.*, 167-169).

avec son destin, n'ont plus qu'une fonction et une mission en mille diverses attitudes : bénir, pour ainsi l'accueillir et le reconnaître, le don de la présence de Dieu en et comme son Christ.

Comprenons bien ici la double et indissoluble signification des derniers mots de *Luc* (donc les premiers mots de l'Église, qui parle dans les *Actes*). En un premier sens, parce qu'ils bénissent la présence de celui « qui s'élève parmi l'acclamation » (*Psaume* 43, 6), les disciples, en remplaçant la foule et en constituant le peuple nouveau, rendent possible la véritable entrée des Rameaux ; parce que le peuple bénit maintenant le don de la présence du Christ, le Christ peut véritablement entrer à Jérusalem, dans la véritable Jérusalem, la Jérusalem céleste. Sans paradoxe, il faut dire que le Christ monte aux cieux *précisément parce que* les disciples, enfin, bénissent, à Jérusalem, le don de sa présence (10). Mais il y a plus : en un second sens, il faut dire que les disciples ne pourraient pas bénir en vérité celui qui vient au nom du Seigneur, s'ils ne répétaient d'abord eux-mêmes les gestes du Christ offrant le don pascal de sa présence comme Dieu : monter, depuis Béthanie, à Jérusalem, pour, devant tout le peuple et dans le temple, bénir Dieu d'avoir fait le don corporel de sa présence. Par cette répétition, ils commencent - pour la première fois - à accomplir dans leur propre corps ce par quoi le Christ recevait d'être le don corporel de la présence de Dieu : la bénédiction du Père. Pour la première fois, de spectateurs du don, ils deviennent les acteurs de la présence : reçue, incorporée en eux (et surtout eux en elle), donnée à tous. S'ils reçoivent l'injonction de ne plus « regarder au ciel » (*Actes* 1, 11), ce n'est pas seulement parce qu'il faut se soucier, maintenant, des hommes. Ou plutôt, ils ne le doivent que parce qu'ils le peuvent ; et ils ne le peuvent que parce qu'ils accèdent concrètement -- corporellement - à la situation du Christ : ils deviennent eux aussi, en en répétant la montée pascale à Jérusalem, le « plus beau des enfants des hommes » (*Psaume* 45, 3) qui « ne soustrait pas sa face aux outrages et aux crachats » (*Isaïe* 50, 6), pour que sa fidélité à Dieu « apporte aux nations le droit » (*Isaïe* 42, 1). Cette répétition identificatrice s'accomplira, en chair et en os, pour la première fois, avec le martyr d'Étienne (*Actes* 6, 8 - 7, 60).

ICI surgit une nouvelle question, pour une seconde remarque. Nous ne pouvons reconstituer la montée pascale des disciples à Jérusalem, comme dimension fondamentale de la présence donnée dans le mystère de l'Ascension, qu'en privilégiant radicalement la bénédiction de Dieu par les disciples (*Luc* 24, 53). Ces derniers mots de l'évangile peuvent-ils pourtant constituer vraiment le dernier mot de la présence donnée ? La bénédiction ultime des disciples suffit-elle à rendre compte de l'Ascension ? Elle n'y suffirait sans aucun doute pas, s'il ne s'agissait en effet que de la bénédiction des disciples ; mais celle-ci ne fait que répéter, sur le champ et strictement, une bénédiction seule fondatrice - celle du Ressuscité. *Lue* la marque avec insistance, comme le dernier mot de ses manifestations en ce monde : «... et, élevant les mains, il les bénit. Et il arriva que, dans le geste même de bénir (*en tō eulogein*), il prit une distance (*diestē*) d'avec eux et fut enlevé au ciel » (*Luc* 24, 51). Une pareille insistance, puis l'application du même terme aux disciples ne doivent, à l'évidence, rien au hasard. Elles soulèvent deux questions, dont l'imbrication désigne

(10) Remarquable jugement de H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, XVI, Freiburg-in-Br., 1964, p. 230. Ce qui suffit à répondre par avance à G. Lohfink (*loc. cit.*, 244). L'acte de bénir constitue, à lui seul, le centre de gravité et la charpente qui arme le texte entier.

l'enjeu de notre lecture. Première question : quelle signification la bénédiction, ici et en général chez *Luc*, a-t-elle quand Jésus la prononce ? Seconde question : quelle relation devons-nous établir entre le geste de bénir et la prise de distance de l'Ascension proprement dite, puisqu'ici la disparition ne vient pas après (comme en *Marc* 16, 19) la bénédiction, mais en même temps qu'elle - mieux *en* elle ? Tenter de répondre à la première question revient à chercher quand Jésus, selon *Luc*, prononce une bénédiction. L'occurrence majeure de *l'eulogein* apparaît dans le récit des pèlerins d'Emmaüs : «... prenant le pain, il prononça sur lui la bénédiction, le rompit et le leur donna » (*Luc* 24, 30). Le même terme apparaissait déjà lors de la multiplication des pains (*Luc* 9, 16 = *Marc* 6, 41 et *Matthieu* 14, 19), en correspondance stricte avec *eukharistein*, louer en rendant grâce (*Matthieu*, 15, 36 = *Marc* 8, 6 et *Jean* 6, 11 et 23). Pour l'institution elle-même, *Luc* (22, 17 et 19) se range à l'usage commun du Nouveau Testament : *eukharistein* (*Matthieu* 26, 27 = *Marc* 14, 23 = *1 Corinthiens* 11, 24). Ces rapprochements suffiront à établir que la bénédiction, au sein de laquelle s'accomplit l'Ascension, ne peut se distraire de la bénédiction eucharistique en général – figure achevée de la bénédiction du Père aux hommes et de Jésus au Père. Le Christ bénit fondamentalement à partir de son eucharistie au Père, et en vue de l'accomplir.

Or comment, pour *Luc*, après la Résurrection, s'exerce la bénédiction eucharistique du Christ ? Le récit des pèlerins d'Emmaüs, ici, jette une surprenante lumière sur l'ultime bénédiction. Les disciples en effet, comme le peuple dans le Temple, côtoient le Christ sans parvenir à y reconnaître le don de la présence : la proximité corporelle concrète empêche ici, loin de la faciliter, la reconnaissance qui exige une bénédiction. Quand donc « leurs yeux s'ouvrirent-ils » (*Luc* 24, 31)? Non lorsqu'ils ne pouvaient voir qu'une présence empirique et muette, mais lorsqu'un sens, *le* sens, leur fit y « reconnaître » (*Luc* 24, 31) le don de Dieu ; pareil sens ne peut se manifester directement comme un objet subsistant et disponible pour un spectacle indifférent et neutre ; il se manifeste comme un signe, qui rend la réalité empirique symbolique de la réalité invisiblement incarnée – le signe eucharistique : « Or, une fois à table avec eux, prenant le pain, il prononça sur lui la bénédiction, le rompit et le leur donna » (24, 30). Le signe eucharistique provoque la présence corporelle de l'esprit : dans le récit de l'institution, cette présence corporelle de l'esprit (don de la présence) s'accomplit d'abord dans le pain consacré : « Ceci est mon corps » (22, 19) ; dans le récit d'Emmaüs, elle s'accomplit aussi et en sus dans la reconnaissance du Christ - à savoir : la reconnaissance du don de la présence de Dieu dans *cet* homme, puisque cet homme peut se donner au point de s'abandonner comme se distribue du pain, de s'abandonner comme du pain, comme ce pain, puisqu'il peut concentrer toute sa présence en un don, soit en un corps charnel, soit en prenant corps du pain, toujours sans réserve aucune. En béniissant, le Christ se fait reconnaître comme don de la présence ; le pain consacré incarne le don parfaitement abandonné d'un « corps donné pour nous » (*Luc* 22, 19). Ainsi le Christ se fait-il reconnaître - comme don de la présence - depuis Pâques par le signe de la bénédiction.

L'IDENTIFICATION eucharistique de la bénédiction chez *Luc* nous permet une première conclusion : le Christ, en béniissant au moment même de son ultime élévation, et justement, parce qu'il disparaît « dans le geste même de bénir », se fait reconnaître comme tel par les disciples. Le Christ atteste sa divinité et la fait reconnaître dans l'acte même de bénir. Bénir, pour lui, ne constitue pas un geste, même religieux, parmi d'autres gestes, et que d'autres hommes pourraient

accomplir aussi bien que lui. La bénédiction fait reconnaître la sainteté sans égale et sans mesure de son rapport au Père. Ainsi bénit-il lorsqu'il reconnaît avec une jubilation divine le dessein miséricordieusement paradoxal du Père : « À cette heure même il exulta d'Esprit Saint et dit : 'Je te rends pleine grâce (*exomologoumai*), à toi, Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que tu as caché ces choses aux sages et aux avisés, et que tu les as révélées aux petits. Oui, Père, parce que telle a été ta bonne volonté. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît qui est le Fils, sinon le Père, ni qui est le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler' » (*Luc* 10, 21-22). La communion absolue du Fils avec le Père, comme du Père avec le Fils, peut seule les faire apparaître chacun comme tel ; cette reconnaissance s'accomplit dans une jubilation inconcevable que provoque l'Esprit (et qui l'atteste) : la bénédiction de la volonté du Père par le Christ, du plus profond de son âme (comme Verbe) - *exomologoumai*. L'extase de cette communion, en soi éternelle, devient ici possible pour les disciples : ils voient et entendent, par des sens humains, un écho de la jubilation trinitaire : « Se tournant vers les disciples, il leur dit en particulier: 'Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez' » (*Luc* 10, 23 ; voir *Matthieu* 13, 16).

La bénédiction, qui culmine ici en une confirmation et confession radicale de la volonté du Père, constitue donc l'instance indépassable aussi bien de la reconnaissance du Christ comme Fils par le Père selon l'Esprit que de la reconnaissance de Jésus comme le Fils par les disciples. La profération elle-même de *l'exomologoumai* rend reconnaissable le Christ. Ici culmine ce que déjà le baptême au Jourdain et la Transfiguration accomplissaient : le Père répond par une reconnaissance à l'obéissance du Fils (11), parce que, du début à la fin, le Fils ne cesse de bénir le Père par son obéissance - ainsi sa mort confesse-t-elle encore « d'une voix forte » (*Matthieu* 27, 46 = *Marc* 15, 37 et *Luc* 23, 46) le don de l'Esprit au Père (*Matthieu* 27, 50 = *Jean* 19, 30). En conséquence, le Christ ne quitte les disciples en les béniissant et en les rendant pour la première fois capables de bénir, qu'autant que l'acte même d'une bénédiction plénière le constitue Fils aux yeux même du Père, et, par suite, le fait reconnaître aux yeux des disciples. Les disciples ne pourraient ni d'ailleurs ne devraient revenir bénir à Jérusalem, si une telle bénédiction n'accomplissait - au sein de celle du Christ - toute la filiation en esprit et vérité que le Père ne cesse d'attendre.

L'identification eucharistique de la bénédiction chez *Luc* ouvre une deuxième possibilité d'interpréter l'Ascension. Lors de la bénédiction eucharistique d'Emmaüs, le Christ ressuscité se fait reconnaître à un signe - la consécration et la fraction du pain - que seuls peuvent comprendre ses disciples. Mais justement que voient-ils en le reconnaissant ainsi ? «... Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent. Et lui-même leur devint (*egeneto*) invisible » (*Luc* 24, 30-31). Étrange paradoxe pourtant qui se retrouve tel quel dans l'Ascension : « Et il arriva (*egeneto*) que, dans le geste même de les bénir, il prit une distance d'avec eux (*diesté*) » (*Luc* 24, 51). Si l'on admet en effet notre précédente équivalence entre la bénédiction eucharistique et cette ultime bénédiction, la similitude des deux situations s'impose : la bénédiction - qui atteste le Christ comme Fils et comme Ressuscité - va de pair avec sa disparition sensible. Non seulement elle va de pair avec la disparition, mais aussi la provoque. D'ailleurs à chacune des bénédictiones entre le Père et le Fils, n'est-il pas instamment recommandé aux disciples de la taire, de se taire - sinon d'oublier? Pouvons-nous pourtant avancer dans cette mystérieuse consécration ? Remarquons une évidence : l'accomplissement absolu de la bénédiction signifie l'accomplissement absolu, dans

(11) *Matthieu* 3, 17 et 17, 5 = *Marc* 1, 11 et 9, 7 = *Luc* 3, 22 et 9, 35. Ici la bénédiction vient du ciel, au lieu d'y monter ; le ciel va, dans tous les cas, avec la bénédiction. De même la nuée, qui marque l'éclat de la gloire.

l'économie du monde, de la communion trinitaire ; tant que ce monde reste soumis au péché, une bénédiction entre le Fils et le Père l'outrepasse, le fait éclater, bref l'anéantit ; donc cette bénédiction doit se produire à distance de notre péché cosmique tant que l'heure du Jugement n'advient pas. Et donc le Christ doit soustraire au regard du monde (et même des disciples) sa communion de bénédiction avec le Père aussi longtemps que la face du monde ne se purifie pas.

Remarquons une seconde évidence : la disparition d'Emmaüs dérobe aux yeux des disciples une gloire insoutenable, mais ne leur dérobe pourtant pas la présence du Christ ; au contraire, elle la leur donne comme le pur don substantiel de son corps sous les espèces du pain ; cette présence leur reste non seulement réelle, mais, si l'on peut oser, *plus réelle* encore que la présence physique du Christ. Car le Christ, même en chair, leur reste un individu, autre, distinct, séparé, qui peut « s'approcher » (*Luc 24, 15*) pour « marcher avec », à qui l'on demande de « rester » (*24, 29*), mais auquel l'irréductible matérialité de son corps interdit de s'unir (car les corps n'unissent pas, ils séparent). Que ce corps de chair disparaisse et laisse place au corps eucharistique du pain que l'on mange, que l'on s'assimile, et qui, dans ce cas unique, s'assimile ceux qui l'assimilent. (Augustin) (*12*), veut dire : le Christ devient présent, non aux sens (qui ne peuvent le recevoir ni même le voir), mais au cœur, désormais brûlant, et à l'esprit, désormais intelligent. La disparition sensible laisse la bénédiction donner la présence du Christ encore plus intimement, radicalement : la présence se fait encore plus un don, puisqu'elle se fait don communicable jusqu'à l'assimilation.

Nous pouvons rapporter cette radicalisation paradoxale du don de la présence à l'Ascension : lorsque le Christ « prit une distance » d'avec les disciples, il leur devient non pas moins présent, mais évidemment *plus*. Pourquoi ? Parce que, « avec une grande joie » — la jubilation même du Christ bénissant le Père (*égalliasato, Luc 10,21*) — les disciples accomplissent désormais la bénédiction même du Christ : ils ne regardent plus le Christ bénir, comme des spectateurs indiscrets (*Luc 10, 23*) ; désormais ils bénissent eux-mêmes comme bénissait le Christ ; ils n'y parviennent qu'autant que, désormais, le Christ bénit en eux le Père. Comme le corps, le geste du Christ leur devient intérieur — les constitue et les crée à nouveau. Aussi, pas plus que l'invisibilité d'Emmaüs ne déroba le corps du Christ (au contraire elle le donnait parfaitement), le retrait à distance de l'Ascension n'interrompt l'action économique du Christ : le Christ agit avec et au titre de la bénédiction de ses disciples, il ne cesse de travailler avec eux (*tou kuriou sunergountos, Marc 16, 20*). Aussi, selon les *Actes*, la « nuée » l'enveloppe au moment, non de donner la bénédiction, mais de donner la mission — « Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre » (*Actes 1, 8*). En fait, donner la bénédiction revient à donner la mission, car la mission ne consiste qu'en la bénédiction ; et l'une comme l'autre donnent la parfaite présence du Christ.

III. Jean : distance

La présence du Christ ne disparaît donc pas lors de l'Ascension, mais s'accomplit. Elle s'accomplit comme don de la présence, qui s'abandonne dans le cœur et le corps des disciples. La présence se manifeste ainsi comme un don précisément en ce que l'homme Jésus, empiriquement déterminé, « prend quelque distance ». Le verbe grec utilisé ici par

Luc (diistêmi), et que d'ailleurs seul *Luc* emploie dans le Nouveau Testament, mérite quelque attention. Il n'indique ni une disparition totale, ni une exaltation dans les hauteurs, mais seulement un retrait, un espacement, un pas en arrière (*13*). Que cette prise de distance n'ait rien d'une pure et simple absence, le récit des *Actes* le confirme aussitôt : « Ce même Jésus, qui vient de vous être enlevé au ciel, viendra de la même manière dont vous l'avez vu partir (*poreuomenon*) au ciel » (*Actes 1, 11*). La même manière (*houtôs... hon tropon*) qui permet de se retirer et de partir deviendra la manière de venir à nouveau. Le ciel n'a plus rien d'un écran ou d'un lieu inaccessible ; il ne cesse de s'ouvrir, de se déchirer comme le rideau du Temple (*Matthieu 27, 51*), selon le désir du prophète : « Ah ! Si tu déchirais les cieus et si tu descendais — devant ta Face fondraient les monts » (*Isaïe 63, 19*). Si le Christ monte au ciel pour en revenir, dès maintenant se réalise la vision de Jean « Je vis le ciel ouvert » (*Apocalypse 19, 11*). Ce qui veut donc dire que, avec l'ouverture du ciel, Dieu lui-même ouvre un va-et-vient, Dieu lui-même s'ouvre en le retrait de Jésus : « *n'y a plus de ciel fermé. Le Christ est au ciel, ce qui implique que Dieu est accessible à l'homme* » (J. Ratzinger) (*14*). L'Ascension ne signifie pas la disparition du Christ dans le ciel fermé, mais l'ouverture du ciel par un retrait qui reste un mode de retour. Ce paradoxe constitue — depuis l'origine — le mystère même de l'Ascension : « *C'est donc à ce moment (...) que le Fils de l'homme fut connu plus excellemment et plus saintement comme le Fils de Dieu ; car s'étant retiré dans la gloire de la majesté paternelle, il commença, sur un mode ineffable, à être plus présent par sa divinité (divinitate praesentior), lui qui était devenu plus lointain par son humanité (...). Lorsque je serai monté vers mon Père, tu me toucheras plus parfaitement et plus véritablement (venus)* » (*15*). Le retrait du Christ ne le rend pas moins présent, mais plus présent que ne le permettrait sa présence physique. Ou plutôt, le nouveau mode de sa présence corporelle (selon l'Eucharistie) nous assure, dans le retrait même de l'ancien corps, une plus instante présence. Comment comprendre que coïncident ainsi l'avancée instante et le retrait distant ?

Un texte évangélique formule exactement ce paradoxe : « Vous avez entendu ; je vous ai dit : « Je m'en vais (*hupagô*) et je viens vers vous (*erkhomai pros humas*) ». Si vous m'aimez, vous vous réjouiriez de ce que je fais chemin au Père (*poreuomai pros ton patéra*), parce que le Père est plus grand que moi » (*Jean 14, 28*). On ne peut réduire l'étrangeté du projet en y introduisant un décalage chronologique, car ce texte ne dit pas, malgré certaines traductions consacrées : « Je m'en vais et je reviendrai », comme par succession temporelle d'un aller, puis d'un retour ; il pose en stricte contemporanéité le départ et la venue, au présent : « *Vado, et venio ad vos* », traduit la Vulgate. Cette étrangeté ne saurait non plus s'évanouir en supposant que les deux verbes sont synonymes et font redondance. En effet, « je m'en vais (*hupagô*) » concerne toujours le retour vers le Père. Ainsi : « Je suis avec vous pour quelque temps encore et je vais (*hupagô*) vers celui qui m'a envoyé » (*Jean 7, 33*) ;

(13) Le verbe *diistêmi* indique en *Luc 22, 59* un intervalle d'heure, et en *Actes 27, 28* un intervalle d'espace. Nous suivons ici l'analyse de l'originalité lucanienne du terme donnée par G. Lohfink (*loc. cit.*, 170). Nous maintenons l'authenticité de *anephereto eis ton ouranon* (*Lac 24, 51*) en suivant l'avis de H. Schlier (*op. cit.*, *ibidem*). — L'Ascension marque moins un départ, une séparation voire un abandon que le ménagement d'un écart (distance) parcouru dans les deux sens par des bénédictions, donc d'abord par l'Esprit qui les dispense. Sans cet écart et sa distance, les bénédictions n'eussent point été possibles.

(14) J. Ratzinger, *Eschatologie-Tod und ewiges Leben*, in *Kleine Katholische Dogmatik*, Regensburg, 1978 (4), IX, 118, tr. fr. *La mort et l'au-delà*, Communio-Fayard, 1980, p. 152.

(15) Saint Léon de Grand, *Sermo LXXIV (61)*, 4 (éd. R. Dollé, « Sources chrétiennes », Paris, 1976, 280-282). — On en rapprochera l'avis de J. Ratzinger : « Du fait de l'Ascension, le Christ n'est pas l'absent (*Abwesende*) du monde, mais celui qui lui devient présent (*Anwesende*) sur un mode nouveau » (*Lexicon far Theologie und Kirche*, V, 361) ou celui de K. Rahner (*op. cit.*, 181).

(12) Saint Augustin : « Cibus sum grandium ; cresce et manducabis me, nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me » (*Confessions*, VII, 10, 16). Autres références dans H. de Lubac, *Corpus Misticum*, Paris, 1949 (2), 200-202, et notre *Dieu sans l'être*, Paris, 1983, 253-4.

« Là où je vais (hupagô), vous, vous ne pouvez aller » (Jean 8, 22) ; « Là où je vais (hupagô), tu ne peux maintenant m'accompagner » (Jean 13, 36) ; « Maintenant je vais (hupagô) vers celui qui m'a envoyé » (Jean 16, 5) ; « Je vais (hupagô) vers le Père, et vous ne me verrez plus » (Jean 16, 10) ; « Encore un peu, et vous ne me verrez plus, et à nouveau encore un peu et vous me verrez, car je vais (hupagô) vers le Père » (Jean 16, 17). Le texte initial de Jean 14, 28 doit donc s'explicitier en son paradoxe plénier : « Je m'en vais [vers le Père qui m'a envoyé et auprès duquel vous n'avez pas le pouvoir de m'accompagner] et je viens [au même moment] vers vous ». Le Christ vient vers nous dans le moment même, dans la mesure même où il s'en va vers le Père. Ce que confirme le texte même de l'évangile : « Il vous est avantageux (sumpherei) que je parte » (Jean 16, 7). Le retrait nous serait donc utile, comme l'instauration d'une distance — le retrait, comme instauration de la demeure.

Mais il ne suffit pas de marquer le paradoxe pour le comprendre. Il ne va pas de soi, dans l'expérience humaine, que l'absence nous aide à maintenir, encore moins approfondir, l'union à un autre. Nous savons, par une expérience aussi banale qu'atroce, que l'éloignement produit, presque toujours, l'oubli, la désertion, le désistement. Nos humaines amours meurent d'absence, et nous supportons finalement mieux la solitude que la séparation. La séparation nous induit toujours en trahison. A supposer qu'il y ait des amours heureuses, ce ne sont certes pas les amours séparées. Or le Christ prétend exactement le contraire : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai et me manifesterai à lui (emphanisô autô emauton) » (Jean 14, 21) ; « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure en son amour » (Jean 16, 27) ; « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (Jean 16, 21).

LE retrait du Christ a une intention précise : il ne s'agit pas de laisser derrière lui une pure absence, ou un souvenir déchirant, mais d'inscrire dans « le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui » (Mallarmé) le don de ses commandements. Des commandements, ou plutôt des consignes, comme celles qu'un metteur en scène donne à ses acteurs pour que, sans lui (resté en coulisses ou même absent du théâtre), ils puissent jouer la pièce, donner la parole au texte de l'auteur, devenir eux-mêmes des personnages qu'ils rêvaient d'être. Les consignes doivent être exécutées — performées : le texte et les rôles doivent être joués -- performés. La pièce doit être représentée — performée (l'anglais ne dit-il pas *performance* pour la représentation théâtrale ?). Performer les consignes — pourquoi? Non pour exécuter pieusement un testament ou les dernières volontés d'un condamné à mort, mais — puisqu'il s'agit d'un condamné à ressusciter — pour vivre de la même vie qui le conduit à mourir et ressusciter. En effet, les consignes laissées par le Christ ne donnent pas des ordres subalternes que lui-même n'aurait jamais exécutés ; elles consignent les gestes, les dispositions et les volontés que lui-même, dans son humanité aussi bien que dans sa divinité, n'a cessé d'accomplir à la perfection. Or en les accomplissant à l'égard des hommes, il a performé, dans le temps, l'amour parfait à l'égard de Dieu, comme dans l'éternité — à l'égard du Père : « Que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimé » (Jean 17, 23). Quand donc la consigne ultime est donnée aux disciples — « Je vous don-

ne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Oui, comme je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres » (Jean 13, 34) ; « Voici : mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean 15, 12) — il ne s'agit pas seulement ni d'abord d'une injonction morale (même sublime et déjà kantienne) ; il s'agit de faire faire par des hommes ce que le Christ fait à leur égard pour témoigner de ce qu'il fait éternellement à l'égard de son Père : « Père juste, le monde ne t'a pas connu, mais moi je t'ai connu... » (Jean 17, 25). Le Christ a connu, c'est-à-dire béni (eulogéin) par une eucharistie puisée au fond de son âme (de Verbe — exomologoumai) la volonté du Père ; cette union absolue, il l'a manifestée par l'accomplissement inconditionné et achevé de son amour (Jean 17, I = 19, 28) jusqu'au terme, tant pour Dieu que pour les hommes. Si donc les disciples gardent ce commandement indépassable, s'ils performent en vérité et réalité cette consigne ultime, ils joueront eux-mêmes le rôle du Christ : « A ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples, à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (Jean 13, 35).

Le départ du Christ permet des consignes à performer en entière responsabilité ; mais la consigne de l'amour fait faire aux disciples cela même qu'accomplit le Christ ; les disciples deviennent acteurs de la Charité, non plus spectateurs passifs et inintelligents de Jésus. Ils accèdent, avec leurs gestes dans les gestes du chorège absent, avec leurs voix énonçant les paroles de l'auteur (Verbe) absent, avec leurs visages modelés sur la face de la gloire invisible (au monde), à la performance même de la charité. Et comme la charité seule ne se dit qu'en un sens unique (seule univoque), ils accèdent au rôle (persona), donc à la personnalité du Christ. Lequel, désormais, les tient pour ses égaux — par grâce : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait le maître ; je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris du Père, je vous l'ai fait connaître » (Jean 15, 15). Dès lors, la prise de distance du Christ — dans la mort, dans la Résurrection devant Marie-Madeleine et à Emmaüs, à l'Ascension enfin — livre son sens : il s'agit de libérer le rôle trinitaire du Verbe pour le rendre accessible aux disciples, de leur ménager un premier « lâcher » sans guide pour que, seuls, ils accomplissent le rôle de fils (adoptifs) du Père, de les installer au centre même du rôle filial d'un jeu radicalement trinitaire. Le retrait du Christ hors de ce monde permet seul l'entrée des disciples dans l'espace de la Trinité.

Résurrection. Il faut enfin que le Christ lui-même ne cesse pas d'agir, de vivre et d'aimer, afin que la distance qu'il met entre lui et les disciples les maintienne toujours en lui, mais aussi que lui-même, maintenant avec son corps et son âme d'homme, rayonne de la gloire divine — il faut la Trinité. Quand donc le Christ quitte ce monde, son retrait ne peut libérer un rôle trinitaire pour les disciples que dans la stricte mesure où il se double d'une montée vers le Père, où, par l'ascension d'abord du calvaire, ensuite par la remontée des enfers et l'exaltation hors du tombeau, enfin par la disparition dans le ciel, il accomplit, une fois pour toutes et du fond de la chair humaine, le jeu trinitaire. Il faut que le Christ lui-même rende réel ce que sa promesse aux disciples leur a rendu possible ; il lui faut performer le geste trinitaire du fond de l'humanité, du péché et donc de la mort. Bref, ce n'est qu'à condition qu'en expirant son dernier souffle, ce soit bien l'Esprit trinitaire qu'il rende au Père, que le Père pourra, à sa demande et en son nom, donner le même Esprit aux disciples : « Et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour être avec vous à jamais, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir » (*Jean* 14, 16-17), « Le Paraclet, l'Esprit saint que le Père enverra *en mon nom*, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26) ; « Quand viendra le Paraclet que je vous enverrai d'après du Père, l'Esprit de vérité qui provient du Père, il me rendra témoignage » (*Jean* 15, 26) ; « 11 vous est avantageux que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai » (*Jean* 16, 7).

Si le Christ part, c'est afin de libérer le site trinitaire pour les disciples. Mais ce site ne deviendra véritablement trinitaire que si le Christ accomplit, au sein de son humanité, donc au nom de la nôtre, le retour trinitaire absolu du Fils au Père — donc que s'il meurt et ressuscite. Seulement à partir de cette performance économique de la Trinité, l'Esprit pourra lui-même se répandre économiquement sans réserve sur les disciples au nom du Fils, par le Père — justement parce que, jusque dans l'économie, le Fils et le Père ont confondu leurs volontés en l'unique Esprit. L'effusion de l'Esprit dans le monde ne devient possible que parce que, par son départ vers le Père et à travers la mort, le Christ a introduit le jeu trinitaire dans le monde, ou plutôt a réintroduit le monde dans son site trinitaire et filial (fixé par la création, mais renié par le péché). Le Christ ne se retire pas seulement au profit des disciples, il va leur reconquérir l'Esprit — tout autre feu, tout autre Prométhée. Ainsi, le geste même qui rend véritablement trinitaire le site ouvert aux disciples le leur rend aussi effectivement praticable. Car les disciples ne pourraient accomplir les gestes justes, ni prononcer les paroles convenables, si l'Esprit, invisible par définition mais présent par grâce, ne les guidait.

Revenons, pour le mieux concevoir, à l'analogie du théâtre : les disciples doivent tenir le rôle même du Christ en s'aimant mutuellement au point de faire reconnaître en eux le Christ ; pourtant cette consigne ne leur impose aucun texte écrit *ne varietur* et à réciter, aucun scénario fixe, aucune mise en scène stéréotypée ; sur le thème donné, il faut librement improviser : la vie chrétienne se déroule comme une *commedia dell'arte*, selon une libre innovation qui ne cesse de performer l'unique histoire d'amour de l'univers. Les disciples ne peuvent tenir correctement le rôle supérieurement libre, puisque trinitaire, que leur concède le Christ, si l'Esprit ne leur inspirait les gestes et les paroles. L'Esprit les confirme comme le souffleur, au théâtre, aide et rassure les acteurs : « Quand on vous livrera, ne cherchez pas avec inquiétude comment parler ou que dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné sur-le-champ, car

ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (16). L'Esprit inspire aux disciples la grâce et le génie de leur rôle trinitaire : il leur donne assez de courage pour parler, comme Pierre, à la foule des nations ; assez de sûreté pour guérir, pour consacrer le pain, pour prier ; assez de justesse pour savoir répondre aux Juifs et mourir en bénissant, comme Etienne.

Le Christ, au jour de l'Ascension, « prit une distance d'avec eux ». Cette distance, ici manifestée cosmologiquement par une disparition dans la « nuée », constitue en fait une dimension essentielle et, depuis la dernière Cène, constante, de la mission du Christ. La distance permet aux disciples de devenir non des serviteurs, mais des amis, non des spectateurs, mais les acteurs de l'action rédemptrice et révélatrice du Christ. Eux-mêmes occupent le lieu, le rôle, la charge du Christ. Ils ne le pourraient pas, pourtant, si la distance se limitait à un retrait ; en fait elle achève l'accomplissement trinitaire qui livre le Christ à la Résurrection, l'humanité de Jésus à la gloire, et l'Esprit du Père aux disciples du Fils. Ainsi, tant par l'eucharistie que par le don de l'Esprit, le retrait de l'Ascension fait-il accéder les disciples à une parfaite, quoique paradoxale présence au Christ (17). Paradoxale, puisque cette présence n'admet plus aucun support sensible et, pour des spectateurs extérieurs, se réduit à la pure et simple absence. Parfaite, puisque cette présence ne consiste justement plus à voir un autre, fût-il le Christ, aimer, mourir, ressusciter, mais bien à soi-même, comme lui, en lui, selon lui, effectivement aimer, mourir et ressusciter. Présence : non se trouver en présence du Christ, mais lui devenir présent (se déclarer présent, disponible) pour recevoir de lui le présent (le don) de l'Esprit qui nous fait, ici et maintenant (au présent), le bénir comme il bénit le Père — ceci jusqu'à et pour qu'il revienne. La plus haute présence du Christ, c'est que l'Esprit nous fasse avec lui bénir le Père.

IV. Matthieu : mission

La haute et paradoxale présence du Christ qu'instaure l'Ascension ne se comprend qu'à partir d'un pas en retrait de l'économie jusque dans la Trinité. Ou plus exactement, elle atteste l'inscription de notre monde dans un site christique, donc, après la Résurrection, dans un site manifestement trinitaire. La présence issue de la Résurrection dépasse définitivement les catégories de la présence commune dans le monde. Ainsi le Christ n'est-il ni présent en chair visible, ni un absent pourtant présent en esprit ou mémoire seulement, puisque son corps eucharistique nous est quotidiennement donné.

Il se donne, comme un présent, selon l'Esprit. Cet Esprit n'en offre pas une abstraite et malléable spiritualisation ; il ne cesse au contraire de travailler à en édifier un corps — et un corps multiforme : celui de l'Eucharistie, celui de l'Église concrètement construite d'hommes, celui même de l'humanité de Jésus éternellement glorifié. En un mot, comme le don de la présence du Christ provient d'en-deçà (ou

(16) *Matthieu* 10, 19-20. Voir *Marc*, 13, 11 ; *Luc* 12, 11 et *Jean* 14, 26. — En *Luc* 20, 15, le Christ promet d'inspirer lui-même (et non l'Esprit) les réponses aux disciples : « Moi-même, je vous donnerai un langage et une sagesse, à quoi nul de vos adversaires ne pourra résister ni contredire ». — La comparaison, que nous filons, entre le souffleur de théâtre et l'Esprit qui inspire à bien sûr, une limite : le souffleur rappelle à une mémoire défaillante un texte *déjà* écrit, tandis que l'Esprit suggère à une liberté (que lui-même d'ailleurs libère) la force d'un geste parfaitement innovateur et l'intelligence d'une parole inouïe. Car le texte ne peut s'améliorer sans cesse, puisqu'il a un auteur fini, tandis que l'Esprit peut, à l'infini, modifier, rajeunir la face du monde, bref souffler où il veut et ce qu'il veut — à savoir ce que le concert trinitaire veut.

(17) Voir Hans-Urs von Balthasar : *Herrlichkeit: Theologie* 2, Einsiedeln, 1969, 363.

d'au-delà) de ce monde, il peut, ensuite, s'y déployer selon une puissance sans analogue, qui outrepassé les bornes de la présence mondaine. Il faut ici donner son poids à une remarque d'apparence triviale : si le Christ était demeuré physiquement, selon l'économie mondaine de la présence, parmi nous, il se serait fixé dans un lieu et dans un temps ; il eût donc été inaccessible aux hommes de tous les temps et de tous les lieux. Cette impossibilité empirique de le rencontrer aurait d'ailleurs seulement reflété une impossibilité plus radicale encore de le reconnaître : l'aurions-nous approché, que nous n'aurions pu — sans l'envoi de l'Esprit, parce que sans l'accomplissement trinitaire — le reconnaître ; car nous ne le bénissons, et en lui le Père, que par l'Esprit. Nous devons donc au don, par l'Esprit, et dans la distance trinitaire, de la présence du Christ de le voir — en Esprit et en Vérité, en tous lieux et en tous temps (18). Nous ne voyons (reconnaissons, bénissons) le Christ que parce qu'il « a pris une distance » avec nous. D'où le lien strict de l'Ascension avec l'envoi des disciples en mission. La mission ne compense pas l'absence physique immédiate du Christ par un impérialisme conquérant, fanatique et anxieux ; toute la résurrection de la présence comme un don a pour but de rendre possible la mission — don universel de la présence du Christ, qui supposait d'abord que la présence devienne un don. Bien plus, il faut dire que l'envoi en mission constitue la performance par excellence du don de la présence : les disciples jouent leur rôle christique en donnant universellement la présence du Christ.

Le lien étroit entre l'Ascension et la mission se marque clairement dans les Actes : « Recevez la puissance de l'Esprit saint qui vient sur vous, et soyez pour moi des témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'au bout du monde » (Actes I, 8), ainsi que dans la finale longue de Marc : « Et il leur dit : allez dans le monde entier (hapanta), proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création (pasê té ktisei)... Or le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu, Pour eux, ils s'en allèrent prêcher en tous lieux (pantakhou), le Seigneur agissant avec eux et confirmant la Parole par les miracles qui l'accompagnaient » (Marc 16, 15. 19. 20). (19). Quant à Jean, il annonce l'Ascension : « Ne me touche pas, va vers mes frères et dis-leur que je monte (anabainô, ascendo) vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Jean 20, 17) — juste avant l'envoi : « Comme le père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jean, 20, 21). Il faut souligner qu'en ces deux paroles, les disciples se trouvent exactement situés dans le site trinitaire du Christ, dont ils deviennent les frères d'un seul et même Père.

Pourtant nous devons à la conclusion de Matthieu, qui ne mentionne justement pas l'épisode de l'Ascension, la plus claire articulation entre le don de la présence et l'envoi en mission. Pour le comprendre, il faut dégager nettement les moments chronologiques mais aussi théoriques de ce texte.

2. Puissance : Le Christ ne vient rien dire d'autre aux disciples que la plénitude de sa présence, complètement accomplie dans la distance trinitaire, et qui, du fond désormais du « sein du Père » (Jean 1, 18), ne peut faire irruption en ce monde trop étroit pour elle que comme une toute-puissance donnée par le Père : « Toute la puissance (pasa exousia) m'a été donnée sur le ciel et sur la terre » (Matthieu 28, 19). Puissance donnée — par le Père, en vertu du parcours pascal de la distance, au sens où c'est « une grande voix dans le ciel » qui proclame « le Règne de notre Dieu et l'exousia de son Christ » (Apocalypse 12, 10) et où c'est, après sa kénose également pascal, « Dieu qui l'a exalté dans les hauteurs et lui a donné par grâce le nom au-dessus de tout nom, en sorte qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse aux cieux, sur terre et aux enfers » (Philippiens 2, 9-10). Première totalité, et la plus radicale : la puissance totale d'une présence totalement convertie en don, donné au Père, rendu au Fils, donable par l'Esprit aux disciples (20). La puissance de la présence divine, donnée et reçue trinitairement, va surabondamment se donner selon une triple totalité, qui sature le monde.

3. Totalité de l'enseignement : « Leur enseignant à garder tout (panta) ce que je vous ai prescrit » (Matthieu 28, 19). Les consignes à garder pour jouer juste le jeu du Christ se réduisent au « nouveau commandement » qui accomplit tout — mais que seules toutes les choses qu'aucun livre ne pourra pourtant contenir jamais (Jean 20, 30 = 21, 25) suffiraient à illustrer. La totalité ainsi revendiquée par l'enseignement prescrit signifie que la vérité s'est révélée par avance, surabondamment, et que, devant sa présence donnée, toute interprétation théologique ultérieure sera par avance possible, donc requise, mais dépassée.

4. Totalité de l'espace : « Allez (poreuthentes) enseigner toutes les nations (ganta ta ethnê), les baptisant au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint » (Matthieu 28, 19). La promesse eschatologique des prophètes ne peut se concilier avec la doctrine du « reste d'Israël » qu'en ce que celui-ci se concentre dans l'unique Christ de Dieu, qui lui-même ne fait pas nombre avec les nations et les groupes, puisqu'il vient de Dieu, et par l'Ascension, y retourne. L'universalité ne, peut caractériser légitimement la mission des disciples que dans la mesure où celui qu'il s'agit d'annoncer n'appartient pas au monde. Le baptême ne peut se prétendre universel — de droit — qu'autant qu'il se donne à partir et en vue de la Trinité. La mention, ici, du « Père, du Fils et de l'Esprit Saint » a pu surprendre, au point que certains exégètes ont douté de son authenticité. Du point de vue de la rigueur théologique, au contraire, aucune hésitation n'est permise : sauf à sombrer dans l'impérialisme délirant, sauf à retomber dans le messianisme politique le plus nationaliste, il convenait que l'universalité de la mission baptismale s'origine d'en-deçà du monde, de la Trinité donc : l'inscription du Christ, comme Fils, dans un site trinitaire ne se manifeste au monde qu'avec l'exaltation pascal, donc lors de l'Ascension. Sitôt cette origine et ce site méconnus, il devient inévitable de mettre en cause la mission d'un baptême universel — au nom de la relativité des temps, des civilisations et des cultures. Mais, au contraire, l'Ascension (comprise trinitairement)-démystologise radicalement tout relativisme culturel comme toute déviation impérialiste (erreurs inverses, nées d'une commune méconnaissance).

5. Totalité des temps : « Et voici que moi, je suis avec vous tous les jours durant (*pasas tas hemeras*) jusqu'à la consommation du temps (*aiônas*) » (*Matthieu* 28, 20). Comment le Christ nous pourrait-il advenir, à chaque instant, en présence, s'il s'agissait de sa présence historiquement bornée dont il dit, dans le même évangile, la limite : « Vous aurez toujours des pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'aurez pas toujours avec vous » (*Matthieu* 26, 11 ; voir *Marc* 14, 7 et *Jean* 12, 8) ? Il ne le peut que parce que, du site trinitaire, l'Esprit accorde à chaque instant aux disciples d'agir comme le Christ, au nom et au titre du Christ ; son assistance va de pair avec l'inscription des disciples dans la fonction christique et avec, de leur part, l'usage du temps pour la prière « en tout moment (*pantote*) » (*Ephésiens* 5, 20) (21). Cette élévation des disciples n'a elle-même de réalité qu'avec l'exaltation du Christ qui consacre ainsi l'insertion économique de la Trinité. Désormais, le Christ advient à chaque instant aux disciples, parce qu'il leur advient d'en-deçà du temps — par quoi aussi bien il peut advenir à la fin de ce même temps. Alpha et omega, parce que précédant le temps du sein même de la Trinité.

La totalité de l'*exousia* se déploie donc selon une triple totalité : la totalité de l'enseignement, la totalité de l'espace, la totalité du temps. Leur totalisation par l'*exousia* consiste à « ramener toutes choses (*ta panta*) sous un seul chef, dans le Christ, toutes choses dans les cieux et sur la terre » (*Ephésiens* 1, 10). Pareille récapitulation se distingue de toute dérive totalitaire pour deux motifs, au moins. — D'abord parce qu'il s'agit pour le Christ de réinvestir son propre bien — la création —, qui ainsi ne subit pas la violence d'un mercenaire, mais retrouve la garde bienveillante d'un berger effectivement mort pour elle. Cette royauté même n'a de sens, d'ailleurs, que pour rendre au Père le monde, achevant ainsi le propre retour du Fils au sein du Père ; la totalité ne passe au Fils que pour, comme et avec lui, dans une manière d'analogie exaltation, passer au Père : « Et quand toutes choses (*panta*) lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout (*panta*) soumis, afin que Dieu soit tout en tous (*panta en pasin*) » (*1 Corinthiens* 15, 28). En sorte que la récapitulation ne rend pas seulement à Dieu tout ce qui est hors de Dieu — la création —, mais qu'elle lui rend enfin, comme une louange, une œuvre qui reflétait sa gloire : la récapitulation (avec le monde), comme l'Ascension (avec Jésus), rend Dieu à Dieu. — Ensuite la récapitulation, qu'ouvre l'Ascension et qu'œuvre la mission, s'accomplit sous le régime de la distance ou, ce qui revient ici au même, du don de la présence. Donc chaque baptême, chaque conversion, chaque consécration ne manifeste qu'indirectement la présence du Christ : le disciple annonce, mais obscurément, le maître ; et dans cette annonce mimétique, il esquisse une présence qui se retire, et distrait jusqu'à la fin des temps la consommation de sa gloire : « Notre citoyenneté est dans les cieux, d'où nous attendons ardemment, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ qui transfigurera notre corps de misère » (*Philippiens* 3, 20) ; « Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu ; lorsque le Christ, votre vie, sera manifesté (*phanerôlhè*), alors vous aussi vous serez manifestés avec lui en pleine gloire » (*Colossiens* 3, 4) ; « Bien-aimés, maintenant nous sommes bien des enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'apparaît pas encore. Nous savons que lorsqu'il sera manifesté, nous lui serons semblables » (*1 Jean* 3, 2). La présence ne se récapitulera totalement que quand le don du Père nous en sera totalement accordé. L'Ascension met en œuvre la récapitulation de la totalité, mais seul le Père sait le jour et l'heure de la manifestation achevée, parce que cette ultime présence ne peut que se donner — par lui.

(21) *Pantote* définit la temporalité des disciples en *Romains* I, 10 ; *1 Corinthiens* I, 4 ; *Philippiens* I, 4 ; *Colossiens* I, 3.

AINSI l'Ascension ne marque-t-elle pas la disparition du Christ dans l'attente d'une nouvelle présence (empirique) au terme d'une si longue absence. Elle marque la conversion pascale de toute présence au don : bénédiction, soumission à l'Esprit qui nous fait agir comme et dans le Christ, mission en totalité constituent les trois dimensions du don de la présence en distance. Car si le Verbe s'est fait chair, il faut, depuis l'Ascension, que, en nous, « la chair se fasse verbe — et le verbe se précipite » (O. Paz) (22). Notre chair se fait verbe pour bénir le don trinitaire de la présence du Verbe et accomplir notre incorporation à Lui.

Jean-Luc MARION

(22) Octavio Paz, *Pasado en c/aro*, 12 (1975), tr. fr. R. Caillois, *Mise au net*, Paris, p. 52-53.

Jean-Luc Marion, né en 1946. Professeur titulaire de philosophie à l'Université de Poitiers. Marié, deux enfants. Rédacteur-en-chef de l'édition francophone de *Communio*. A notamment publié, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, 1975 (1) et 1981 (2), *L'idole et la distance*, Paris, 1977, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1982, et *Dieu sans l'être*, Paris, 1983.

Le dix-huitième ouvrage de la collection « Communio » (Fayard) est paru :

J e a n - L u c M A R I O N
Théologiques

DIEU
SANS L'ÊTRE
Hors-texte

Toute représentation conceptuelle de Dieu risque de sombrer dans l'idolâtrie, soit par la représentation négative de la « mort de Dieu », soit par la représentation positive proposée dans la méta-physique, quand elle pense Dieu comme « étant suprême ».

Comment accéder à une pensée de Dieu qui ne soit ni illusoire, ni idolâtrique ? En quittant le domaine de la représentation, donc le domaine de l'être, pour accéder au domaine de l'amour, ou de la charité. Car, finalement, Dieu n'a peut-être pas à être, si c'est en aimant qu'il se révèle et si c'est à aimer qu'il se donner.

69,00 F T.T.C., chez votre libraire, _____ J

Paul TOINET

L'Ascension du Christ, promotion de l'homme

L'Ascension rend compte de la vraie nature de la promotion de l'homme et de sa croissance spirituelle voulues par Dieu. Il ne s'agit pas d'un progrès indéfini, ignorant de son terme toujours imaginé et jamais atteint, ni de la transfiguration intemporelle du fini par l'infini, mais d'une tension vers une gloire déjà réelle parce que déjà vue.

L'Ascension du Christ est notre propre élévation, et là où a précédé la gloire de la Tête, là aussi est appelée l'espérance du Corps. Laissons donc éclater notre joie comme il convient, bien-aimés, et réjouissons-nous en saintes actions de grâces. Aujourd'hui, en effet, non seulement nous sommes confirmés dans la possession du paradis, mais même nous avons pénétré avec le Christ dans les hauteurs des cieux. Nous avons reçu davantage par la grâce ineffable du Christ que nous n'avions perdu parla haine du diable. Car ceux que cet ennemi venimeux avait chassés du premier séjour du bonheur, le Fils de Dieu se les est incorporés pour les placer ensuite à la droite du Père... ».

CETTE péroraison du *Sermon* 60 de saint Léon le Grand pour la fête de l'Ascension du Seigneur est bien connue (1). Elle indique la note dominante de l'allégresse de l'Église en cette célébration liturgique, telle qu'elle était comprise au V^e siècle, et telle qu'elle nous est donnée aujourd'hui encore, quand nous entrons dans le mémorial de l'Ascension. La question s'impose toutefois des difficultés que nous pouvons ressentir à rejoindre en profondeur et avec conviction l'intelligence spirituelle de ce mystère du Seigneur. Nous le savons important et significatif, mais nous constatons aussi qu'il risque fort, pour nos contemporains et pour nous-mêmes, de susciter quelque embarras. Celui-ci pourra provenir, pour beaucoup aujourd'hui, de ce que, d'une manière

générale, le domaine de l'invisible est tenu d'emblée pour inconcevable et irréel. Pour d'autres, la résurrection du Christ étant admise — mais pas nécessairement entendue en sa vérité —, l'épisode de l'Ascension ne sera porteur, en relation avec elle, d'aucune signification particulière. Il arrivera même qu'il soit ressenti comme de trop. Enfin d'autres qui veulent le prendre au sérieux et lui chercher un sens à l'intérieur de l'économie de salut, se demanderont s'il est possible de lui trouver quelque intérêt en rapport avec les préoccupations de l'homme de ce temps en peine de comprendre son propre destin historique.

Je crois utile de préciser d'abord un peu le contenu et les expressions de l'embarras que je viens d'évoquer. Il importe que celui-ci soit pris en considération au moment d'écouter l'exhortation pastorale de l'Église à l'adresse des croyants en vue de leur participation au mystère du Christ élevé aux cieux. Puisque j'ai cité déjà saint Léon, c'est encore de lui surtout que, dans une deuxième partie, je recevrai la formulation « classique » du sens spirituel pour nous, chrétiens de tous les temps, de ce mystère particulier. Enfin revenant sur les difficultés éprouvées par beaucoup, en ce temps qui est le nôtre, face à l'« épisode » de l'Ascension, je suggérerai l'intérêt actuel de ce qu'il nous invite à vivre et à penser.

I. A quoi bon cette figuration de l'acte rédempteur?

Il y a donc, selon la foi de l'Église, une relation étroite entre l'accomplissement du salut de l'homme, son « avancement » (profectio) en direction d'un état de plénitude — divine et humaine à la fois — et ce que prétend nous donner à voir et à comprendre le récit apostolique du livre des Actes (1, 6-12), récit relatif au départ du Christ en direction du lieu supérieur désigné comme le Ciel, demeure de la gloire de Dieu. Or que constatons-nous sur le point, précisément, de la relation entre l'homme de ce temps (ou ce que le langage courant désigne ainsi) et ce qui est rapporté en figure dans le récit en question ? A première vue, c'est justement en raison de l'avancée qu'il pense avoir réalisée quant à l'intelligence de lui-même, et de l'univers où se déroule son existence, et des règles d'une herméneutique enfin pertinente du discours religieux et de sa symbolique, que l'homme se sent obligé de « repenser » entièrement, et dans un sens le plus souvent réducteur, une proclamation christologique jadis reçue sans tant de tergiversations. Au commencement, nous dit-on, fut le « réalisme naïf », dont paraît encore se satisfaire la célébration liturgique de l'Ascension du Seigneur. Se satisfaire, c'est trop peu dire. Elle est émerveillée de tous les détails de l'économie du Mystère : la mort, la résurrection, les apparitions durant quarante jours, l'éloignement en direction du haut, la nuée dérochant à la vue des disciples le Fils qui était venu dans la chair, l'attente du Don d'en-haut, la Pentecôte. Tout cela bien articulé dans le temps et l'espace humains, et divinement ajusté au dessein divin de salut de l'homme, et donc aussi à la condition réelle de l'homme, en ce monde, de l'homme en mouvement vers l'au-delà. Mais ces représentations ont cessé d'être soutenables.

Ainsi, une promotion de l'homme dans l'ordre de l'intelligence et de l'action aura eu pour aboutissement logique, semble-t-il, soit un refus de reconnaître un sens quelconque à l'affirmation chrétienne portant sur la dimension religieuse de l'existence et de l'histoire, soit à une poétisation

(1) Je cite dans cet article les *Sermons* I et II de saint Léon sur l'Ascension du Christ d'après le vol. 74 de « Sources chrétiennes ».

subtile, à une « pure intériorisation spirituelle » de cette même affirmation jadis prise « au pied de la lettre ». Dans ces conditions, il devient particulièrement difficile de voir en quel sens cette action divine qu'est l'Ascension du Christ peut non seulement signifier mais encore accomplir la promotion vraie de l'homme.

Dans la façon dont s'effectue ce retournement de situation, il y a des positions plus radicales, et d'autres apparemment moins radicales. Dans le cas le plus extrême, le progrès de l'homme en direction de son accomplissement individuel et collectif est supposé avoir pour condition et pour effet le refus de toute réalité objective à ce qui n'est pas de l'ordre du sensible. Pas de monde invisible, pas de ciel, pas d'intériorité de l'homme et, bien entendu, pas de Dieu ni d'Homme-Dieu. Inutile de chercher une vérité quelconque aux affirmations de la foi. L'Ascension est comme le reste un pur non-sens. Evidemment, il existe une explication « scientifique » générale de l'illusion religieuse et métaphysique, et elle vaut pour cette fantasmagorie particulière. L'explication témoigne alors en faveur du point éminent atteint aujourd'hui par l'élite des penseurs matérialistes et critiques. Faute de s'être élevés au plus haut des cieux — qui n'existent pas — ils se sont du moins portés aux avant-postes du front de l'histoire en marche, qui existe.

D'autres doutent, à juste titre, que le sens de la marche soit exactement indiqué par les négateurs systématiques de la réalité invisible. Ils ne se proposent pas de *démythifier* l'idée métaphysique et religieuse en général. Il s'agira seulement de *démythiser* les croyances et représentations qui ralentissent les progrès de la bonne subjectivité religieuse — notamment chrétienne -- en direction de la foi pure. Celle-ci, estime-t-on, doit être animée d'une sévère exigence « iconoclaste ». Les chrétiens ne l'ont pas toujours compris, et c'est pourquoi ils ont, aux origines et longtemps par la suite, coulé leur relation à Dieu dans des représentations du monde qui appartenaient à l'âge préscientifique de la pensée. Ainsi les récits d'apparitions du Ressuscité et le récit de l'Ascension. C'étaient des « théologies en images », des symbolisations encore naïves d'événements en eux-mêmes étrangers à l'ordre du monde, et dont la pensée démythisante doit obtenir une intelligence tout « existentielle » et intérieure. Qui serait assez attardé pour prendre à la lettre les récits d'apparitions et spécialement le récit de l'Ascension ? Nos herméneutiques renouvelées nous mettent en possession du sens des réalités, en nous libérant de la servitude des représentations primitives et des vieilles images du monde à trois étages, ciel, terre et enfers.

Mais il arrive à d'autres de considérer comme un peu naïve l'obsession bultmannienne de démythisation du langage religieux. Ils dénoncent donc son radicalisme iconoclaste. Ils rappellent les droits du langage poético-symbolique et sa capacité de traduire les profondeurs indicibles de l'expérience intérieure. Ils hésiteront pourtant à présenter comme « objectives » les manifestations physiques du Ressuscité, et en particulier celle que décrivent les *Actes*. Le temps de quarante jours leur semblera lui-même d'une objectivité douteuse. La Résurrection n'est-elle pas déjà pour le Christ, l'entrée « dans sa gloire » ? Dès Pâques, n'est-il pas exalté autant qu'il peut l'être « à la droite du Père » ? Bref, l'épisode de « l'Ascension après quarante jours » constitue-t-il autre chose qu'une manière nouvelle d'affirmer symboliquement que « Jésus est Seigneur » au titre de sa résurrection d'entre les morts ? D'autant plus que maints textes du Nouveau Testament s'expriment au

sujet de l'exaltation glorieuse du Christ sans avoir à faire mention d'une « mise en scène » de départ.

D'autres objectants, enfin, éviteront de s'attarder à ces interrogations exégétiques pour passer au plus vite à l'idée que l'« élévation » du Christ au terme de sa vie terrestre peut et doit constituer une sorte de parabole de la vocation des hommes à entrer résolument, avec l'aide de Dieu, dans la tâche de leur propre promotion. Je me souviens du sermon entendu un certain jour d'Ascension. Il n'était pas médiocre. Il parlait du fait que l'auditoire était constitué de chrétiens chez qui le clergé devait réveiller et encourager constamment la fibre militante ouvrière. Sensibiliser ces consciences au « thème » de l'Ascension, c'était donc d'abord leur rappeler qu'il y a chez les hommes, notamment chez les plus pauvres, une aspiration à la promotion sociale, à l'élévation vers plus de dignité humaine. C'était passer très vite sur le mystère « objectif » de la glorification personnelle du Christ en son humanité et de son impact mystique au sein des croyants comme tels et au sein de l'Église, pour recentrer, à cette occasion, les esprits et activer les énergies selon la perspective habituelle des transpositions quelque peu sécularisantes du mystère du Christ et de l'Église.

Je ne dis pas qu'il n'y a rien de bon en des préoccupations herméneutiques et pastorales du type de celles que je viens d'évoquer. Mais il serait fort regrettable qu'elles aboutissent à étriquer, aplatiser, et finalement défigurer puis retourner en son contraire le sens divin objectif de l'Ascension. Il faut d'abord veiller à ce que les hommes de ce temps puissent « avec tous les saints recevoir la force de comprendre ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur » du mystère du Christ, mystère « qui surpasse toute connaissance » (*Ephésiens 3, 18*). Ce que l'Ascension exprime de ce mystère participe à une telle transcendance, vers laquelle (intelligence croyante doit s'efforcer de progresser humblement. Dans ce mouvement ascensionnel elle recevra la grâce de s'aviser de ceci : que les traitements prétendus rationnels imposés à la croyance catholique par toutes sortes d'esprits « éclairés » reposent habituellement sur une méconnaissance de ce dont il s'agit dans le dessein divin de salut, particulièrement dans le « moment » de l'Ascension.

II. Un commentaire ecclésial de l'événement de l'Ascension

L'Ascension du Christ est prêchée dans l'Église. La célébration liturgique en commente le mystère. Elle tisse pour cela des textes empruntés à l'Écriture. Elle en compose une sorte de symphonie mystique. Elle garde, certes, comme thème fondamental, la vision donnée aux apôtres selon le récit des *Actes*. Mais elle emprunte à toute l'Écriture de quoi mettre en relief le sens spirituel de cette exaltation glorieuse advenue à l'humanité de Jésus. Et le commentaire homélitique qui est fait de l'événement et de son explication liturgique par un saint Léon se propose de manifester la logique de la « sainte économie » déployée dans le mystère du Christ entre les jours de son abaissement et son état de gloire :

« *L'économie sacrée de notre salut, bien-aimés... C'est suivant un plan reposant sur l'humilité qu'elle a été réalisée, depuis le jour de la naissance corporelle du Christ jusqu'au terme de sa vie dans sa Passion. Bien des*

signes de la divinité avaient, sans doute, brillé même au travers de la condition servile dont il s'était revêtu. Cependant, tout ce qui fut fait au cours de cette période visa essentiellement à montrer la réalité de l'humanité qu'il avait assumée. Mais après sa Passion, lorsqu'il eut rompu les liens de cette mort qui avait déployé sa violence en s'attaquant à celui qui ignorait le péché, la faiblesse en lui se changea en puissance, la mortalité en éternité, l'abjection en gloire ».

La victoire remportée par Dieu sur la mort, en l'humanité du Fils, c'est ce qui remplit l'événement pascal. Mais celui-ci n'est pas restreint aux trois jours qui vont de l'heure de la Passion à celle de la Résurrection. La Résurrection en effet doit prendre le temps de s'attester elle-même de façon à devenir l'objet d'un témoignage apostolique complet. Il faut que le Christ explique aux siens la signification et les conséquences de sa mission parmi les hommes. Il lui faut procéder à cette explication non pas seulement en paroles, mais en des actes où se révèle ce qu'il est par rapport au Père, par rapport à l'univers (matériel et spirituel) et par rapport à ceux qu'il rassemble en Église. On peut dire que cette explication est une explicitation des profondeurs et des effets du mystère rédempteur. La succession des fêtes, entre Pâques et Pentecôte, en passant par l'Ascension, apparaît ainsi comme une nécessité non pas seulement pédagogique mais mystérieuse. En lui-même, pour lui-même, pour le Père et pour les disciples, le Serviteur souffrant doit « entrer dans sa gloire » et « remplir toutes choses ».

« Dans la solennité pascalle, la Résurrection du Seigneur était la cause de notre joie ; aujourd'hui c'est son ascension au ciel qui nous fournit matière à réjouissance, puisque nous commémorons et vénérons comme il convient le jour où l'humilité de notre nature a été élevée dans le Christ plus haut que toute l'armée du Ciel, plus haut que tous les ordres angéliques, et au-delà de la sublimité de toutes les puissances, jusqu'à partager le trône de Dieu le Père. C'est sur cette disposition des œuvres divines que nous sommes établis, que nous sommes défiés : la grâce de Dieu devient, en effet, plus admirable lorsqu'elle fait que la foi ne doute pas, que l'espérance ne vacille pas, que la charité ne tiédit pas, alors qu'a disparu de la vue des hommes ce qui devait à bon droit leur inspirer la vénération. Telle est, en effet, la force propre aux grands esprits, telle est la lumière propre aux âmes spécialement fidèles : elle consiste à croire inébranlablement ce que ne voient pas les yeux du corps et à fixer ses désirs là où ne peut arriver le regard. Mais une telle attitude religieuse, comment pourrait-elle naître en nos cours, ou comment serions-nous justifiés par la foi, si notre salut ne se trouvait qu'en ce qui tombe sous les yeux ? De là cette parole du Seigneur à cet homme qui paraissait douter de la résurrection du Christ à moins qu'il n'eût vérifié du regard et du toucher les marques de sa Passion en sa chair : 'Parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui croient sans avoir vu' ».

Ainsi, l'état de gloire du Christ, élevé par dessus toutes créatures au terme de son sacrifice rédempteur, comporte des exigences nouvelles pour les croyants, quant à leur relation au mystère divin. L'Ascension rend compte de la nature de la vraie croissance spirituelle de l'homme. Celle-ci est croissance dans l'ordre de la foi, de l'espérance et de l'amour désirant le retour du Bien Aimé. Elle est ascension par delà toutes les représentations et expériences sensibles, par delà les signes « charnels » que Dieu donne de sa présence dans l'histoire des hommes. Elle est en progrès en direction d'une

meilleure intelligence et appréhension de la présence. Et c'est le régime normal de la vie en Église d'offrir aux chrétiens sur le mode de la prédication et des sacrements, la lumière et la force intérieures qui leur permet de vivre leur relation à Dieu, dans le Christ et l'Esprit Saint, selon ce mode éminent :

« Pour nous rendre capables de cette béatitude, bien aimés, Notre Seigneur Jésus Christ, ayant réalisé tout ce qui était conforme à la prédication de l'Évangile et aux mystères de la Nouvelle Alliance, quarante jours après sa Résurrection, s'éleva au Ciel en présence des disciples. Il mit ainsi un terme à sa présence corporelle, pour rester à la droite de son Père jusqu'à ce que soient achevés les temps divinement prévus pour que se multiplient les fils de l'Église, et qu'il revienne juger les vivants et les morts en la même chair dans laquelle il s'est élevé. Ce qu'on avait pu voir de notre Rédempteur est donc passé dans les rites sacrés ; et pour que la foi fût plus excellente et plus ferme, l'instruction a succédé à la vision : c'est sur son autorité que les cours croyants, illuminés par les rayons d'en haut, s'appuieront désormais ».

La prédication de la foi, la célébration des rites sacrés et la lumière intérieure de l'Esprit, voilà ce qui, en régime d'Église, porte les croyants au plus haut d'eux-mêmes, hors d'eux-mêmes, en Dieu, là où le Christ est assis à la droite du Père. Telle est la vraie promotion de l'homme, signifiée et rendue effective dans l'acte divin de l'Ascension du Christ :

« C'est alors, bien aimés, que le Fils de l'Homme fut connu plus excellemment et plus saintement comme Fils de Dieu : car s'étant retiré dans la gloire de la majesté paternelle, il commença d'une manière ineffable à être plus présent par sa divinité bien qu'il fût (apparemment) plus loin par son humanité. C'est alors que la foi, mieux instruite, se mit spirituellement en marche pour s'approcher du Fils égal au Père. Elle n'eut plus besoin de toucher dans le Christ cette substance corporelle par laquelle il est inférieur au Père. En effet, la nature du corps glorifié demeurant la même, la foi des croyants fut appelée là où elle pourrait toucher le Fils unique égal à Celui qui l'engendre, non d'une main charnelle, mais d'une intelligence spirituelle. De là vient que le Seigneur, après sa résurrection, dit à Marie-Madeleine, figure de l'Église, alors qu'elle accourait pour le toucher : 'Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père'. C'est-à-dire : Je ne veux pas que tu viennes à moi corporellement, ni que tu me connaisses par le sens de la chair. Mais je te réserve des réalités plus hautes, je te prépare de plus grandes choses. Lorsque je serai monté vers mon Père, alors tu me toucheras plus parfaitement et plus excellemment, tu saisis ce que tu ne touches pas, et tu croiras ce que tu ne vois pas » (Sermon 61).

III. Qui donc parmi nous est le plus grand ?

Si remarquable qu'il soit en sa force et en sa concision romaines, on peut bien dire qu'un tel discours représente un enseignement commun dans l'Église. Les chrétiens « moyens » qui, au V^e siècle, le recevaient de la bouche de leur évêque Léon, en comprenaient, en pressentaient le sens. L'effort d'élévation auquel ils étaient appelés par l'exhortation apostolique correspondait, selon eux, à ce .qui est digne de susciter la plus haute ambition

humaine. Cette ambition prend son élan en une participation aux abaissements du Christ et en une obéissance à son appel leur désignant le « Lieu » céleste devenu leur héritage. Tout chrétien, en tout moment de l'histoire de l'Église, peut entendre cette catéchèse simple, concise, plénière, nullement aristocratique ni gnostique. Il s'agit comme d'entrer dans un mouvement ascensionnel proposé à tous, et dont le dynamisme est assuré par la foi, l'espérance, l'amour, bien commun du Peuple de Dieu. La hiérarchie qui s'y révèle est celle de la seule sainteté, qui commence par se fonder en humilité pour s'épanouir en une action de grâce émerveillée. « Je te rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents, et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir » (Luc 10, 21).

Je ne prétends pas que cette mise en perspective du mystère de l'Ascension suffise à répondre aux embarras que j'ai évoqués en commençant. Du moins il faudrait, pour montrer qu'elle peut les dissiper sans les ignorer, exposer de façon méthodique et leur origine et les confusions et illusions dont ils résultent. Puis, en regard, il faudrait proposer les principes d'une compréhension du réel (du rapport entre l'homme et l'univers en dépendance de l'acte créateur et rédempteur de Dieu) qui fasse droit à tout ce qu'il y a d'interrogations pertinentes dans l'esprit humain au sujet du Verbe incarné en sa relation au monde visible et invisible. Car il peut être bénéfique pour l'homme, en son destin historique d'avoir à affiner ses exigences intellectuelles dans l'ordre scientifique et philosophique. Pour une part, les difficultés qu'il ressent face au message de la Révélation ont partie liée avec de nouveaux champs d'investigation de la pensée : par exemple en exégèse biblique, en anthropologie, en cosmologie. La compréhension du témoignage apostolique sur l'Ascension, comme sur la Résurrection, doit ainsi compter avec des éléments de problématique dont les anciens n'avaient pas idée. Mais nos contemporains, lorsqu'ils se promettent d'aborder de façon « critique » le commentaire traditionnel dont j'ai donné plus haut un exemple, se mettent dans leur tort dès qu'ils oublient de s'interroger sur ce qui peut leur voiler l'accès aux profondeurs d'être qu'atteint la foi ecclésiale. Ils présument connaître d'avance la bonne position des problèmes concernant ce dont parle la foi. Ils se flattent d'être *plus avancés* que le commun des croyants sur la voie de la compréhension du réel divin et humain, tel qu'il s'atteste « naïvement » dans un récit tel que celui de l'Ascension. C'est toujours le fameux débat : « Qui d'entre nous est le plus grand ? » (Luc 22, 24-28). Traduisons : quel est l'axe sur lequel avancent ensemble l'intelligence et le cœur en direction de la plénitude d'humanité ? Cet axe, la théologie commune de l'Église, entendue en son réalisme spirituel, le désigne : le Christ et l'Église en leur élévation céleste, laquelle n'est pas une dimension de l'espace cosmologique, mais peut fort bien se symboliser en lui. Manquer l'intelligence de cette profondeur ultime du réel humano-divin, cela peut fort bien s'accompagner de l'illusion d'avoir dépassé la compréhension supposée naïve du mystère. Mais cette illusion est une illusion, donc une errance loin de la voie de vérité, telle que le Christ incarné, mort, ressuscité, glorifié, et édifiant son Église dans l'Esprit au secret de l'histoire des hommes, la trace en direction de la « demeure » trinitaire.

A-t-on réfléchi assez à ce qu'est une *vision* au sein de l'expérience biblique ? Je ne parle pas seulement (mais je parle aussi) de visions telles qu'elles

sont données à Paul, lorsqu'il se trouve « ravi au troisième ciel », ou à Jean dans l'île de Patmos. Je parle d'abord de la perception sensible qui a été donnée aux témoins de la vie de Jésus, avant et après sa Résurrection d'entre les morts. A-t-on pressenti à quelle profondeur de réalité elle introduit, et que c'est une « porte » qui s'entrouvre, furtivement certes, mais véritablement sur les secrets de la réalité divine. Il s'agit d'une révélation dont le témoin tentera de rendre compte selon que Dieu lui donne de le faire, et nullement d'une parabole de sa composition, ou d'une production mentale du genre « théologie en images », ainsi que le décrètent maints exégètes persuadés de « dépasser » ainsi le « réalisme » du récit des *Actes*. En vérité, dans cet événement, c'est le Christ lui-même qui, de sa propre initiative, signifie symboliquement une dimension de son mystère. Ce mystère est aussi celui de sa transcendance par rapport au cosmos, en tant que Serviteur glorifié ayant reçu du Père le Nom qui est au-dessus de tout nom. Pourquoi la manifestation de cet état, la signature que le Seigneur laisse de son exaltation céleste serait-elle moins objective au sein de notre univers visible — le temps de fonder l'attestation apostolique — que ses faits et gestes antérieurs à Pâques ?

A-t-on assez réfléchi sur la symbolique ascensionnelle de l'âme (et même du corps) dans le contexte des religions et des philosophies « mystiques » ? Si elle n'est pas en elle-même insignifiante, pourquoi la vision du mystère du Christ par les Apôtres, et, à travers leur regard, par l'Église son Épouse, en vertu du don de l'Esprit Saint, ne livrerait-elle pas le sens des aspirations impuissantes de l'humanité en quête d'elle-même, mais ne pouvant se trouver qu'en Dieu ?

Enfin, a-t-on assez réfléchi à la réponse qu'offre l'intelligence spirituelle du mystère de la Résurrection-Ascension à l'émouvante aspiration de l'homme s'exprimant aujourd'hui en philosophie de l'histoire ? Il est heureux que le besoin de promotion humaine ne soit pas seulement le fait de l'individu comme tel, pressé de fuir « vers sa chère patrie », selon une direction de transcendance verticale. Il y a un sens à penser aussi les avancées humaines en forme de peuple pèlerinant en direction de l'avenir. Mais que le mouvement vers l'en haut soit transposé purement et simplement en mouvement vers l'en avant, la destinée humaine n'a plus de contenu. Le mythe du dépassement indéfini se substitue à la vérité du passage de la terre au Ciel. Le mystère de l'Ascension perd son intelligibilité féconde, mais avec lui celui de la Résurrection, et celui de la Mort rédemptrice. Car c'est bien toute la plénitude du mystère révélé qui est nécessaire à la révélation et à la transfiguration glorieuse de l'authentique vérité de l'homme et de son paradoxal destin.

Paul TOINET

Paul Toinet, né en 1924, prêtre en 1948. Professeur de grand séminaire, puis enseignant à l'Institut Supérieur d'Études Œcuméniques de Paris. Enseigne actuellement au séminaire de Paray-le-Monial. Publications : outre de très nombreux articles, signalons les derniers livres parus : *L'Être et l'Église* (3 vol.) et *L'ordre sacerdotal et l'avenir de l'homme*, tous deux chez FAC, Paris, et *L'œcuménisme entre vie et mort*, chez C.L.D., 1982.

Monique DEBUIRE

Le baroque, ou l'« art des formes qui s'envolent »

Art du mystère, élan vers le ciel, tableau du temps de l'Eglise, aide à son apostolat, anticipation de la joie du ciel, l'art baroque atteste une foi qui aime le monde et son destin surnaturel.

MALGRÉ l'intérêt que l'art baroque a suscité ces dernières années chez les historiens de l'art comme chez les critiques littéraires, malgré les efforts de vulgarisation qui nous ont valu des livres pleins d'attrait, il reste vrai qu'il n'est pas, du moins en France, un art populaire. Le professeur qui fait visiter Rome à ses élèves use de savantes précautions pour leur présenter les églises du Bernin et de Borromini, pourtant indiscutables. Il hésite à s'arrêter devant la « Sainte Thérèse en extase », conscient qu'il est des plaisanteries du Président de Brosses. Et que devient-il lorsqu'à Tolède, il doit passer devant le fameux Transparent ! En Bavière et en Autriche, si riches en monuments baroques, il risque fort, surtout dans les églises, d'entendre des remarques discrètes sur la sobriété de l'art gothique, le recueillement des cryptes romanes et l'impossibilité de prier dans des bonbonnières, tout juste faites pour des gens de cour au XVIII^e siècle. L'art baroque aurait-il, comme l'affirme A. Malraux, ignoré la foi, pour la remplacer par une piété de mauvais aloi ? Émile Mâle est plus juste lorsqu'il reconnaît qu'à partir du Concile de Trente l'Eglise Catholique recommence à présider aux destinées de l'art religieux. Mais l'étude de l'iconographie ne le porte pas à distinguer suffisamment les oeuvres baroques de celles de la Contre-Réforme, pleines de bonnes intentions, mais le plus souvent médiocres. L'art baroque naît à Rome, au début du XVII^e siècle, autour du Bernin, de Borromini et de Pierre de Cortone ; il se prolonge au siècle suivant, dans l'Europe occidentale ; son domaine privilégié, ce sont les abbayes et les églises de l'Allemagne du Sud et de la vallée du Danube. Georges Cattai est bien inspiré lorsqu'il en parle comme d'un « art solaire » dont le centre est l'ostensoir. On pourrait dire aussi qu'il est un art de l'Ascension, dont mieux qu'un autre il exprime le mystère, parce qu'il ouvre les cieus, et parce qu'il établit visiblement entre la terre et le ciel les constants échanges dont l'échelle de Jacob est le symbole le plus connu.

EXPRESSION du mystère, l'art baroque religieux ne saurait être l'équivalent de l'art baroque profane, un art théâtral au service des ordonnateurs de fêtes mondaines. Les artistes peuvent être les mêmes, l'esprit qui les anime est tout différent. Il ne s'agit plus pour eux d'illustrer la gloire des Princes de ce monde, fussent-ils Princes de l'Eglise ; il s'agit d'exprimer leur foi de chrétiens pratiquants. N'oublions pas que Le Bernin, ami des Jésuites, communiait deux fois la semaine, et faisait tous les ans une retraite ignatienne ; Tiepolo était tertiaire carmélite. D. Zimmermann, lui, voulut vivre ses dernières années dans le rayonnement de sa chère église de la Wies, tandis que les frères Asam faisaient communiquer leur maison de Munich avec l'oratoire de saint Jean Népomucène. Tous aspirent, après leur mort, à rejoindre le Seigneur dans la gloire, même le malheureux Borromini qui eut, dit-on, quelques jours pour se repentir de sa tentative de suicide. D'ailleurs, quelle que soit leur spiritualité personnelle, ces artistes ne doivent-ils pas satisfaire les aspirations des mécènes qui leur commandent de bâtir et d'orner églises, monastères ou chapelles ? Certains sont des religieux et des théologiens, d'autres sont de pieux laïcs : tous sont pris dans le grand mouvement qui anime l'Eglise Catholique depuis le début du XVII^e siècle. On se plaît à les imaginer tels les frères Cornaro, dans leur chapelle de Sainte-Marie de la Victoire. Ces notables romains sont dans une loge, accoudés à un balcon ; mais la scène à laquelle ils prennent part, tendus de tout leur être, vivants et dynamiques, c'est la Transverbération de sainte Thérèse, dont ils ont le récit dans le livre que tient l'un d'eux. Si les Chrétiens de cette époque se nourrissent volontiers des écrits mystiques, le centre de leur vie, c'est le sacrifice de la Messe ; ils adorent le Christ présent dans l'Eucharistie. A cette fin, les artistes baroques ne manquent pas de leur ménager des tribunes dans leurs églises, par exemple à la Wies, pour le Père Abbé de Steingaden.

Cependant, il n'est pas besoin d'être un grand personnage installé dans un lieu privilégié pour être introduit dans le mystère. L'église est le lieu de rassemblement du peuple chrétien : ainsi s'offre à tous « la représentation imagée des mystères et des articles de la foi, de la vie des saints et des martyrs ». Ce qui est vrai déjà du Baroque romain l'est plus encore du Baroque allemand ; son « principal apport », écrit G. Cattai, fut peut-être de donner aux édifices un sens symbolique, et, pour les églises, d'évoquer par la pierre et le stuc les mystères du Salut. » L'église tout entière est alors un reflet du ciel, comme l'illustre admirablement une fresque de Stadtpaura : en bas, les fidèles entourent le donateur qui offre la maquette du sanctuaire ; en haut, les anges entourent la Trinité sainte. C'est la même adoration au Ciel et sur la Terre ; et c'est l'esprit de l'Ascension ! Car il s'agit bien d'un esprit et non d'une représentation. A la différence des artistes occidentaux, leurs prédécesseurs, les artistes baroques ne sont que peu intéressés par la reproduction de la scène décrite par saint Luc ; cette scène que les pèlerins de Jérusalem, d'Éthérie à saint Ignace, aimaient à revivre, au mont des Oliviers, à l'endroit même où elle avait eu lieu. Les artistes byzantins, eux, avaient ouvert le ciel, dans les coupoles, au fond des absides ; mais le Christ qui y règne, glorieux, ils le voient comme un empereur d'Orient, trônant au milieu de sa cour, hiérarchisée une fois pour toutes, sur un fond d'or immuable, imposant au fidèle une attitude trop statique pour le goût des Baroques. Le pèlerin moderne qui vient visiter une de leurs églises devrait

ressembler à ces jeunes Bénédictins que le Père Abbé de Lambach entraîne à sa suite : pleins de dynamisme et les yeux grand ouverts, ils gravissent la côte qui va de leur monastère à la chapelle de la Trinité.

L'ASCENSION, c'est d'abord un élan vers le Ciel; cet élan ne s'arrête pas au seuil du sanctuaire. La première chose qui frappe le visiteur lorsqu'il arrive à Ottobeuren, c'est le mouvement vertical qui soulève de chaque côté la façade. Le regard monte irrésistiblement le long des pilastres qui, à partir d'une haute assise de pierres, s'élancent sur trois étages, avant de s'arrondir en un double bulbe qui culmine sur une Croix. Ces tours sont l'héritage que Borromini a légué à ses successeurs nordiques : pensons à Sainte-Agnès, à Saint-Charles aux Quatre Fontaines ; pensons surtout à la triple spirale de la Sapience qui, pour peu qu'on domine la Ville, attire irrésistiblement l'attention !

Pénétrons maintenant dans l'église et allons jusqu'au chœur, dont le ton contraste le plus souvent avec celui de la nef : voici l'autel du sacrifice. Lui aussi s'élève comme une pyramide ; n'en prenons qu'un exemple, celui de Steinhausen, église de pèlerinage dont la haute tour domine la campagne wurtembergeoise-. Au-dessus des trois marches habituelles, le tabernacle resplendit, entre le nom de Jésus et la Croix dorée. Sur le piédestal qui le couronne trône l'Agneau de l'Apocalypse ; la croix se détache derrière lui et va rejoindre un socle plus élevé destiné à mettre en valeur la statue du pèlerinage : une Pietà expressive ; elle se détache sur un grand tableau où la croix est exaltée ; un cartouche proclame : « *ecce mater dolorosa* » et le retable s'achève sur un second tableau qui montre la victoire du Ressuscité. Mais le regard ne peut s'arrêter là, car un ange de stuc le sollicite à nouveau et l'introduit enfin dans la lumière de la Trinité, au pied du trône qui s'ouvre dans la voûte, image de la Jérusalem céleste.

L'église baroque, en effet, s'ouvre sur le ciel, grâce à divers procédés techniques. A Rome, ce sont les coupoles qui trouent la voûte et nous introduisent dans un espace où l'air est plus léger et plus pur. Déjà, dans la Chapelle Pauline à Sainte-Marie Majeure, la coupole est le lieu où nous contemplons la Vierge dans sa gloire. Dans l'église des Théatins, c'est saint André que Lanfranco introduit au Paradis, s'inspirant du Baptistère de Parme où Le Corrège avait justement peint l'Ascension. Plus tard, le Frère Pozzo, à l'église Saint-Ignace, non content de nous offrir un des plus beaux trompe-l'œil du monde, donne aux architectes allemands une double leçon qui ne sera pas perdue. Grâce aux artifices de la peinture, il élève une seconde église au-dessus de la première, comme le fera D. Zimmermann à la Wies ; à tel point qu'on ne sait plus où finissent l'architecture et la sculpture et où commence la peinture. La coupole n'est plus nécessaire alors ; au centre de la voûte, nous voici en plein ciel : la lumière et les couleurs claires suffisent à nous y transporter.

Mais, dira-t-on, comment représenter « ce que l'œil n'a jamais vu » ? Pour l'artiste baroque, qui a bénéficié de la science théologique et mystique de ses pieux mécènes, le Ciel, c'est d'abord la demeure du Dieu trinitaire ; les Trois Personnes sont naturellement présentes dans les hiérophanies

chères à l'art baroque : le Baptême du Christ et la Transfiguration. Mais dans une chapelle d'Autriche, J.M. Prünner a osé transporter les fidèles en plein cœur du mystère ; à Stadtpaura, il rend visible l'unité des trois personnes divines en rassemblant dans un même espace trois tourelles, trois portes, trois autels, trois coupoles, trois orgues, en l'honneur du Père, du Fils, de l'Esprit. Tous les trois sont présents dans chacun des tableaux qui surmontent les autels, égaux et différents, objets de l'adoration des anges, de la contemplation des hommes. Le Père, qui ressemble au Dieu créateur de Michel Ange, bénit son Fils bien-aimé, assis à sa droite ; ce dernier pose, comme lui, son pied sur le globe et regarde le Père avec amour, le bras tendu, comme pour lui faire hommage de l'univers enfin rassemblé. Entre les deux, les ailes déployées dans un grand cercle lumineux, l'Esprit apparaît comme leur Amour réciproque. L'église tout entière paraît célébrer un triomphe, mais de quel triomphe s'agit-il ?

On a beaucoup parlé, en effet, du triomphalisme de l'Église Catholique au 17^e siècle ; le tout est de s'entendre sur les mots. Le Triomphateur, c'est le Christ, tête du Corps Mystique, chef et modèle de l'Église entière. Le moyen du triomphe, c'est la Croix, témoin, à Ottobeuren, cette statue du Christ couronné, fidèle image du serviteur souffrant d'Isaïe, dont le trône est une croix. C'est elle qu'un ange présente avec gravité au Christ en agonie qui la reçoit les bras ouverts, comme on le voit sur un relief de Stadtpaura, car la Croix est inséparable du Christ glorieux ; elle se profile partout derrière lui, portée par un ou plusieurs anges ; parfois elle s'étend en diagonale au centre de la fresque. A la Wies, elle n'est pas seule : la piété des pèlerins vénère en effet dans cette église le Christ à la Colonne, dont on voit l'image au-dessus du tabernacle. Il est l'Agneau immolé qui, sous le baldaquin, reçoit les hommages des anges ; il est le Pélican qui nourrit ses enfants de sa propre chair. La couleur de son sang irradie sur les colonnes du chœur, marbrées d'un beau rouge vermillon. A la voûte, des anges portent les instruments de la Passion, tandis que le Roi de Gloire, ayant une première fois franchi les portes éternelles, s'apprête à revenir sur les nuées, selon la parole des anges aux disciples. Alors, il n'y a plus de mort : sur l'autel du Fils, à Stadtpaura, le Christ s'élance, les bras tendus, hors du tombeau, sous lequel est écrasée la sinistre faucheuse. Le vieux Cronos est vaincu lui aussi, lorsque la porte du Temps se referme sur lui et que s'ouvre la porte de l'Eternité, à la voûte de la Wies.

EN attendant ce retour, c'est le temps de l'Église, c'est le Temps de l'Esprit que le Seigneur, en s'en allant, a promis d'envoyer. Il est souvent présent au centre des lanternons, comme à la coupole de Saint-Pierre. C'est lui qui préside au Baptême du Christ aux Fonts Baptismaux d'Ottobeuren. C'est lui qui inspire les Apôtres, les Prophètes et les Docteurs qui figurent en bonne place dans le sanctuaire. C'est lui qui assiste l'évêque de Rome à Saint-Pierre, les prédicateurs dans la chaire de vérité. Dans l'église de la Wies, il est le feu, l'éclair que brandissent les angelots, il est l'eau de la grâce, cette eau qui coule toute bleue sous la chaire et dont la couleur azurée se répand sur les colonnes de marbre.

Partout, il est le vent qui soulève les draperies, qui fait tourner les nuages, et voler les pans des vêtements. Il est Celui qui envoie les Anges, ses messagers.

Liés au Temple céleste et à la sainteté de Dieu, citoyens de la Cité Mystique selon Marie d'Agreda, les anges sont chez eux dans l'église baroque. Ils apparaissent sur les nuées du ciel, dans les rayons qui en tombent sur la terre. À Saint-André au Quirinal, des angelots cernent d'une couronne d'or la coupole ovale ; d'autres montent et descendent le long des guirlandes qui leur servent au besoin de balançoire. Ils se jouent librement dans la Création, présidant aux quatre éléments, comme on le voit à la Wies. Plus rarement, ils sont répartis en neuf chœurs, selon le texte du Pseudo-Denys qu'on aime à relire au 17^e siècle. Tels les montre une des trois coupôles d'Ottobeuren. Mais leur premier rôle, celui que leur attribuent les Pères de l'Église, selon J. Daniélou, c'est d'être les messagers de Dieu et de lui conduire l'humanité. C'est pourquoi Michel, Raphaël, Gabriel et les Anges Gardiens ont droit à une place privilégiée dans l'église baroque ; c'est pourquoi ce sont des anges qui soulèvent la Vierge montant au Ciel ; partout, ils lui font un joyeux cortège. Ils sont l'image de ces corps célestes qui défient les lois de la pesanteur.

Les anges ne sont pas les seuls intermédiaires entre le Ciel et la Terre qui, depuis l'Ascension, ne cessent pas de communiquer. L'église baroque est le lieu où la Communion des Saints est rendue visible, où l'on comprend que tous les membres du Corps Mystique participent ensemble aux mêmes richesses spirituelles. Les chrétiens de l'Église militante ne peuvent y oublier que les sacrements sont pour eux, ici-bas, la source inépuisable de la vie éternelle. Plongés dans l'eau du Baptême, comme le Christ dans l'eau du Jourdain, ils sont nourris par l'Eucharistie : tantôt la présence réelle est cachée dans le tabernacle, demeure visible de Dieu avec les hommes ; tantôt l'hostie rayonne au centre de l'ostensoir, au cœur du Transparent de Tolède, dans les chapelles dédiées au Saint Sacrement. Partout, des confessionnaux et des tableaux d'autels rappellent aux hommes pécheurs que la réconciliation leur est offerte, comme à Zachée et à la femme adultère, et qu'ils sont tous appelés à devenir des saints, comme Pierre, Marie-Madeleine, d'autres encore, dont la vue s'offre à eux.

Cependant, conscients qu'ils sont de leur misère, les fidèles de la terre aiment avoir recours à l'intercession de ceux qui déjà triomphent auprès du Christ. Nombreux sont les sanctuaires baroques dédiés à la Vierge Marie : n'est-elle pas la Médiatrice de toutes les grâces, la Reine des Saints ? Les artistes détaillent à l'envi ses titres à la reconnaissance des fidèles : à la Wies, elle est la mère qui présente son « fils premier-né » ; à Steinhausen, elle est la mère des douleurs, la corédemptrice. À Birnau, au bord du lac de Constance, dans la lumière, elle est l'Etoile du matin, la Porte du Ciel, le reflet très pur de la gloire de Dieu. À Steinhausen, elle est le Jardin clos dont les floraisons s'épanouissent à la voûte, luxuriantes, la Fontaine du Paradis, la nouvelle Eve dans le nouveau Jardin. Elevée dans la gloire, elle n'oublie pas ses enfants de la terre : à Ottobeuren, elle présente le scapulaire à saint Simon Stock, le chapelet à saint Dominique ; elle encourage saint Pie V à la prier pour obtenir la victoire sur les Turcs.

À côté de Notre Dame créature privilégiée, nombreux sont les modèles et les intercesseurs que l'Église de la Réforme Catholique offre à la vénéra-

tion des fidèles. L'église des Quatorze Saints Intercesseurs s'élève sur un éperon rocheux ; le pèlerin qui se dirige vers l'autel principal doit passer par celui où B. Neumann a représenté la vision réconfortante qu'eut au XV^e siècle un jeune berger de la région : saint Christophe soulève l'Enfant Jésus qui lui tire familièrement les cheveux ; saint Wendelin est un charmant pèlerin qui foule aux pieds une couronne, saint Denis tient sa tête à deux mains, tandis qu'un angelot doré lui porte sa crosse. À Saint-Nicolas de Prague règnent les saints Patrons de l'Europe Centrale, tels que Claudel nous les présente dans *Le Soulier de Satin* ; de même, saint Conrad et saint Ulrich entourent le maître autel d'Ottobeuren, tandis que celui du transept est réservé au saint patron de l'église, Alexandre, fils de sainte Félicité ; plus loin, on trouve saint Martin, sainte Ursule et sainte Agathe, saint François d'Assise et saint Dominique. Mais la première place, comme il se doit dans une abbaye bénédictine, est attribuée à saint Benoît et aux saints et saintes protecteurs de l'Ordre : une coupole leur est consacrée. Il en est de même pour tous les ordres religieux. À Rome, on peut vénérer les saints de la Réforme au lieu où ils ont vécu : saint Charles Borromée à Sainte-Praxède, saint Philippe Néri à la Vallicella. Mais, comme l'a bien montré E. Mâle, ce n'est pas d'abord leur vie, si merveilleuse soit-elle, qui intéresse les artistes baroques, c'est leur participation à la vie divine. Le saint Benoît de Weltemburg ne ressemble pas à celui de San Miniato : les yeux au ciel, une main sur le cœur, l'autre sur le livre de la Règle, il reçoit, entouré d'anges, un rayon d'or qui émane du globe venu d'en haut. Saint François d'Assise, ici, ne parle pas aux oiseaux : emporté par l'amour, il verse sa dernière larme en recevant sa dernière communion. Saint Ignace contemple la vision de la Storta, saint Philippe Neri se prosterne aux pieds de la Vierge, saint Antoine accueille l'Enfant Jésus. Le plus célèbre de ces saints extatiques si chers à l'art baroque est la Sainte Thérèse du Bernin qui défaille, tandis que l'Ange, avec un sourire très doux et plein de bonté, semble à la fois envier et plaindre cette martyre de l'amour divin. Ainsi dans une église baroque, le pèlerin ne se sent pas seul, mais il se voit relié visiblement à tous ceux qui l'ont précédé dans le Royaume et qui l'y attirent à son tour par leurs exemples et leur prière. Mais avant de les rejoindre, il doit « aller enseigner toutes les nations ».

SELON J. Daniélou, le Mystère de l'Ascension est en rapport étroit avec l'**apostolat** sous ses trois aspects principaux : la mission du Saint-Esprit dans le monde, la diversité des fonctions à l'intérieur du Corps Mystique, l'universalité de l'action de l'Esprit et l'instauration de toutes choses dans le Christ. Ces trois aspects sont rendus visibles dans les sanctuaires baroques. Le premier correspond à l'expansion missionnaire au XVII^e siècle. Que l'univers soit désormais ouvert à l'Évangile, c'est ce que symbolisent les quatre fleuves de la Fontaine du Bernin, les quatre parties du monde que peint le Père Pozzo, à la voûte de Saint-Ignace, et que ses disciples reprennent à l'envi : aux quatre coins de l'immense fresque trônent l'Europe, l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, reconnaissables aux attributs qu'a fixés le livre de César Ripa. Chacune d'elles est évangélisée par de nombreux missionnaires qui reçoivent une partie des rayons qui

émanent du cœur du Christ et leur sont renvoyés par saint Ignace. Un cartouche rappelle le sens de la scène : « Je suis venu allumer le feu sur la terre... ».

Plusieurs de ces missionnaires, et pas seulement des Jésuites, ont donné leur vie pour leurs frères : ils sont morts en Angleterre et au Japon, chez les Barbaresques et chez les Iroquois. Les artistes baroques ne les séparent pas dans leur dévotion des martyrs des premiers siècles de l'Église ; c'est justement l'époque où l'on rouvre les Catacombes, à Rome, où Maderno reproduit la vision qu'il eut de sainte Cécile intacte dans son tombeau... Mais désormais, c'est dans la gloire qu'il faut chercher sainte Agnès à la place Navone, saint André au Quirinal, sainte Cécile au transept de Saint-Charles Catinari.

Le second aspect de l'apostolat, c'est la diversité des charismes : chaque saint, en effet, a sa mission propre ; pour nous en tenir à ceux de la Réforme Catholique, prenons l'exemple de saint Charles Borromée. Ce neveu du Pape Pie IV, nommé Cardinal très jeune et par faveur, prit sa mission au sérieux et devint le modèle des Pasteurs issus de la Réforme Catholique. Nous le voyons dans la plupart des églises qui lui sont dédiées, venir au secours des pestiférés, risquant sa vie pour ses brebis. Quant à l'instauration de toutes choses dans le Christ, troisième aspect de l'apostolat, elle est le sujet de la coupole centrale d'Ottobeuren, qui représente l'œuvre salvatrice de la Rédemption : on y voit la fondation de l'Église à la Pentecôte, son extension dans le monde entier, sa victoire sur Satan, grâce aux sept dons du Saint Esprit, au témoignage des Évangélistes, à l'enseignement des Pères de l'Église. A la Wies, des anges tiennent des cartouches où sont inscrites les Béatitudes qui annoncent les conditions du bonheur selon l'Évangile.

LE Baroque, c'est la joie du ciel anticipée autant que faire se peut.

Certains artistes l'expriment par la lumière qui tombe des coupes ou rayonne dans la nef aux différentes heures du jour ; Borromini, lui, est l'architecte du mouvement ; il anime les façades, fait onduler les voûtes et les parois des nefs. Le Bernin, de son côté, revêt Saint-Pierre et Saint-André au Quirinal de marbre rose. A leur exemple, les architectes et les décorateurs d'Allemagne, d'Autriche et d'Europe Centrale font chanter les couleurs claires, répandent à profusion la lumière et l'or. Grâce à eux « le rythme des lignes et des formes parcourt tout l'édifice baroque... » L'église tout entière devient, selon l'expression de G. Cattai, un « *Gloria qui chante* ». Sur la voûte, des anges jouent de tous les instruments connus ; à l'entrée et dans le chœur, des orgues appellent la musique de Bach ou celle de Bruckner. « *Nous croyons voir se déchirer le voile du Temple, s'entrouvrir les profondeurs de l'azur, et resplendir, dans une lumière absolue, les tabernacles inviolés de l'Éternel.* »

On n'est pas obligé d'aimer l'art baroque, c'est affaire de tempérament, de temps peut-être, d'expérience religieuse sûrement. Mais on peut se demander ce qui en lui attire et retient le chrétien qui n'est pas un spécialiste de l'art. Aimer le baroque, c'est aimer la vie et refuser les saints tristes

qui sont de tristes saints. C'est croire à la victoire du Christ sur la mort, à « la joie qui est la plus forte, à l'amour qui est le plus fort ». C'est aimer un monde ouvert et refuser les ghettos et les petites chapelles. C'est croire que le salut est fait pour tous les hommes et que le Christianisme s'adresse à toutes les civilisations. C'est avoir du ciel une vision dynamique et croire qu'il s'agit pour le chrétien, dès son Baptême et pour l'éternité, de « *découvrir en Dieu de nouvelles splendeurs, allant de commencements en commencements, par des commencements qui n'ont jamais de fin* ». « *C'est là, ajoute J. Daniélou, le mot le plus profond, le plus émouvant de Grégoire de Nysse, que ces commencements éternels qui sont le lot des âmes qui montent* ». N'est-ce pas finalement par là que l'art baroque rejoint le Mystère de l'Ascension ?

Monique DEBUIRE

Monique Debuire, née en 1918, est depuis 1949 membre de la Communauté apostolique Saint-François-Xavier. Agrégée des lettres classiques, professeur en Première, Terminales et Lettres Supérieures à Sainte-Marie de Neuilly et au Centre Madeleine-Daniélou de Rueil ; anime depuis des années des voyages culturels et des pèlerinages.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Philippe CORMIER

La lumière du monde Sur une miniature de Jean Fouquet (1)

Le monde visible reçoit sa figure et sa structure du mystère invisible. Depuis l'Ascension, l'univers entier devient, par l'Esprit, le corps du Ressuscité. C'est ce qu'un peintre a tenté de faire voir.



CONTEMPLÉZ, avec un peu de distance et sans plus vous attacher à aucun détail, l'image présente, en sorte que l'équilibre de la perception se renverse et que ce qui constitue le fond — le ciel bleu de lumière — surgisse à la rencontre du regard : s'élève, soutenu par la main que forme l'Église des Apôtres, un immatériel calice qui, surmonté de l'or de l'hostie consacrée, l'univers tout entier devenu corps du Christ, est marqué du signe de l'Esprit portant, de toute la force de ses ailes ouvertes, la Lumière du monde.

Maintenant, laissez votre regard revenir de sa vision ; passant le porche dessiné par l'encadrement de la miniature, d'où dépassent des manteaux, il est permis d'avancer un pied sur la terre, de s'engager dans la direction de la nef ouverte par le cortège de l'Ecclesia et dont les colonnes et chapiteaux sont les Apôtres dans leurs cathèdres, pour s'agenouiller avec les croyants et les croyantes (au moins en voit-on deux à droite).

La perspective horizontale, celle de l'Église et de l'alignement des apôtres, converge en direction de la *lucerna mundi* révélée par l'Esprit, donnant au tableau sa profondeur, symbole du mystère de l'Église

(1) Jean Fouquet, *Les heures d'Etienne Chevalier* (vers 1453), Musée Condé, Chantilly. On en trouve une reproduction avec Introduction et une préface de Charles Sterling, chez Draeger, Paris, 1971.

JEAN Fouquet est revenu du Quattrocento avec la passion de la construction perspective comme un secret, par lequel doit être rendu visible l'espace, mais qui lui-même doit rester invisible ; ainsi le peintre s'ingénie-t-il à en faire disparaître la géométrie, déplaçant dans le même tableau son point de fuite, échangeant la ligne droite contre des courbes, qui sont l'image plus vraie du monde vivant : le corps même des apôtres assis matérialise la profondeur ; le regard qui cherche le centre ne se décide pas entre la *lucerna* et la colombe, qui en vérité s'élèvent toutes deux vers la gloire du Christ ressuscité montrant ses cinq plaies.

Mais la perspective horizontale n'est là que pour donner profondeur ou, si l'on préfère, matière, à l'événement vertical du salut ; de la terre s'élève l'oraison extatique des croyants contemplant la révélation trinitaire, extase qui est non seulement reprise par l'Esprit élevant toutes choses vers en Haut, mais encore comprise dans l'extase trinitaire, celle de l'accomplissement du salut dans le monde : « Il est monté », qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses » (*Ephésiens* 4, 9-10). Il n'y a plus ici dans la miniature aucun mouvement de descente, mais l'accomplissement, dans la montée, de ce qui était descendu : « Ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans résultat, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission » (*Isaïe* 55, 11). Aussi le relèvement de ce qui était tombé : est agenouillé celui que la grâce relève et qui, de couché et mort, va de nouveau, se trouver debout, vivant, montant ; à genoux : ressuscitant.

Ascendit in caelum : montant au ciel, Il élève la terre horizontale, émouvant l'établissement obscur des hommes, faisant trembler la mort de l'espace immobile et de son occupation par les hommes-taupes ; faisant advenir le sans-histoire comme histoire sainte.

L'édifice spirituel est achevé en son faite par le chœur dont chaque pierre est un ange et qui, disparaissant, ouvert, dans l'altitude, enveloppe le tout de la présence invisible du Père — nul ne l'a jamais vu — dont la figure est celle même du Verbe (cf. *Jean* 14, 9). Dans une autre miniature (numérotée XXVII) du même livre, représentant la Trinité dans sa gloire avec Marie, les trois personnes divines sont représentées côte à côte sur leur trône, indiscernables, vêtues de la même robe parfaitement blanche, de sorte que l'on ne sait pas qui est le Père : chacun est la parfaite image des deux autres. Entre la présence invisible du Père dans la miniature ici étudiée (la XXIV) et sa présence manifeste quoiqu'indiscernable dans l'unité trinitaire (dans la XXVII), Fouquet établit une profonde opposition par la composition, la couleur et la lumière. Autour de la Trinité, l'arc angélique, qui participait de la clarté lumineuse du ciel et dont la blancheur s'ouvrait sur la création (dans la XXIV), est devenu cercle, clos sur l'Absolu fulgurant : toute autre lumière est obscurcie (passage du bleu de lumière au bleu de nuit), plus aucun élément terrestre n'y trouve place, même en bas de l'image occupée par la mince surface d'un nuage crépusculaire. De même que, dans la nuit, les regards n'apparaissent, autour de la danse des flammes, qu'un reflet fugitif entre l'ombre et l'éclat (voyez le rendu de l'ombre et de la lumière chez le Caravage ou chez La Tour), anges, saints bienheureux, assemblée eschatologique des élus, ne sont plus qu'or, scintillant dans la nuit, comme le reflet de la gloire éternelle du Dieu trine.

Plantée dans l'invisible croix de Saint-André dessinée par la perspective horizontale, la croix du Sauveur unit l'élément divin et vertical — la colombe, la lumière, le corps du Christ en gloire et intercédant — et les deux branches du transept qui, à gauche et à droite du Christ, sont les limites médiatrices en ce monde entre l'Ancien et le Nouveau, entre l'Avant et l'Après, entre l'inaccompli et la Plénitude, entre la promesse et la réalité : Jean le Baptiste, sceau des prophètes, et la Vierge Marie.

ICI, avec la parole de Jean, commence l'accomplissement de l'histoire du Salut, tel que, en Jean, l'Ancienne Alliance passe dans la Nouvelle : Jésus rend témoignage à Jean, parce que Jean a « rendu témoignage à la Vérité » (*Jean* 5, 33) ; comme Jésus, Jean, « ami de l'époux » (*Jean* 3, 29), est lumière : « Celui-là était la lampe qui brûle et qui luit et vous avez voulu vous réjouir une heure à sa lumière ; mais j'ai plus grand que le témoignage de Jean : les oeuvres que le Père m'a donné de mener à bonne fin... » (*Jean* 5, 35-36). « Une heure à sa lumière... » Le témoignage de Jean s'inscrit dans le temps, qui est la forme de l'inaccompli, et dans une durée telle (une heure), qu'elle marque visiblement que le temps va finir, que bientôt « il n'y aura plus le temps » ; dans cette heure de Jean a lieu le témoignage rendu à la Vérité, donc l'inscription, dans le temps, de la Parole divine, faisant advenir l'inaccompli comme prophétique de l'Accomplissement ; le temps prend sens, et cesse d'être le temps mort des taupes (leur destin est du moins plus obscur que celui des hérissons), lorsque l'inaccompli est donné comme inaccompli, donc à l'heure où en lui l'Accompli se rend présent, donnant sa parole, se donnant comme promesse qui, transcendance venue dans le temps, y introduit, comme son répondant créé, notre désir — le « désir naturel de Dieu » — qui dans son errance, fasciné par leur regard de feu où il s'abîme, s'accroche à toutes les beautés de ce monde.

« Ce Jean avait son vêtement fait de poils de chameau et un pagne de peau autour des reins » (*Matthieu* 3, 4). Couleur de l'or du monde chez Fouquet, le vêtement de Jean donne à l'histoire devenue sainte la couleur de la nature ; en vérité c'est tout le contraire : à la couleur du monde est donnée comme son vêtement la forme du tout : la sphère ; à la sphère, figure morte de la *physis*, est donnée la vie prophétique : elle devient pénétrée d'histoire, elle s'ouvre, rompant la forme illusoire de l'achèvement, et s'agenouille, comme le vêtement de Jean, devant son *Logos* sauveur.

Le temps ne peut être expérimenté (par le désir) comme forme de l'inaccompli que si l'inaccompli est effectivement l'inaccompli, ce qui suppose absolument qu'il y a l'Accompli, et par suite un temps de l'accomplissement qui achève le temps en renversant sa relation à l'Accompli : alors qu'avec l'ancienne alliance, l'Éternel est à l'oeuvre dans le temps inachevé, avec la nouvelle, le temps achevé (cf. *Hébreux* 9, 26) a immédiatement la valeur de l'Éternel dans lequel il est entièrement impliqué, donnant à chaque instant de la vie une importance éthique et eschatologique infinie, de même qu'il donne au désir une intensité illimitée, parce que la Parole du

Christ a traversé la conscience désirante de l'homme, y introduisant l'infini comme son enjeu, et non plus l'indéfini de la simple répétition : rage de Don Juan.

Fouquet peut représenter la gloire du Verbe rédempteur parce que « les temps sont accomplis », parce que l'oeuvre divine de salut, *a parte Dei*, est entièrement achevée, que « tout est accompli » (*Jean* 19, 30) ; notre présent est déjà tout entier dans l'Éternel : « Vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez donc les réalités d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu » (*Colossiens* 3, 1). Sans cette actualité de la résurrection de chacun des croyants, que serait leur adoration, quelle force en eux pourrait faire lever les yeux des agenouillés vers « les réalités d'en haut » ? Cette force, c'est la grâce, car la résurrection est notre grâce : « Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes, vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu » (*Éphésiens* 2, 19).

MAINTENANT, à droite de son fils, avec son *oui* et sa silencieuse méditation, Marie autorise l'accomplissement du salut, montrant que c'est par la chair que le Verbe vient dans le monde : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? » (Luc 1, 34).

Vêtue d'un ample manteau bleu de nuit comme celui de l'apôtre Pierre (celui qui, à gauche, tient un livre vert) et comme le pape représenté tout à fait à droite, elle les dépasse tous, elle les enveloppe tous, mais ils participent de la même nature : d'elle comme d'eux est formé le corps du Christ.

De même que jadis Israël, épouse de l'Éternel, a pris chair du père Abraham, à partir du don de la chair et du sang, qui constituent substantiellement la vie humaine, la vie que donne le oui de l'amour, de même le Verbe a pris de Marie, fille de David, son humanité. Par Adam, en effet, l'Esprit crée, dans la forme du Verbe et pour Lui, l'humanité, universellement ; en Abraham, il lui donne, dans la particularité du sang et du temps, une race ; en Marie, il le fait accéder à la singularité d'une personne, achevant par là l'histoire du salut. En une seule personne, comme nous le croyons, se concentrent donc et s'unissent les deux natures, humaine et divine, en raison premièrement de l'essence propre à chacune, car il est de la nature humaine de s'engendrer elle-même sous l'espèce de chaque individu (2) et, bien qu'il soit de la nature divine d'être inengendrée en tant que nature, il est de sa nature de s'engendrer hypostatiquement, puisque le Père s'engendre (éternellement) comme Père en engendrant le Fils qui est Fils en tant seulement qu'il est engendré par le Père (leur unité étant celle de l'Esprit comme « lieu », médiation et résultat de la génération du Fils). La distinction immanente de la nature et de l'hypostase en chaque personne divine est absolument requise comme condition de possibilité, en Dieu, de

(2) Nous laisserons de côté, avec prudence, la question de la possibilité du multiple subsumé par une unité spécifique, en sachant néanmoins qu'elle est fondamentale pour produire le concept de communauté.

l'Incarnation, car, si la nature divine *appartient* au Verbe, le Verbe *n'est pas*, comme c'est le cas dans toute conception moniste du divin (que l'on pense à l'Islam), identique à sa propre nature. Non seulement donc il peut constituer l'Archétype d'une autre nature que la sienne propre (il peut y avoir une *autre* nature parce qu'il y a de l'altérité *dans* la nature divine), mais de plus il n'est aucunement enfermé dans une quelconque détermination « de nature ».

Deuxièmement, parce que, le Verbe en tant que *Logos*, est l'Archétype de toute la création, non seulement comme *idea*, modèle théorique et objet transcendant de contemplation, mais encore comme *eidos*, ou forme et raison immanente de l'univers, « par qui tout a été fait », « resplendissement de la gloire du Père, effigie de sa substance, ce Fils, qui soutient l'univers par sa parole puissante » (*Hébreux* 1, 3). Il entretient donc avec la nature créée une relation effectivement réelle (non simplement formelle), de telle sorte qu'en Lui sont toutes choses. La nature humaine, de manière éminente, est donc en Lui, elle s'y trouve même éternellement, car il y a plus, infiniment, dans l'Archétype que dans son exemplaire. Parce qu'il y a une nature humaine distincte du *soi*, parce qu'il y a une nature divine distincte. en tant que nature des trois hypostases, parce que les personnes divines sont créatrices, dans le Verbe et par lui, de la nature humaine, le Verbe a pris chair, introduisant sa personne (divine) dans l'histoire par le moyen de la nature (humaine), introduisant dans l'histoire la nature divine par le moyen de sa personne devenue — quoiqu'elle le fût déjà immuablement — divinement humaine. La suprême merveille, c'est donc que, par les voies les plus simples, celui en qui tout subsiste n'a besoin que du *oui* singulier de Marie pour subsister singulièrement en ce qui subsiste en Lui : le Verbe a pris chair, parce que toute chair est en Lui et que Marie a donné son oui à l'Esprit. Aussi se tient-elle agenouillée à la droite de son Fils : faisant don au Père de sa personne, elle permet au Verbe d'advenir singulièrement dans la forme de la nature humaine : la nôtre.

Davantage qu'un corps (*sôma*) c'est la chair (*sarx*) de l'homme que le Verbe, dans le Christ, a prise de la chair de Marie. La *chair* énonce d'abord notre destin et la finitude dans laquelle notre âme (*psyché*) est indiscernable de notre corps ; mais ensuite, c'est plutôt la notion du *corps* qui est requise pour penser l'*ordre* et le devenir sensé de la chair, non plus indifférenciée dans la promesse de la corruption, mais organique, composée, promise à l'incorruptibilité. Donc la force de l'Esprit, dans l'économie rédemptrice, fait de la chair, vivifiée (« pneumatique »), un corps, qui constitue en soi l'unité d'une multiplicité de parties et par suite également la partie d'une multiplicité formant communauté : l'Eglise. La chair, promise à la résurrection, devient donc corps non plus simplement animé « psychiquement », mais animé « spirituellement » par le même Esprit qui anime la Communauté. C'est pourquoi le corps de la Vierge Marie enveloppe génétiquement le corps de l'Eglise puisque d'elle est sorti Celui qui en est la Tête. Il est la tête du corps dans la mesure où lui aussi est corps comme chacun des membres du corps, et constitue avec eux une communauté effectivement organique.

Les pieds, portant la marque des clous, posés sur la sphère d'or du monde, le Verbe montre le corps que Marie lui a donné, l'ayant reçu de Lui. Cette réception, ce don, cette épiphanie enfin du corps de Jésus ressuscité

récapitulait en lui la création non seulement comme simple nature (reçue par Jésus de Marie et s'achevant en incorruptibilité), devenant tout entière corps du Christ par la communication eucharistique, mais encore comme nature relevée du péché et de la mort, divinisée à travers le drame de la Rédemption, comme histoire sainte. Le Verbe ayant pris chair, le devenir-corps de cette chair n'est rien d'autre que la fin donnée à l'histoire : l'achèvement de la nature en plérôme, « Car en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité, et vous vous trouvez en lui associés à sa plénitude, lui qui est la tête de toute principauté et de toute puissance » (*Colossiens* 2, 9-10).

C'EST ce mystère que nous voulons faire ressortir de la peinture de Fouquet : comme rédempteur, le Christ est bien plus que l'*eidos* de l'univers ; devenu par son corps la tête, « le premier né de toute créature » (*Colossiens* 1, 15), c'est l'univers, la sphère d'or qui tout entière devient spirituellement son corps ; ainsi, par la médiation de l'Esprit (la colombe qui l'unit au Père), son corps devient-il lumière (*lucerna mundi*) éclairant le corps et le faisant advenir au jour ; en même temps, la lumière est comme l'oeil par lequel le corps, aspiré vers en haut par la colombe dans son vol, voit le Père. Tout le mouvement de la peinture réside en la convergence ascendante de tous les éléments du corps mystique vers le centre, la lumière du monde : « Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la plénitude de Dieu » (*Éphésiens* 3, 18-19).

L'accord de l'univers avec son Archétype, le Verbe, accord qui avait été rompu dès le commencement par l'envie du diable (*Sagesse* 2, 24), exigeait que dès la fondation du monde par le Conseil trinitaire, et en raison de l'amour de l'Engendré pour le Père, l'Archétype introduisît en lui la rupture, et donc descendît dans le monde déchiré, non seulement pour réunir la nature de ce monde à la sienne, mais pour faire accéder à sa propre nature divine le monde *avec* sa rupture, la rupture étant, dans le monde, ce qui ne vient pas de Dieu. «... Nous le voyons, couronné de gloire et d'honneur, parce qu'il a souffert la mort» (*Hébreux* 2, 9). Pourquoi donc les souffrances rendent-elles parfait (*ib.* 2, 10) ? Non parce que le Fils, engendré éternellement, aurait besoin de devenir parfait (et pourquoi par des souffrances ?), mais parce que, dans la chair et le sang (2, 14) qu'il a en commun avec nous ses frères (2, 12), le Fils devait être frappé et jeté dans la mort pour devenir effectivement celui qui a souffert dans sa chair le péché du monde ; la perfection, c'est l'effectivité. Pourquoi les souffrances du Christ sont-elles nécessaires, à cause du péché, pour m'incorporer à Lui ? Parce que sans Lui, je n'ai plus comme condition commune que mon désir sans fin, et comme fin que la mort. Ce qui est désormais le lot commun à toute la nature et constitutif de son essence : la mort, le Christ, par sa passion, le fait entrer dans sa divinité, introduisant en elle ce qui n'était pas de Dieu, marquant de son sceau ce qui est le plus radicalement étranger au divin.

« En sa personne il a tué la haine » (*Ephésiens* 2, 16). Alors l'univers tout entier, renouvelé dans la communion des saints, peut faire retour à l'*eïdos* divin, l'agneau de Dieu, participant à son tour, dans la conversion et le témoignage, à la passion qui donne sens à toute souffrance : Laurent avec son gril, les saints du ciel, les vierges martyres avec leurs palmes, sont les ligaments, nerfs et jointures (*Ephésiens* 4, 16) formant avec les apôtres d'un côté et les croyants sur la terre de l'autre, un seul corps dans l'amour.

« Ô abondance de grâce, qui me donna l'audace
de fixer mes yeux sur la lumière éternelle, tant
que j'y épuisai ma faculté de contempler !

Dans sa profondeur, je vis que se trouve réuni,
comme lié par l'amour en un seul liure,
tout ce qui est éparé dans l'univers, (...)

Je crois que je vis la forme universelle de cette union
parce que je sens, en le disant,
que ma joie s'épanouit plus largement » (3)

Le livre bleu que tient Paul, c'est la bonne nouvelle du salut, l'annonce par l'Église apostolique de la Résurrection (*Apocalypse* 10, 8). Pierre, assis à droite de saint Jean, tient la Révélation du mystère de Dieu, le livre de vie de l'Agneau (*Apocalypse* 5, 1), remis entre les mains de l'Église (*Matthieu* 16, 19). Ces deux livres renferment donc ensemble, d'un côté, l'*alpha* et l'*oméga*, le commencement et la fin, de l'autre, la médiation, la révélation définitive que l'*alpha* et l'*oméga* sont le chemin, le chemin le Verbe, le Verbe la Lumière. De la Lumière les livres reçoivent leur lumière, par la Lumière se réalise leur unité en un seul livre (4), dans la Lumière l'unité se révèle créée par le lien de l'amour.

Lumière de l'amour, ainsi se manifeste la forme universelle unissant « tout ce qui est éparé dans l'univers », conformément au dessein bienveillant que le Père « avait formé en lui-même par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul chef : le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (*Ephésiens* 1, 9-10). Cela, « c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit » (*1 Corinthiens* 2, 10) : ce dont nous parlons, c'est une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire » (2, 7). C'est d'elle, « qui habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vue ni ne peut voir » (*1 Timothée* 6, 16), que l'univers reçoit sa forme comme d'un archétype et d'une matrice donnant figure à la nuit du néant ; c'est d'elle que, maintenant, dans la gloire, nous recevons toute lumière, celle qui donne au monde sa couleur d'or. Le mystère du Verbe Lumière du monde est celui que le peintre donne à voir, dans l'espérance de la vision face à face, « comme dans un miroir, en énigme » (*1 Corinthiens* 13, 12).

« Voilà pourquoi il est possible et tout à fait croyable, que nous verrons alors les corps d'un monde formé d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle, de telle manière que, à travers les corps, ceux que nous porterons comme ceux que nous verrons autour de nous, de quelque côté que nous tournions les regards, nous verrons Dieu dans la plus transparente clarté, présent partout et gouvernant tous les êtres, même corporels. Cette vision sera tout autre que celle qui nous fait noir ici-bas, par l'intelligence, les perfections invisibles de Dieu à travers ses oeuvres comme dans un miroir, en énigme et de façon partielle, où la foi qui nous fait croire joue un plus grand rôle en nous que toutes les beautés corporelles, que nous voyons des yeux de notre chair. Dès que nous apercevons, en effet, les hommes parmi lesquels nous vivons et qui manifestent leur vie par leurs mouvements, nous ne croyons pas qu'ils vivent, nous le voyons ! Incapables de percevoir leur vie indépendamment de leur corps, nous n'en apercevons pas moins cette vie par le corps, sans la moindre incertitude. De même, partout où nous porterons les yeux de nos corps spirituels, nous contemplerons au moyen même des corps, le Dieu incorporel gouvernant toutes choses » (5).

Philippe CORMIER

(3) Dante, *Paradis*, XXXIII, 82 s. (trad. Masseron).

(4) Dans une miniature du Maître de Clèves (*Heures de Catherine de Clèves*, coll. Guennol, f. 77 v.), l'Esprit aide le Fils, sous le regard du Père, à tenir le livre de l'Agneau révélé à l'Église.

(6) Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 29 (trad. G. Combes modifiée).

Philippe Cormier, né en 1948. Études de philosophie en Sorbonne. Professeur à l'École Normale du Puy-en-Velay, puis (actuellement) au Maroc. Marié, trois enfants.

Marguerite LENA

« Je reviendrai »

L'Ascension dans les *Derniers entretiens* de Thérèse de Lisieux*

La mort de Thérèse de Lisieux nous conduit, d'un seul et même mouvement, vers le mystère de la Passion et vers celui de l'Ascension. On pourrait même dire que cette mort est entrée dans le premier mystère à la lumière et en vue du second.

LA Passion, la Résurrection et l'Ascension du Seigneur forment un seul mystère. Mais ce mystère est trop dense pour nos instants, et même pour notre durée. Inscrit dans l'histoire, il porte l'histoire. C'est pourquoi nous n'en prenons ordinairement qu'une conscience successive et partielle. Ainsi, dans la mort, celle d'autrui et la nôtre propre, nous ne voyons le plus souvent que l'heure de la Passion. Pourtant, saint Paul nous en avertit : l'identification au Christ, grâce de l'existence chrétienne, a un ordre dont nous ne disposons pas. « Il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa Résurrection, et la communion à ses souffrances » (*Philippiens* 3, 10). Nous ne communions à ses souffrances que parce que déjà nous le connaissons, lui et la puissance de sa Résurrection.

Si les saints sont comme des sacrements du Mystère, c'est dans leur vie, dans leur mort, que cette unité et cet ordre obligé deviennent manifestes et pleinement efficaces. Alors on pressent que la mort chrétienne n'est « communion à ses souffrances » que parce qu'elle est aussi et d'abord une expression de « la puissance de sa Résurrection », une victoire sur la mort au lieu même de la mort. Comprendons bien : la mort est la mort, la communion aux souffrances du Christ ne peut que mener au jardin de l'agonie et au pied de la croix. « *C'est l'agonie toute pure, sans aucun mélange de consolation* », dit Thérèse de Lisieux. Mais si la communion est souffrance au-delà de toute représentation (« *Il faut y être pour savoir !* »

(*) Toutes les références aux propos de Thérèse renvoient à l'édition critique des *Derniers Entretiens*, Cerf-Desclée de Brouwer, 1971, qui contient les textes suivants : le « Carnet jaune » de Mère Agnès de Jésus, les « Dernières paroles » de Thérèse à Céline, recueillies par celle-ci (sœur Geneviève), les derniers entretiens avec Marie (sœur Marie du Sacré-Cœur), et divers documents complémentaires. Sauf exception; je me suis limitée à l'étude du « Carnet jaune ». Pour simplifier les références, seule la date du propos cité est indiquée. Dans ces citations, en règle générale, c'est moi qui souligne.

dit-elle encore), la souffrance, elle, est communion : communion à *tout* le mystère de Jésus Christ, connaissance de la puissance de la résurrection dans la faiblesse humiliée de la chair. Communion à tout le mystère, et donc aussi communion, contemporanéité au mystère de l'Ascension ; puisqu'il s'agit, en mourant, de quitter le monde et d'aller vers le Père ; puisqu'il s'agit, en perdant la vie, d'« *entrer dans la vie* » ; de devenir par là ouvrier avec Dieu aux dimensions de son dessein d'amour sur le monde « jusqu'à la fin des temps ». Les *Derniers Entretiens* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, au seuil de la mort, en sont le témoignage.

Du 6 avril au 30 septembre 1897, au Carmel de Lisieux, Mère Agnès de Jésus note jour après jour les propos de Thérèse tandis que la tuberculose, dont les premières atteintes datent de 1894, poursuit son implacable travail. Dans ces propos, l'expression « aller au ciel » revient un grand nombre de fois : le fait, anodin en lui-même, appelle pourtant l'attention. Car cette expression, dont la piété de l'époque faisait un lieu commun, et que la nôtre a laissé tomber en totale désuétude, a, dans la bouche de Thérèse, sa pleine saveur théologique, sa plus vive teneur de foi. Elle ne constitue aucunement une pieuse périphrase de la mort, une manière d'en envelopper ou d'en nier l'horreur. Le terme « mourir » vient d'ailleurs abondamment dans les *Derniers Entretiens*, et Thérèse ne craint pas d'envisager la mort dans tout son réalisme. « Aller au ciel », « mourir » : ne traitons donc pas trop vite ces termes comme deux synonymes interchangeables ; nous émuissions la pointe du mystère. Cette dualité de vocabulaire est un indice théologique tenu mais essentiel : la mort de Thérèse nous conduit, d'un seul et même mouvement, vers le mystère de la Passion et vers celui de l'Ascension. On pourrait dire, en se reportant au récit qu'elle fit de sa première hémoptysie, qu'elle est entrée dans le premier à la lumière du second (1). Mais c'est en vivant jusqu'au bout le premier qu'elle nous révèle le sens du second.

La veille de l'Ascension 1897 précisément, Thérèse, qui n'a pu se joindre à la procession des Rogations, la regarde par la fenêtre. De loin sa sœur lui fait un signe d'amitié, et Thérèse s'émerveille : « *C'est donc ainsi que les saints me connaissent, qu'ils m'aiment, qu'ils me sourient d'en haut et m'invitent à les rejoindre* ». Entre cette invitation et la rencontre, plus de quatre mois vont s'écouler, pendant lesquels Thérèse va connaître un tel abîme de souffrance qu'elle s'écriera le jour de sa mort : « *Jamais je n'aurais cru qu'il était possible de tant souffrir. Jamais ! Jamais !* » (30.9). Or, paradoxalement, c'est en descendant au creux de cet abîme que Thérèse vit et fait vivre à ses sœurs le mystère de l'Ascension. Tout se passe comme si, parce qu'elle s'est une fois pour toutes placée « dans le cœur de l'Église », elle se trouvait par là même placée en son point origine : sur cette montagne de Galilée où le Seigneur Jésus, avant de se dérober aux regards de ses disciples, leur donne pour champ apostolique la totalité du monde et de l'histoire. On peut donc tenter une première lecture des *Derniers Entretiens* dans cette perspective : dans le creuset de la souffrance, Thérèse a vécu intensément l'expérience fondatrice de l'Église, la disparition sensible du Seigneur et l'accueil d'une mission aux dimensions du monde.

(1) « *je jouissais alors d'une foi si vive, si claire, que la pensée du Ciel faisait tout mon bonheur*, *Manuscrits Autobiographiques*, Office Central de Lisieux, 1957, p. 250.

L'ASCENSION est disparition sensible du Seigneur. Dans les quarante jours, qui suivent Pâques, la présence physique du Ressuscité est à la fois accentuée (« Il leur montra ses mains et ses pieds » : *Luc* 24, 40 ; « Avance ton doigt ici et regarde mes mains » : *Jean* 20, 27), et comme dérobée (« Ne me touche pas » : *Jean* 20, 17 ; « Il leur devint invisible » : *Luc* 23, 31). Cette présence accentuée, comme ce retrait sensible, reçoivent tout leur sens dans leur rapport avec la foi des disciples : c'est à elle que s'ordonne le voir, c'est elle qui s'accomplit dans le non-voir : « Heureux ceux qui croiront sans avoir vu » *Jean* 20, 29). L'Ascension est cet accomplissement. Mais, en dérobant le Christ à nos vérifications empiriques, elle dessine aussi le champ du combat spirituel de la foi, jusqu'à la fin de l'histoire : le temps de la béatitude de ceux qui croient sans avoir vu est aussi celui du doute pour ceux qui affirment : « Si je n'enfonce pas ma main dans son côté, je ne croirai pas » (*Jean* 20, 25). Ce temps est le temps de l'Église.

Thérèse n'a jamais eu de vision du Seigneur, et n'a jamais souhaité en avoir : « Je ne puis me nourrir que de la vérité, dit-elle à sa sœur le 5 août. C'est pour cela que je n'ai jamais désiré de visions. On ne peut voir sur la terre le ciel, les anges, tels qu'ils sont ». Mais jusqu'en avril 1896, elle a connu, non de manière habituelle certes, mais au moins à certaines heures, l'expérience des disciples d'Emmaüs, le cœur rendu brûlant par la Parole, l'irradiation de tout l'être sensible par la joie de la foi. C'est dans cette disposition intérieure qu'elle vécut sa première hémoptysie, comme en témoigne le vocabulaire du récit qu'elle en fit à Mère Marie de Gonzague : « Jésus voulut me donner l'espoir d'aller bientôt le voir au ciel... je pensais que peut-être j'allais mourir et mon âme était inondée de joie... mon âme fut remplie d'une grande consolation... Jamais les austérités du Carmel ne m'avaient semblé aussi délicieuses, l'espoir d'aller au Ciel me transportait d'allégresse » (2).

Or, dès les premiers jours du temps pascal de 1896 — l'hémoptysie avait eu lieu le vendredi saint — commence la nuit de la foi, qui assoit définitivement Thérèse à la « table remplie d'amertume où mangent les pauvres pécheurs » : « Jésus m'a fait sentir qu'il y a véritablement des âmes qui n'ont pas la foi... il permit que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée du ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment... Cette épreuve ne devait pas durer quelques jours, quelques semaines, elle ne devait s'éteindre qu'à l'heure marquée par le Bon Dieu et... cette heure n'est pas encore venue... » (3). Cette heure ne viendra pas davantage dans les trois derniers mois de la vie de Thérèse. Jamais elle n'a autant « fixé le ciel » que durant ces mois ; jamais la nuée ne s'est faite aussi épaisse, qui soustrait à son regard l'objet même de son espérance. Le *Carnet jaune* évoque à plusieurs reprises, de manière toujours allusive, « cette épreuve d'âme qu'il est impossible de comprendre » (21/26.5). La proximité de la mort renouvelle et accentue en Thérèse, paradoxalement, la béatitude et le vertige de la foi nue. Assise à la table des pécheurs, elle éprouve non seulement dans sa sensibilité, mais jusque dans son intelligence, le poids de l'objection matérialiste contre laquelle le mystère de l'Ascension laisse la foi, pour toute la durée de l'histoire, démunie de preuves empiriques. « Si vous saviez quelles affreuses pensées m'obsèdent !... C'est le raisonnement des pires matérialistes qui s'impose à mon esprit » (10.8, note a, p. 525) (4). Mais, dans ce dénuement, elle mène victorieusement le combat de la foi : « J'ai guetté toute la nuit... je n'ai pas cessé de regarder la Sainte Face... J'ai repoussé bien des tentations... Ah ! j'ai

fait bien des actes de foi » (6.8). À travers ce combat, Thérèse a compris que la disparition de l'évidence et de l'élan sensibles qui la portaient vers le ciel ne faisait que l'ancrer plus profondément dans la foi de l'Église, celle qu'inaugure l'Ascension et qui persévérera jusqu'à la fin. Aussi accède-t-elle à sa paisible béatitude : « J'ai plus désiré ne pas voir le bon Dieu et les saints et rester dans la nuit de la foi que d'autres désirent voir et comprendre » (11.8).

Comment s'étonner alors qu'ainsi établie dans le mystère de foi qui marque le temps de l'Église, Thérèse en éprouve comme spontanément le rythme ? « Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité », dit Jésus aux disciples qui l'interrogent sur le rétablissement du Royaume (*Actes* 1,7). L'Église n'a pas à planifier le Don de Dieu, et toutes nos légitimes prospectives apostoliques se heurtent à cette limite posée par le mystère de l'Ascension sur notre maîtrise du temps : le dessein de Dieu se révèle et s'opère pas à pas, au rythme apparemment imprévoyant et toujours imprévisible de l'Esprit Saint ; le temps n'est pas vide, mais il est ouvert, démesurément, au Don sans mesure. Le meilleur moyen de respecter cette ouverture, d'accueillir ce Don, est de ne pas trop encombrer l'avenir avec nos propres projets, de coïncider avec le présent, aujourd'hui, et d'attendre dans la foi « ce que le Père a promis » (*Actes* 1,4).

Au bord de la mort, mais d'une mort qui ne cesse de se dérober, Thérèse s'installe sereinement dans le moment présent : « On me dit que j'aurai peur de la mort. Cela se peut bien... Je sais combien je suis faible ; mais je veux jouir du sentiment que le bon Dieu me donne maintenant. Il sera toujours temps de souffrir du contraire » (20.5). « Pourquoi avoir peur d'avance ? Attendez au moins que cela arrive pour avoir de la peine » (16.7). « Je ne veux penser qu'au moment présent » (23.8). « Je souffre de minute en minute » (26.8). Connaître les temps et les moments, anticiper par l'imagination sa propre mort, s'en représenter les modalités, en souhaiter l'événement à telle ou telle date, tout cela est ressenti par Thérèse comme un manque de confiance, et même une usurpation indiscrète de l'autorité du Père : « C'est comme se mêler de créer », dit-elle à sa sœur le 23 juillet.

Mais cette coïncidence avec l'instant présent ne rétrécit en rien l'horizon : elle le dilate plutôt, en libérant le cœur des proliférations de l'imaginaire et des projections encombrantes du moi, pour l'accorder à la longueur, largeur, hauteur et profondeur du dessein de Dieu. C'est ainsi que, dans le récit que Luc fait de l'Ascension au début des *Actes*, le refus du Christ de répondre à la question des disciples sur « les temps et les moments » est immédiatement suivi de l'annonce du don de l'Esprit Saint et de l'envoi aux nations « jusqu'aux extrémités de la terre » (1, 6-9). L'Ascension ouvre aux Apôtres les dimensions universelles de la mission, jusque-là surtout tournée vers « les brebis perdues de la maison d'Israël » (*Matthieu* 15, 24).

Dans les mois qui précèdent sa mort, Thérèse vit le même mystère. Il y a déjà longtemps que son désir apostolique, essentiel à toute vocation carmélitaine, déborde les murs de son carmel pour coïncider avec l'extension même de la mission de l'Église. Dès septembre 1896, elle s'en explique à Sœur Marie du Sacré-Cœur : « Je voudrais en même temps annoncer l'Évangile dans les cinq parties du monde et jusque dans les îles les plus reculées... Je voudrais être missionnaire non seulement pendant quelque années, mais je voudrais l'avoir été depuis la création du monde et l'être jusqu'à la consommation des siècles » (5). Dès ce moment, elle sait que ce désir est

(2) *Ibid.* p. 249-250.(3) *Ibid.*

(4) Cf. 3.7 : « C'est sur le Ciel que tout porte. Comme c'est étrange et incohérent ! »

(6) *Manuscrits Autobiographiques*, p. 227.

exaucé : car elle a déjà trouvé sa place dans le cœur de l'Église, dans l'amour qui « embrasse tous les peuples et tous les lieux ». Elle sait aussi, de longue date, s'arranger du mystère de la communion des saints pour faire bénéficier ceux qui en ont besoin de ses sacrifices... ou même de ses médicaments : « *Je suis convaincue de l'inutilité des remèdes pour me guérir; mais je me suis arrangée avec le bon Dieu, afin qu'il en fasse profiter de pauvres missionnaires malades, qui n'ont ni le temps, ni les moyens de se soigner. Je lui demande de les guérir en place de moi par les médicaments et le repos qu'on m'oblige à prendre* » (21/26-5). Mais bientôt l'aggravation de son mal met en échec tout ce qui pouvait représenter une sorte de figure concrète ou de réalisation inchoative de ses désirs missionnaires : en novembre 1896 sa toux reprend, lui ôtant définitivement l'espoir de partir au carmel d'Hanoï, comme il en avait été question ; au cours de l'été 1897, elle n'a bientôt plus la force d'écrire à ses deux « frères » missionnaires (6).

Or, c'est précisément au moment où tous ses projets apostoliques butent ainsi sur l'échéance de la mort qu'elle reçoit la pleine confirmation intérieure des dimensions de sa mission, au point qu'elle n'hésite pas à affirmer à plusieurs reprises que c'est seulement après sa mort que cette mission va commencer. De manière significative, elle en a acquis la certitude au cours de la traditionnelle neuvaine de la grâce, faite à saint François-Xavier du 4 au 12 mars 1897: « *J'ai demandé la grâce de faire du bien après ma mort, et je suis sûre maintenant d'être exaucée, parce qu'on obtient par cette neuvaine tout ce qu'on désire* » (13.7, note a, p. 657). Cette certitude s'affirme, avec une totale assurance dans les premières semaines de juillet : « *Je pense de tout le bien que je voudrais faire après ma mort : faire baptiser les petits enfants, aider les prêtres, les missionnaires, toute l'Église* » (13.7). « *Je sens que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes. Si le bon Dieu exauce mes désirs, mon ciel se passera sur la terre jusqu'à la fin du monde* » (17.7).

Notons-le bien : il s'agit pour Thérèse d'un commencement, et d'un commencement qui n'aura de fin qu'avec la fin du monde. En attendant ce commencement désiré, Thérèse ne perd pas son temps : elle demeure, dans l'impuissance totale de la maladie, « assidue à la prière ». « *Il faudrait essayer de dormir* », lui dit sa sœur Céline une nuit. — *Je ne puis pas, je souffre trop, alors je prie...* — *Et que dites-vous de Jésus ? — Je ne lui dis rien, je l'aime* » (9.2). Prière d'offrande et d'intercession, prière ecclésiale, prière mariale : il y a dans le seul *Carnet jaune* 81 mentions de la Vierge Marie, le plus souvent en rapport avec la prière. Thérèse a vécu les dernières semaines et jusqu'aux derniers instants de sa vie dans une proximité très grande et même une vraie familiarité avec Marie : c'est à elle qu'elle demande ce qu'elle n'ose pas demander à Dieu ; c'est vers elle qu'elle tourne la prière de ses sœurs, quand elle souffre trop ; c'est elle enfin qu'elle regarde longuement lorsque l'angélus sonne, une heure avant sa mort.

Cette assiduité à la prière, avec Marie mère de Jésus, et cette conscience d'une mission aux dimensions du monde, caractérisent Thérèse au seuil de la mort. Comment ne pas y retrouver l'écho, en celle qui voulait se mettre « au cœur de l'Église », de la double grâce d'intériorité priante et d'élan apostolique que l'Église reçut de son Seigneur le jour de l'Ascension ?

(6) La dernière lettre au P. Roulland date du 14 juillet ; Thérèse écrit encore, au prix d'un effort héroïque, à l'Abbé Bellière le 10 août.

MAIS il faut entrer plus avant dans le mystère. Nous avons contemplé jusqu'ici l'Ascension à partir de l'expérience des disciples, désormais conviés à croire sans voir, à prier sans se lasser, et envoyés jusqu'aux extrémités de la terre. En nous en tenant là, nous manquerions le déplacement le plus significatif qu'opère l'Ascension, et que met admirablement en lumière le livre des *Actes des Apôtres*. A la question de ceux-ci : « Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le Royaume pour Israël ? » (1,6), Jésus répond : « L'ous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous ; vous serez alors mes témoins » (1,8). Si la présence sensible du Seigneur se retire, c'est qu'il est désormais, plus que jamais, présent : par son Esprit qu'il leur communique, Il vient renouveler en eux tout son mystère. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi », affirme Paul, que nous voyons, au dernier verset des *Actes*, « proclamant le Règne de Dieu » (28, 31), c'est-à-dire agissant exactement comme agissait le Ressuscité en personne aux premiers versets du même texte (1, 3). Par l'Ascension, les disciples accèdent à la présence la plus intérieure et la plus définitive qui soit du Seigneur ressuscité : ils peuvent désormais accueillir dans leur propre humanité cette puissance qui lui a été donnée au ciel et sur la terre, et en user librement au service des nations, les enseignant, les baptisant, leur apprenant à garder tout ce que le Seigneur leur a prescrit : il agit avec eux (*Marc* 16, 20), il est avec eux (*Matthieu* 28, 20), il demeure en eux (*Jean* 15, 4).

Pour comprendre l'itinéraire spirituel de Thérèse au cours des derniers mois de sa vie, il faut aller jusqu'à cette dimension mystique, ou plus exactement pleinement théologique et ecclésiale, d'identification du disciple à son Seigneur. On peut dire, sans forcer aucunement les textes, que Thérèse a vécu réellement, sur le mode obscur de l'être créé et pécheur, et dans une extrême aridité, le mystère du Christ s'abandonnant totalement à la volonté de son Père avant de remonter vers Lui et de disposer pour son Église du pouvoir qu'il a reçu de Lui. C'est même seulement dans cette perspective que s'éclairent un certain nombre de formules étonnantes des *Derniers Entretiens*, dans lesquelles on a le sentiment que le « je » de Thérèse est devenu en quelque sorte trop vaste pour elle ; il s'est laissé entièrement assumer par celui de Jésus Christ, sans confusion ni substitution, mais en pleine conformité avec 1 acte d'offrande de Thérèse à l'Amour miséricordieux : « *Je sens mon impuissance, et je vous demande, ô mon Dieu ! d'être vous-même ma Sainteté. Puisque vous m'avez aimée, jusqu'à me donner votre Fils unique pour être mon Sauveur et mon Époux, les trésors infinis de ses mérites sont à moi, je vous les offre avec bonheur, vous suppliant de ne me regarder qu'à travers la Face de Jésus et dans son Cour brûlant d'Amour* » (7). À lire le *Carnet jaune*, il semble que cette prière de Thérèse ait été pleinement exaucée.

En témoignent d'abord les passages où Thérèse s'approprie librement les versets de l'Évangile concernant le mystère pascal. Mystère de mort : lui offre-t-on un vin fortifiant ? « *Je ne veux plus du vin de la terre... Je veux boire du vin nouveau dans le Royaume de mon Père* » (13.7, cf. *Matthieu* 26, 29). Ses sœurs s'assoupissent-elles à son chevet ?... « Pierre, Jacques et Jean » (31.7, cf. *Matthieu* 26, 37). L'agonie se prolonge-t-elle ? « *Ô ma Mère, je vous assure que le calice est plein jusqu'au bora* » (30.9). Mais aussi mystère de vie : sa sœur lui lit le 29 mai le passage de *Marc* 16, 6 : « Il est ressuscité, il n'est plus ici, voyez le lieu où on l'avait mis », et

(7) *Manuscrits Autobiographiques*, p. 318.

Thérèse commente : « *Oui, c'est bien cela ! Je ne suis plus, en effet, comme dans mon enfance, accessible à toute douleur : je suis comme ressuscitée, je ne suis plus au lieu où on me croit* » (29.5). Le 15 juin, elle affirme : « *Ma petite Mère, quand je serai là-haut, je viendrai vous prendre avec moi, afin que là où je serai vous soyez aussi*¹ » (cf. Jean 14, 4). Et le 9 juillet : « *Ma sœur Geneviève aura besoin de moi... Mais du reste, je reviendrai* ».

« *Je reviendrai* ». L'affirmation est réitérée à plusieurs reprises, avec une inconfusable assurance. Bien plus, Thérèse affirme qu'elle ne quittera pas ses sœurs, qu'elle sera avec elles, et même « *encore plus près d'elles* », après sa mort (6.7) : « *Vous ne me perdrez pas* » (27.7). N'oublions pas que Thérèse tient ces propos proprement christiques au milieu du processus implacable de la maladie qui la mène à la mort. C'est vraiment à travers la Face de Jésus crucifié que Dieu a regardé Thérèse.

Mais c'est aussi dans le Cœur brûlant d'amour du Fils que Thérèse regarde le Père. Jusque dans les heures de la plus dense ténèbre, l'allégresse de la rencontre, « *joie, non par le sentiment, mais par la foi* » (15.5), court à travers ses propos. « *Je vais vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu* », disait le Ressuscité à Marie-Madeleine (Jean 20, 17). On peut s'étonner de ce que, dans les *Derniers Entretiens*, la pensée et la prière de Thérèse, si christologiques dans les *Manuscrits autobiographiques* (8), se portent préférentiellement vers le Père. A vrai dire, elle emploie rarement le mot « *Père* », et uniquement en référence explicite à des textes scripturaires ou liturgiques. Par contre, elle parle surabondamment de Dieu ou du bon Dieu : on trouve 257 emplois de ces termes dans le seul *Carnet jaune*, alors que le nom de Jésus n'y intervient que 43 fois (9). Est-ce à dire que l'amour du Christ est moins présent à Thérèse au cours de ces derniers mois ? J'avancerais plutôt l'hypothèse inverse : Thérèse vit si profondément le mystère de l'identification au Christ qu'elle n'a plus tant à le regarder, lui, qu'à se laisser entraîner par lui à écouter le Père, à entrer dans la familiarité du Père. Tel est le secret de sa coïncidence sereine avec l'instant présent ; il s'agit du consentement filial de celui qui « *ne fait rien de lui-même* » (10). Cette coïncidence « *de minute en minute* » ne définit la voie thérésienne de l'enfance spirituelle que parce qu'elle définit d'abord l'existence filiale comme telle : « *Je ne cherche pas ma propre volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé* » (Jean 5, 30). L'âme est alors totalement pauvre, parce qu'incapable de faire la moindre provision, que ce soit de forces, de mérites ou de grâces : « *Rien ne me tient aux mains*, dit Thérèse. *Tout ce que j'ai, tout ce que je gagne, c'est pour l'Église et les âmes. Que je vive jusqu'à 80 ans, je serai toujours aussi pauvre* » (12.7). Et encore : « *On éprouve une si grande paix d'être absolument pauvre, de ne compter que sur le bon Dieu* » (6.8). Mais cette pauvreté est aussi, paradoxalement, richesse surabondante. Car l'âme ainsi désencombrée peut tout recevoir, à la manière dont le Fils reçoit tout du Père, et se faire prodigue de ses biens sans le moindre souci de compter ce qu'elle donne ou de vérifier l'effet de ses dons : « *Je jette à droite, à gauche, à mes petits oiseaux les bonnes*

graines que le bon Dieu met dans ma petite main. Et puis ça fait comme ça veut ! Je ne m'en occupe plus » (15.5). Surtout, un don offert par une main aussi libérale et aussi humble renvoie immédiatement à sa véritable origine : « *On verra bien que tout vient du bon Dieu*, dit Thérèse le 11 juillet à propos du manuscrit de sa vie ; *et tout ce que j'aurai de gloire, ce sera un don gratuit qui ne ni appartient pas ; tout le monde le verra bien* ».

Par ce double et unique mouvement d'accueil et de don, le Fils unique, qui est dans le sein du Père, introduit ses disciples, sous la nuée obscure de la foi ou dans la nuit de l'agonie, à son propre mystère filial : « *Je ne suis pas seul, le Père est avec moi* » (Jean 16, 32). « *Après tout*, dit Thérèse à sa sœur, *cela m'est égal de vivre ou de mourir. Je ne vois pas bien ce que j'aurai de plus après la mort que je n'aie déjà en cette vie. Je verrai le bon Dieu, c'est vrai ! Mais pour être avec lui, j'y suis déjà tout à fait sur la terre* » (15.5).

CE qu'elle aura de plus ? Elle-même nous apporte la réponse : « *Il faudra bien que le bon Dieu fasse toutes mes volontés au ciel, parce que je n'ai jamais fait ma volonté sur la terre* » (13.7). Thérèse n'attend du ciel qu'une chose : que « *tous (ses) grands désirs... soient complètement exaucés* » (16.7). Elle sait qu'elle n'est pas elle-même la source de ces désirs et moins encore de leur réalisation : « *Le bon Dieu m'a toujours fait désirer ce qu'il voulait me donner* » (13.7). C'est pourquoi elle n'hésite pas à disposer, avec une audace souveraine, de cette « *toute-puissance* », qui n'est aucunement la sienne, mais bien celle du Christ exalté à la droite du Père, et qui est devenue, par la communion des saints, le trésor de son Corps tout entier. « *Y disparaîtra bien des choses du ciel que je vous apporterai... Je serai une petite voleuse, je prendrai tout ce qui me plaira* » (31.7). Sous l'allure enjouée de la formule, comme sous l'allure grave de certaines autres, qui ressemblent à des prophéties, la confiance qui s'exprime reste celle de l'acte d'offrande à l'Amour miséricordieux, que Thérèse répète souvent au cours de sa maladie : « *Puisque vous m'avez aimé jusqu'à me donner votre Fils unique... les trésors infinis de ses mérites sont à moi* ».

Nous comprenons alors la place qu'occupent les saints dans ces dernières semaines de la vie de Thérèse : sainte Cécile et sainte Jeanne d'Arc, saint Louis de Gonzague et le bienheureux Théophane Vénard, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix. Dans le Corps glorifié du Christ, circule librement la puissance de la grâce, et elle appartient à tous : « *Le bon Dieu veut que les Saints se communiquent les uns aux autres la grâce par la prière, afin qu'au ciel ils s'aiment d'un grand amour... Combien de fois ai-je pensé que je pouvais devoir toutes les grâces que j'ai reçues aux prières d'une cime qui m'aurait demandée au bon Dieu et que je ne connaîtrai qu'au ciel* » (15.7).

Dans cette perspective s'explique enfin — si notre cœur est assez simple pour la comprendre — l'étonnante parole que rapportent ses sœurs : « *Mes petites sœurs, vous savez bien que vous soignez une petite sainte* » (11). Cette parole ne doit pas

(8) Cf. en particulier la seconde partie de la lettre de sept. 96 à sœur Marie du Sacré-Cœur (*Manuscrits Autobiographiques*, p. 222-237).

(9) Le 5 juin, elle parle de « *Papa le bon Dieu* ». Sœur Marie du Sacré-Cœur témoigna au Procès apostolique que cette expression était familière à Thérèse à la fin de sa vie ; il y a là comme un écho de l'« *Abba* » évangélique, « *ipsissima vox* » de Jésus dans les évangiles, Cf. note a, p. 434. (10) « *Ce qui me contente uniquement, c'est de faire la volonté du bon Dieu* » (30.8).

(11) Cette parole est citée en termes strictement identiques par les trois sœurs de Thérèse. Cf. *Derniers Entretiens*, p. 650-652.

être isolée d'une autre, une des dernières de Thérèse, quelques heures avant sa mort : « *Oui, il me semble que je n'ai jamais cherché que la vérité; oui, j'ai compris l'humilité du cœur... il me semble que je suis humble* » (30.9). Seul peut dire pareilles choses celui qui sait, de certitude pascale, que sa vie est cachée avec le Christ en Dieu, et que «*tout est grâce* » (5.6).

Marguerite LÉNA

Marguerite Lena, née en 1939. Membre depuis 1961 de la communauté apostolique Saint-François-Xavier. Agrégée de philosophie en 1963. Professeur de Philosophie à l'institution Sainte-Marie de Neuilly. Membre du comité de rédaction de l'édition en langue française de *Communio*. Publications : outre de nombreux articles dans *Axes* et *Communio* un livre : *L'esprit de l'éducation*, Paris, Fayard, collection «Communio», 1981, 271 p.

Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire un abonnement de parrainage à Communio
(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit — voir page 95)

Fray LUIS de LEON

À l'Ascension

Composée vers 1575, cette ode évoque avec nostalgie l'Ascension du Seigneur, considérée non sous son aspect triomphal et glorieux, mais comme un départ et presque un abandon. Dans cette apostrophe frémissante au Pasteur quittant son troupeau, le poète (qui se trouve alors en prison) exprime tout le désarroi de son propre cœur en même temps que son amour ardent pour le Christ. Les dernières strophes de la version longue (dite primitive) qui est ici donnée ont pu être comparées, pour leur intensité mystique, aux plus beaux passages du Cantique spirituel de Jean de la Croix.

1

Ainsi laisses-tu, saint Pasteur, Ton
troupeau en ce val profond, Obscur,
en solitude et pleurs ! Et toi,
brisant l'air pur,
Tu rejoins le havre immortel !

2

Ceux qui étaient comblés auparavant
Et maintenant tristes et affligés,
Nourris à ton sein,
De Toi dépossédés,
Où convertiront-ils leurs sens désormais ?

3

Les yeux qui voyaient la beauté
De ce visage, que regarderont-ils
Qui ne les importune ?
Et qui écoutait ta douceur,
Que ne tiendra-t-il pas pour sourd et malheureux ?

4

Cette mer tourmentée
 Qui lui mettra un frein ? Et qui accordera
 Le vent qui souffle déchaîné ?
 Si tu te caches,
 Quel nord guidera le navire au port ?

5

Ah, pourquoi te hâter, nuage
 Jaloux même de cette brève joie ?
 Où voles-tu si vite ?
 Si riche tu t'éloignes !
 Si pauvres et aveugles, hélas, tu nous laisses !

6

Tu emportes le seul trésor
 Qui enrichissait notre vie,
 Qui bannissait les larmes,
 Qui nous illuminait
 Mille fois plus que le jour pur et clair.

7

Quel lien de diamant
 T'enchaîne, mon âme, et t'empêche
 De suivre ton amant ?
 Ah, brise-le et sors de ta douleur !
 Occupe, délivrée, la lumière sereine !

8

Pourquoi craindre l'issue ?
 L'amour terrestre serait-il plus fort
 Que ton désir et ta vie ?
 Sans corps vivre n'est point violence,
 Mais sans le Christ et sa présence.

9

Doux Seigneur et Ami,
 Doux Père et Frère, doux Époux,
 A ta suite je vais,
 Que je me trouve en un lieu ténébreux,
 Ou bien clair et glorieux.

Fray LUIS de LEON
 Traduction de Bernard Sesé

Fray Luis de Leon (1527-1591) est considéré, avec saint Jean de la Croix (1542-1591) dont il fut le contemporain, comme le plus grand poète lyrique espagnol du XVI^e siècle. Religieux augustinien, il obtint en 1561 la chaire de théologie à l'Université de Salamanque. Dénoncé à l'Inquisition pour les libertés qu'il aurait prises dans ses traductions et son exégèse de la Bible, il fut emprisonné à Valladolid dans des conditions très dures pendant quatre ans (1572-1576). Libéré, reconnu innocent, il occupa à l'Université de Salamanque la chaire de philosophie, puis celle d'histoire biblique. Dans les dernières années de sa vie, il se vit confier de hautes charges dans son ordre. Parmi ses oeuvres en prose, il faut signaler *Les Noms du Christ* et le *Commentaire du livre de Job*. Outre ses poésies lyriques, Fray Luis de Leon a laissé des traductions en castillan des *Psaumes*, du *Cantique des Cantiques* et du *Livre de Job* ainsi que de poètes latins et grecs.

Bernard Sesé, né en 1929. Professeur à l'Université de Paris X - Nanterre. Premier prix international de littérature Antonio Machado en 1979. A publié, outre plusieurs essais critiques sur la littérature espagnole et latino-américaine, de nombreuses traductions de poètes, et notamment : Antonio Machado, *Poésies*, Gallimard, 1973 ; Pedro Salinas, *La Voix qui t'est due*, Le Calligraphe, 1982 ; Saint Jean de la Croix, *Poésies complètes*, Obsidiane, 1983. L'ensemble des poèmes de Fray Luis de Leon doit paraître en 1983, traduits par Bernard Sesé, dans les *Cahiers Obsidiane* (50, rue des Abbesses, F 75018 Paris).

Jean-Noël DUMONT

Miracle et lanterne magique.

Le cinéma, art de l'illusion par excellence, dispose-t-il de, moyens particuliers pour rendre visibles le surnaturel, le miracle et la réalité spirituelle ? Il n'aboutit à des résultats crédibles que lorsqu'il sait se restreindre, pour viser l'invisible seulement par une visibilité indirecte — par un effet de sens, et non d'optique.

LE septième art pose des problèmes qui lui sont propres, parce qu'il est le seul à n'être pas né comme art sacré. Il n'a pas derrière lui — ou seulement par emprunt — cette mémoire qui fait de toute expression, même profane, un écho d'une forme que la foi fit naître. Davantage: le cinéma, par la technique qu'il sollicite, est le contemporain d'une société scientifique et industrielle qui crut que ses progrès rendraient toute croyance caduque. Le cinéma dispose en outre de moyens formidablement puissants qui lui permettent de mobiliser nos émotions comme aucun art ne le fit jamais. Seul il « captive », il « séduit » et peut hébéter le discernement. On l'a assez souvent souligné : l'obscurité de la salle, l'effacement des bruits environnants, tels que le bruit des planches au théâtre, la possibilité des gros plans, des ellipses, le confort soporifique de certains fauteuils... tout conspire à donner au cinéma un pouvoir hypnotique inégalé.

Ainsi que la télévision, il aggrave alors la relation de spectacle. Le spectacle, dénoncé avec plus d'à-propos qu'on ne le croit par Rousseau, recèle une perversité parce qu'il éveille un vaste registre d'émotions qui ne sont sollicitées que grâce à l'irréalité de leur objet. Le divorce entre la réalité et une sensibilité souvent exacerbée est à la source de bien des froideurs spirituelles. Hamlet, voyant un acteur pleurer sur le sort d'Hécube, eut à y songer. Aussi le cinéma renforce-t-il ce trait de mentalité qui est un grand obstacle à la vie de foi : une intense mobilisation de nos émois accompagnée de distance, d'indifférence secrète au spectacle qui précisément nous fait pleurer. Notre propre vie y perd sa réalité. Telle est l'aliénation si bien décrite par E. Morin ; parlant de l'attrait qu'exercent les personnages du film, il écrit : « *C'est nous plutôt qui, dans la salle obscure, sommes leurs propres fantômes, leurs ectoplasmes spectateurs. Morts provisoires, nous regardons les*

vivants... » (1).

Par son histoire et par les formes qu'il met en œuvre, l'art cinématographique ne peut pas poser exactement les mêmes problèmes que la musique ou la peinture. Il modèle une vision du monde plus envahissante, qui ne peut que retentir sur toute notre vie spirituelle. Nous ne pouvons pas avoir la même perception du sacré que l'auditeur des miracles médiévaux, parce que ce ne sont pas les mêmes moyens qui ont éduqué notre sensibilité. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le pouvoir d'évocation exceptionnel du cinéma contribue plus au désenchantement que le théâtre. On le sait déjà avec le trompe-l'œil : plus elle forme a d'effet de réalité, plus elle donne la sensation du faux.

Ainsi, plus le cinéma est riche en moyens extérieurs (sons, couleurs, trucages), plus il doit gagner en intériorité, si toutefois il veut échapper aux facilités du spectacle. À cette condition, il pourra introduire, comme tout art, au sacré et même être un mode d'expression de la foi. Telle est la difficulté : cet art tout d'extériorité, qui a tout pour se dégrader en spectacle, peut-il introduire à une dimension intérieure? Dans les lignes qui suivent, nous demanderons comment il est possible de montrer le miracle au cinéma. Le trucage en rend-il l'illustration plus aisée? Tenant à la fois du spectaculaire et de l'intériorité, le miracle pose bien cette question qui est esthétique autant que spirituelle.

L'intérieur et l'extérieur

Comment traduire une réalité intérieure ? Certainement pas en la représentant par des procédés de psychologie sommaire qui voudraient nous faire

croire à une caméra introspective ! *Flashes-back* et scènes oniriques prolifèrent malheureusement dans une production d'une prétention navrante. Le cinéma n'est jamais si lourd, didactique, que dans ces scènes de rêves ou de souvenirs, soulignées par des enchaînements sonores ou visuels plus ou moins vaporeux, et reposant le plus souvent sur une psychologie associationniste non dégrossie. Les rêveries d'un homme, ses pensées et ses souvenirs sont tout entiers présents dans sa manière d'être sans qu'il soit jamais possible d'en faire une représentation. C'est justement la perspicacité spirituelle de l'artiste que de témoigner de l'invisible sans le donner en spectacle. Nous touchons ici à une qualité qui n'est pas que technique mais qui a son origine dans la qualité du regard. L'esprit n'est pas ce qu'il faudrait aller chercher au-delà ou derrière, dans un monde irréalisé par le ralenti ou le flou, mais c'est au contraire ce qui donne au visible sa densité.

Cette exigence esthétique, qui, nous le montrerons, a sa source dans la théologie même de l'Incarnation, rejoint la pertinence des vues de la phénoménologie. Ainsi Merleau-Ponty écrit-il : « *Le cinéma ne donne pas, comme le roman l'a fait longtemps, les pensées de l'homme ; il nous donne sa conduite ou son comportement, il nous offre directement cette manière spéciale d'être au monde, de traiter les choses et les autres, qui est visible dans les gestes, le regard, la mimique... Si le cinéma veut nous montrer un personnage qui a le vertige, il ne devra pas essayer de rendre le paysage intérieur du vertige... Pour le cinéma, comme pour la psychologie moderne, le vertige, le plaisir, le doubleur, l'amour, la haine, sont des conduites* » (2).

(1) *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, éd. de Minuit, p.153.

(2) « *Le cinéma et la psychologie moderne* », dans *Les temps modernes*, novembre 1947, p.942.

On ne peut donc pas « reproduire » un intérieur préalablement fabriqué. Il ne s'agit d'ailleurs jamais de reproduire. Trop souvent, le cinéma est encore réduit à être l'appareil d'enregistrement d'un événement supposé se dérouler en dehors de l'écran sur lequel il est projeté. L'œuvre de R. Bresson, son combat pour le « cinématographe », tendent à prouver que l'écran est lui-même l'œuvre du cinéaste, que le cinéma n'est pas représentation mais création d'images et de sons. La vie intérieure est présente au cinéma dans le rythme, la relation entre les sons, les formes et les couleurs. Rien ne sert de montrer un paysage intérieur si le style n'est pas lui-même l'intérieur de l'œuvre. Le cinéma, art du temps, est tout autant acoustique que visuel. On sait par exemple que, dans le *Journal d'un curé de campagne*, Bresson renonça à filmer une gare avec les trains et les figurants qu'il avait pourtant convoqués, pour ne plus présenter qu'une valise liée au retentissement d'un sifflet de locomotive sur la bande sonore. S'éloignant du spectacle et de la narration, le film ouvre alors à une dimension intérieure. Toutes les recommandations de Bresson vont dans ce sens : éviter l'illusion qui voudrait nous faire croire qu'une caméra s'est trouvée là au bon moment : « *Dans cette langue des images, il faut perdre complètement la notion d'image, que les images excluent l'idée d'image* » ; il écrit encore que, si le texte à adapter mentionne « *le diable lui sauta dans la bouche* », il ne faut surtout pas montrer un diable sautant dans une bouche.

C'est le fait d'un cinéma de patronage ou de propagande que de mettre des idées en image en comptant sur le pouvoir d'illusion du film. Mais le scepticisme le plus profond est alors chez celui qui joue de l'illusion et de la crédulité et, quand la propagande exploite la crédulité, elle révèle surtout

que le cinéaste est le dernier à croire à ce qu'il diffuse. On voit que les plus grandes difficultés attendent celui qui prétendrait faire un cinéma religieux : la facticité du style peut désavouer des propos de bonne volonté et diffuser de façon sourde le scepticisme sous les couleurs de l'édification.

Le cinéma et la télévision offrent bien plus à rêver que n'offrit jamais la religion et produisent des prodiges plus étonnants que ceux des Écritures. Devant ce concurrent, la pastorale s'est interrogée, et il était nécessaire en effet de s'interroger. Mais il y aurait péril à penser qu'il suffit de placer une caméra devant un épisode religieux pour avoir « utilisé l'audio-visuel ». Il ne suffit pas de diffuser une messe pour faire une émission religieuse, surtout si une caméra spectatrice et nonchalante se promène sur les vitraux pour faire passer le temps. Le regard spirituel est certainement plus juste dans les films du mécréant Bunuel que dans certaines utilisations des moyens audio-visuels à des fins pastorales. C'est le regard qui doit être spirituel, non l'objet reproduit.

S'il est aujourd'hui un metteur en scène aux valeurs spirituelles les plus authentiques, c'est E. Rohmer. Ses films, d'abord par la justesse de l'attention portée aux êtres, par la transparence de sa caméra, sont tout entiers la méditation d'un croyant. Pourtant, la proposition chrétienne est rarement explicite, sauf dans *Ma nuit chez Maud* qui esquive sans cesse l'édification. Dans *Perceval*, le merveilleux chrétien est possible parce que Rohmer refuse d'user des commodités du cinéma. La théâtralité est nécessaire, comme dans les *Verts paturages*, pour ouvrir au merveilleux en récusant l'illusion. Il serait intéressant de comparer *Perceval* avec *Excalibur* de Boorman. Tout y est faux, dans le ton, dans le style, dans l'usage indiscret du trucage ; les récits de la Table ronde deviennent des anecdotes très

extérieures et la couleur locale atteint aux charmes du dépliant touristique.

C'est donc par le style que se trace le chemin qui va de l'extérieur à l'intérieur, et ceci indépendamment du caractère plus ou moins édifiant de l'œuvre. Le problème devient crucial dès que l'on approche des zones où confinent le magique et le miraculeux.

Les magiciens d'Égypte

Les moyens mis à disposition par le cinéma sont évidemment exceptionnels pour donner à voir un miracle. Les trucages rendent tout possible. Mais on devine le danger qu'il y a à rendre un miracle par un trucage : outre que l'astuce technique détourne bien souvent l'attention, *le risque intérieur est d'ôter toute réalité au miracle au moment même où sa vraisemblance devient la plus grande*.

Tout est possible au cinéma. Il nous accoutume aux situations les plus extravagantes. Mais ce merveilleux est possible essentiellement dans le comique et dans le fantastique légendaire. Dans les deux genres, les êtres sont soumis à des simplifications stylistiques qui gommant dès le départ toute référence aux lois du monde. Cette simplification est celle de la mécanisation dans le comique et de l'allégorie dans le fantastique. Tout est possible... à condition d'entrer dans un genre qui efface le monde et appauvrit les personnages. Autant dire que tout est possible à condition que plus rien n'ait de sens. La représentation du miracle ne devrait pas alors s'aligner sur les possibilités du fantastique, car le miracle ne vaut que dans un monde chargé de sens, dont la densité humaine soit suffisante. Faire apparaître le miracle dans un monde appauvri le vide de toute substance. Rien n'est plus gênant pour un

croyant que de voir le miracle tomber dans le gag ou la trouvaille ; ce spectaculaire-là ne pourra d'ailleurs pas rivaliser avec les exploits des héros livrés en pâture aux enfants.

Vittorio de Sica l'a bien senti dans *Miracle à Milan*. La délicatesse de cette œuvre est d'introduire le merveilleux dans 'un monde réaliste, de telle manière que, à travers l'extraordinaire, c'est l'ordinaire qui est source d'émerveillement. De Sica a choisi de montrer le « miracle » par des trucages visibles, qui paraissent médiocres aux yeux d'un spectateur qui se croit avisé. Rappelant que l'image est une image, il ouvre à un monde plus réel que s'il avait voulu faire illusion.

Le cinéma apparaît donc comme un instrument d'éducation spirituelle redoutable, dans la mesure où il permet de mettre en évidence le goût du merveilleux dans lequel notre conscience religieuse est toujours plus ou moins immergée. Satisfaire notre attente naïve du merveilleux serait le contraire d'une ouverture au sacré ou au religieux. Le miracle n'a d'ailleurs pas pour sens de faire croire que « tout est possible », vœu qui n'appartient qu'au monde onirique. En disposant de trucages qui rivalisent avec le spectaculaire du miracle, le cinéma amène la conscience à se dépouiller de sa part de magie... ou alors renforce à son profit ces goûts irrationnels qui gisent en nous. En ce sens le cinéma fait songer aux magiciens du Pharaon qui, par leurs sortilèges, pouvaient faire pièce aux exploits de Moïse, menant par là à une perception plus fine de la Providence.

Nul peut-être n'a joué plus subtilement de ces ambiguïtés esthétiques que Luis Bunuel. Dans la *Voie Lactée*, par exemple, il s'amuse précisément à mettre le miracle en image. Ce sacrilège suprêmement malicieux tend à faire passer l'Évangile pour du

et prend la crédulité à ses pièges. Ce faisant, il met à jour les possibilités du cinéma autant que les faiblesses de la conscience magique, car la mise en spectacle du miracle est insoutenable.

Le miracle est une forme de révélation ; il est la visibilité du monde spirituel. Il dévoile que le monde est régi par d'autres lois, qui sont celles de la miséricorde. En faisant œuvre de thaumaturge, le cinéma réduit le miracle à la modification brusque des lois de la nature. Or, si tout est possible à James Bond, tout n'est pas possible à Dieu. L'essentiel dans le miracle n'est pas la puissance qu'il manifeste, mais la parole qu'il porte, la miséricorde qu'il met en évidence. Le surnaturel n'est pas contre-nature ni irrationnel, et si le Christ apaise les souffrances, il ne peut jouer gratuitement au Superman. Dans l'Évangile, le miracle est d'ailleurs inséparable de la parole qui l'accompagne, et réduire le miracle à des gestes théâtraux détourne l'attention, satisfait d'autres appétits que spirituels. Ainsi, dans le *Jésus de Nazareth* de Zeffirelli, les gestes attribués au Christ sont-ils des gestes de magicien ; pourquoi ce geste solennel de la main lors de la résurrection de Lazare ? Cette solennité n'est pas liturgique et donne plutôt à penser que Jésus mobilise une force para-normale en se concentrant. Il y a plus de sens dans la main laborieuse du héros de *Un condamné à mort s'est échappé*. Bresson a toujours dit qu'il a voulu montrer dans ce film un miracle, or le surnaturel n'y apparaît jamais sous forme magique et les gestes du héros (Fontaine) sont bien de volonté charnelle : « *Je voudrais montrer ce miracle... Une main invisible qui n'agira jamais autrement que par la main de Fontaine, par cette main obstinée qui forge des outils et force des portes* » (3).

(3) Cité dans A. Ayfre, *Conversion aux images?*, éd. du Cerf, p.270.

A vrai dire, l'erreur de la plupart des représentations aberrantes du miracle au cinéma est de laisser penser que le miracle puisse agir sur les êtres comme une force. En exploitant sans discernement les possibilités offertes par la lanterne magique, on rassasie de façon redoutable des goûts primaires, on laisse percevoir le surnaturel comme un arrière-monde chargé de puissances irrationnelles. Un tel merveilleux a sa place dans le rive, dans la légende, non dans la foi.

La surimpression

H. Agel note que « *le surnaturel, suggéré par des surimpressions, a perdu aujourd'hui pour des yeux habitués à de tout autres procédés de suggestion, le pouvoir qu'il avait en 1920.* ». Le plus grave n'est pas l'accoutumance au procédé ; le plus grave est que la surimpression soit un véritable contresens sur la réalité spirituelle. Celle-ci n'apparaît alors que comme une réalité parallèle et affaiblie. On juxtapose deux mondes là où le climat d'ensemble de l'œuvre, dit encore H. Agel, devrait par lui-même faire naître le sentiment de la transcendance (4).

La surimpression diaphane, sans épaisseur ni présence, n'est à la rigueur que l'image d'un rêve ou d'une hallucination. La réalité du monde spirituel se trouve discréditée aussitôt qu'on prétend l'illustrer par de tels procédés ! La confusion entre le monde spirituel et le monde onirique n'est-elle pas justement de celles qu'un croyant doit sans cesse surveiller en lui ? En sollicitant notre complaisance pour le rêve quand il croit présenter des réalités spirituelles, le cinéma met bien en évidence l'ambiguïté des sentiments religieux. La transcendance est bien souvent confondue avec le droit de

(4) *Le cinéma et le sacré*, p. 15. Les lignes qui suivent doivent beaucoup aux analyses figurant aux p. 123-127 de cette excellente étude.

garder ses illusions, de les laisser chanter pour échapper à un monde réputé trop dur. Complicité ou *catharsis*? Le cinéma devient un miroir redoutable quand il nous prend au mot.

Ce n'est pas en appauvrissant le réel par une image de moindre densité que l'on exprimera une âme. Il y a plus de justesse dans le parti pris par Pasolini d'utiliser un jeune homme « en chair et en os » pour figurer un ange dans *L'Évangile selon saint Matthieu*, renonçant un des premiers au procédé de la surimpression. Le choix esthétique renvoie ici à des aspects théologiques essentiels : l'Incarnation nous invite à reconnaître l'âme dans la plénitude de la réalité sensible. L'art devrait au premier chef contribuer à affiner la perception de l'unité du charnel et du spirituel. À propos de *La tunique* et d'autres films « religieux » médiocres qui ont proliféré dans les années 50, A. Ayfre fait remarquer que « *ces personnages ne sont pas assez humains pour pouvoir supporter le poids du divin. Étant dépourvus de toute incarnation, comment pourraient-ils être signes d'une transcendance ?* » (5).

Appauvrir, « idéaliser » le réel, autant d'erreurs qui sont des âneries stylistiques, parce qu'elles sont d'abord des ignorances psychologiques et des contre-sens spirituels. *La transcendance est visible dans le charnel, pourvu que notre regard soit assez aimant: tel devrait être précisément le regard de l'artiste.* La qualité de l'artiste est d'abord spirituelle ; elle est d'un être qui sait voir, mieux et plus que moi, et non, comme le croit une esthétique paresseuse, d'un rêveur. Le reste ne relève que d'une spiritualité d'évasion. Tout incroyants qu'ils soient, le regard attentif et

(5) *Cinéma et loi chrétienne*, Arthème Fayard, P. 93.

aimant que portent Renoir ou Truffaut sur les êtres est pour nous la plus juste des éducations spirituelles.

Le cinéma pose des problèmes religieux particuliers parce que, plus que tout autre, il peut offrir de l'évasion. Puissamment équipé du point de vue technique, très lié aux impératifs économiques, sans dignité qui lui vienne d'une tradition, il est le plus souvent un outil à loisir détaché de tout discernement spirituel. Pour quelques Rohmer, Bresson ou Tarkovsky qui nourrissent

leur art d'une inspiration spirituelle, quel monde humainement médiocre que celui qui nous est renvoyé par le cinéma, même pour les films les plus prétentieux !

L'ellipse

L'ellipse cinématographique, qui enchante Méliès, semble offrir des moyens inégalés, pour illustrer le miracle : l'eau se transforme en vin « sous nos yeux ». Par l'ellipse, le miracle paraît se soustraire à la durée. Pasolini lui-même a succombé au procédé (admissible, il est vrai, dans le mythe)... et j'ai entendu un public d'adolescents éclater de rire à la guérison subite du lépreux. Sans doute malveillante, cette réaction renvoie cependant bien le procédé à la place qui est la sienne : le comique ou le merveilleux allégorique.

L'instantanéité que l'ellipse confère au miracle accroît une fois de plus la confusion avec le coup de baguette magique. Ce procédé ne laisse apparaître du miracle que la négation des lois naturelles ; il efface le mouvement de conversion qui accompagne le miracle et lui donne sens. Comme nous l'avons noté pour l'espace avec la surimpression, ce n'est pas en appauvrissant le temps que l'on exprimera l'éternité. Perpétuel présent, l'éternité n'est pas négation du temps ou au-delà du temps. Le ralenti ou l'ellip-

se n'ouvrent qu'à un monde marginal dont le caractère factice n'échappe à personne, pas même au spectateur qui se « laisse prendre » et consent à un procédé qui ne fait accepter le spirituel qu'à condition de le « déréaliser ». C'est dans la beauté de l'œuvre et dans sa présence que le poids d'éternité est manifesté, ce qui évite à chaque instant de se perdre dans la fugacité de l'anecdote. *Pickpocket*, l'admirable film de Bresson, met en présence d'une conversion qui n'est traduite dans aucune volte-face ; la Grâce est présente à l'intérieur même de l'œuvre, dans la gravité liturgique des gestes. C'est le contraire d'une lacune de temps ; la liturgie joue ici son rôle de mise en présence de l'éternité, parce que le film est lui-même liturgique et non parce qu'il montre une liturgie.

On sait que l'ellipse est rendue nécessaire par le montage, mais elle peut avoir un autre sens que de gagner du temps ou de réaliser de faciles prodiges. Ce qui n'est pas dit et montré fait le rythme du film, c'est-à-dire sa dimension intérieure. Il s'agit d'indiquer par le rapport entre les images tout ce qui sature l'image. L'ellipse alors, loin d'être une économie de temps, constitue la genèse du temps propre à l'œuvre. Que l'on songe par exemple à l'intensité du rythme par lequel le tournoi est rendu sans être jamais mis en spectacle dans *Lancelot du lac*. La représentation du miracle par l'ellipse est esthétiquement fautive parce qu'elle fait de l'ellipse l'anecdote, alors que son intérêt est de dérober l'anecdote.

Une image cathartique: Stalker

On a beaucoup écrit du film de Tarkovsky, *Stalker*, qu'il était une œuvre chrétienne. Il ne m'appartient pas de juger de la foi de son auteur ; mais le film se présente comme un bric-à-brac mystique où les Écritures se mêlent à des symboles cosmiques aussi bien qu'à

qu'à des phénomènes parapsychologiques. Livré comme tous nos contemporains à un monde areligieux, Tarkovsky paraît s'être constitué une spiritualité de fortune, où la confusion entre le religieux et le magique ne semble pas toujours évitée. Sans pouvoir analyser ici ce très beau film, je voudrais m'attacher aux derniers plans : au terme d'un film ou toute espérance semble anéantie, alors que son père revient brisé d'une vaine quête de l'absolu, un enfant appuie sa tête sur une table. L'image, qui était en noir et blanc redevient ici en couleur, comme pour indiquer un retour à l'espérance. Les yeux profonds et rêveurs de cet enfant accompagnent le glissement d'un verre posé sur la table qui tremble. Il suit ce verre des yeux jusqu'à ce qu'il tombe et se brise.

On peut voir ces images naïvement, en laissant parler notre goût pour le merveilleux, déjà amplement sollicité pendant la projection. L'enfant ferait alors « bouger les objets par la seule force de son regard » (!). Ainsi serait manifestée la réalité d'un « irrationnel qui donnerait un espoir au-delà du désenchantement provoqué par un monde froidement technicien. C'est l'interprétation qu'on a pu lire dans *Télérama*... Mais nous sommes alors en pleine attitude magique et celle-ci n'a rien à voir avec la foi : le miracle n'est pas un refuge contre la rationalité, mais la manifestation d'un sens ; il ne présente pas un désordre docile à nos rêveries les plus primitives sur la « force » de la pensée, mais il dévoile un ordre supérieur. Quelle piètre vision de la vie spirituelle que celle d'un irrationnel refuge ! Quel sens peut bien avoir le mouvement des objets ? De quelle miséricorde serait-il signe ? Dieu ne parle pas aux hommes par prodiges.

Rien ne nous oblige d'ailleurs à penser que l'enfant « fait bouger » ce verre... et cette image est forte en ce

qu'elle renvoie notre regard à ses ambiguïtés. Le passage d'un train qui fait trembler l'humble maison de bois fournit aussi une explication aux trépidations de la table. Cette explication positive ne propose d'ailleurs pas plus de sens que l'interprétation magique. Il semble alors que Tarkovsky, par ces images, renvoie le positif et le magique dos à dos : ce n'est pas dans le mouvement du verre qu'il faut chercher le sens.

Si ces images sont propres à exprimer la foi, l'espérance, la charité, ce n'est pas par ce prodige dérisoire. Le regard de cet enfant, qui est l'être le plus démuné du film, le plus pauvre, véritable Christ crucifié inaperçu par les adultes qui s'épuisent en d'inutiles recherches, ce regard est, lui, porteur de foi. Il attend d'être reconnu comme un muet appel d'amour. C'est le plus

humain qui dévoile ici, dans sa profondeur même, le divin ailleurs cherché, sans qu'il soit besoin d'une force mystico-magnétique. La délicatesse du regard que porte Tarkovsky sur cet être supplicié fait de cette image une très authentique expression religieuse, alors qu'ailleurs il est le plus souvent magique. Tout véritable artiste aboutit dans la beauté à ce dévoilement de l'âme par la forme sensible elle-même.

Ces derniers plans sont donc spirituellement justes, alors même qu'ils donnent à voir un prodige qui pourrait satisfaire des appétits magiques. Tarkovsky, peut-être sans le savoir, invite à aller au-delà du spectaculaire, pour pénétrer dans une dimension plus intérieure où nous sommes regardés autant que spectateurs. C'est la présence, ici qui importe.

ABONNEMENTS

Un an (six numéros)

28, rue d'Auteuil — F 75016 Paris
Téléphone : (1) 527.46.27
C.C.P. : 18.676.23 F Paris

France : 140 FF.

Belgique : 1 000 FB («Amitié Communio»
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
C.C.P. 000 0566 165 73)

Canada : 28 \$ («Revue Communio - Canada»
698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X,3J9)

Suisse : 48 FS («Amitié Communio»
route de Villars 40, CH 1700 Fribourg
C.C.P. 17-30 62 Fribourg).

Autres pays : 155 F (par avion : 165 FF).

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 100 FF, 750 FB, 22 \$, 38 FS ; par avion ; 130 FF ou leur équivalent.

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1 500 FB, 36 \$, 75 FS, etc.

Supplément Le Courrier de Communio (quatre numéros par an) : 40 FF, 290 FB, 10 \$, 16 FS ; autres pays : 50 FF.

Le numéro : 24 FF en librairie ; et en expédition franco, 27 FF 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 si possible la dernière enveloppe et la somme de 5 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification.

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

Adresses des autres éditions de *Communio* en page II de couverture (face é la page 1).

Bulletin d'abonnement : voir au dos, page 96

DANS le miracle, comme dans la beauté, le visible et l'invisible sont unis. Ce que l'artiste peut donner à voir de plus fin et de plus juste recèle donc en soi quelque chose de « miraculeux ». En revanche, il est toujours périlleux de représenter le miracle sous la forme d'une anecdote. Les possibilités techniques apparemment offertes par le cinéma mettent bien en valeur cette impossibilité de réduire le miracle au prodige. La représentation la plus « réaliste » du miracle risque de devenir la plus fautive ; le merveilleux trop facile crée, même dans la conscience un instant émerveillée, un doute sur sa

consistance. Un athéisme inconscient de soi accrédite la confusion du monde spirituel et du monde onirique. Un grand créateur se refuse à faire illusion : les impératifs esthétiques ont leur source dans ce que la vie spirituelle comporte de plus exigeant.

Jean-Noël DUMONT

Jean-Noël Dumont, né en 1947. Agrégation de philosophie en 1970. Professeur à l'Externat Sainte-Marie de Lyon. Fondateur du Centre Kierkegaard et collaborateur depuis sa fondation en 1975 de la revue *Exister* (11, rue d'Algérie, Lyon). Marié, six enfants.

BULLETIN D'ABONNEMENT

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

pour la **Belgique** : «Amitié Communio», rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le **Canada** : «Revue Communio-Canada», 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la **Suisse** : «Amitié Communio», route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM - _____

Adresse complète : _____

Code postal : _____ Ville et pays • _____

(1) **nouvel** abonnement, à partir du tome: n° _____
(inclus (voir ci-contre).

ré-abonnement (numéro de l'abonnement: _____)

y compris le supplément **Le Courrier de Communio**.

Règlement (montant) : _____ (voir tarifs au dos, page 95).

par (1) : C.C.P., mandat-lettre, chèque bancaire, espèces.

Date : _____ 1983. Signature : _____

(1) Cocher les cases. Merci.

Prochains numéros

juillet-août 1983
(tome VIII, n° 4)

SCIENCE, CULTURE ET FOI - Jean-Marie Moretti, Olivier Costa de Beauregard, Jean Mesnard, Philippe Nemo, André Berthon, Hervé Barreau, Georges Kalinowski, David L. Schindler, etc.

septembre-octobre : **le sacrement des malades**

novembre-décembre : **la crise**

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'Église
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, «né du Père avant tous les siècles.
2. les communautés dans l'Église
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'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

4. Satan, «mystère d'iniquité.
5. l'éducation chrétienne
6. le mariage
7. l'Église : une histoire

2. laïcs ou baptisés

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

tome VI (1981)

1. « descendu aux enfers »
2. aux sociétés ce que dit l'Église
3. miettes théologiques
4. les conseils évangéliques
5. qu'est-ce que la théologie ?
6. les prêtres

tome VII (1982)

1. 4/ est ressuscité.
2. le plaisir
3. le dimanche
4. la femme
5. la confirmation
6. la sainteté de l'art

tome VIII

1. /e catéchisme
2. le pluralisme

Seuls sont encore disponibles les n°6 du tome IV (1979), 5 et 6 du tome V (1980) et tous les numéros parus des tomes VI, VII et VIII (1981, 1982 et 1983).

Dépôt légal : second trimestre 1983 - N° de Commission Paritaire: 57057 - N° ISSN 0338 781 X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél.: (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication: Jean Duchesne.