

Revue catholique internationale **COMMUNIO**

tome IX, n° 1 — janvier-février 1984

«il est assis à la droite du Père»

« Entre le dernier des mystères passés du Christ, qui est l'Ascension, et ce que nous attendons encore, qui est la Parousie, il y a un mystère et un seul dont nous sommes contemporains, et qui est la session à la droite »

Jean **DANIELOU**, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, 1966, 48.

Claude BRUAIRE

page 5 « Sedet ad dexteram Patris »

Problématique

Adalbert REBIC

page 10 Une image suggestive

Xavier JACQUES, s.j.

page 15 La gloire du Christ et son partage selon saint Paul

Hans-Urs von BALTHASAR

page 23 Au-dessus de toutes les puissances

Christoph SCHÖNBORN, o.p.

page 29 « Dieu veut rester homme à jamais »

René LAFONTAINE, s.j.

page 45 Thomas d'Aquin, interprète de la session à la droite

Intégration

André LÉONARD

page 57 ... « Dieu nous a faits asseoir aux cieux dans le Christ Jésus »

Jean CACHIA

page 63 « Le record du monde pour la hauteur » — Le Christ d'Apollinaire

Rémi BRAGUE

page 72 Sur le tympan de Vézelay

Walter KASPER

page 82 Le temps hors du monde

Jean-Yves LACOSTE

page 86 Le lieu hors-monde

Miklos VETŐ

page 90 La hauteur de Dieu

Signets

Henri AGEL

page 105 Herméneutique du film

Dom Claude JEAN-NESMY, o.s.b.

page 117 Pour une lecture « chrétienne » de la Bible

De l'air et des couleurs

En inaugurant son neuvième tome, pour son cinquante-et-unième numéro, après plus de huit années d'existence et de croissance, *Communio* modifie sensiblement son apparence : reproduction en couleurs sur une couverture redessinée, passage de 96 à 132 pages.

Cette nouvelle formule est destinée à faire droit à une requête réitérée depuis longtemps par de nombreux lecteurs, qui se plaignaient des caractères trop petits. Le nombre de signes n'est en revanche pas augmenté, et c'est donc la même quantité (et la même qualité) de textes que précédemment qui se trouve composée avec bien plus d'aise sur un espace accru de plus du tiers. La longueur des lignes a été diminuée au bénéfice des marges blanches, pour faciliter encore la lecture, et il n'y aura désormais plus rien dans *Communio* qui exige une loupe et de l'aspirine pour des raisons purement matérielles.

L'augmentation du prix de l'abonnement qui intervient simultanément reste modeste (environ 7 %) et n'est pas due à cette nouvelle présentation, que rendait possible de nouvelles techniques et nécessaire la fidélité et le nombre toujours croissant des lecteurs. Ce relèvement modéré des tarifs est simplement imposé par la conjoncture économique, pour continuer d'assurer la totale indépendance et la viabilité (encore trop méconnue) de *Communio*. Nous comptons bien que la multiplication des abonnements de soutien et de parrainage permettra d'aider les abonnés qui seraient en difficulté.

Cette amélioration extérieure peut donc être à coup sûr considérée comme le signe d'un excellent fond de santé — de même que l'entrée au comité de rédaction de quatre jeunes nouveaux membres, en regard d'un seul départ, celui du P. Michel Sales. Nous déplorons d'autant plus son retrait qu'il n'est motivé que par la maladie. Mais nous savons bien que l'air et les couleurs que se donne la revue ne sont que des reflets de la confiance et de l'espérance que le P. Sales y a placées et nourries parmi les tout premiers et qui n'ont pas fini de porter des fruits.

J. D.

Claude BRUAIRE

« Sedet ad dexteram Patris »

EN confessant notre foi, nous murmurons la formule qui nous semble décrire une vieille image. Nous passons vite, comme il convient lorsque notre respect pour le sacré indéformable nous rend un peu honteux de ne pas bien comprendre les mots obligés du Credo.

Image muette autant que majestueuse : elle est vouée à l'art plastique, mais elle instruit bien peu le croyant en quête d'espérance. Espérance qui semble ici vaincue, annulée par la représentation de l'immobilité, de la stérilité d'un repos éternel se figeant dans le marbre pour symboliser un paradis d'ennui. Non seulement notre désir de salut s'éteint devant l'évocation d'une sempiternelle contemplation du Père éternel, identique à lui-même en son être pétrifié, mais encore le Fils, Dieu fait homme, le Christ infiniment proche de nous, engagé en notre aventure pour dynamiter notre divine destinée, prend la figure statufiée d'une divinité assise, rivée à jamais sur un trône de l'Olympe. Et l'Esprit semble une nature morte.

Pour penser la foi, cependant, il existe deux formes d'images, ou deux manières d'en user. L'une procède par imitation, par un regard imaginaire porté sur les choses, et tente de déposer en celles-ci la ferveur du sentiment religieux. Ainsi opère le naturalisme idolâtre. L'autre illustre, schématise un article de la foi, au risque d'en scléroser la proclamation. Distinguer ces deux sortes d'images est aisé : dans le second cas, où la pensée s'aide de l'imaginaire et s'y lie, une donnée du mystère divin se

dépose en l'image. Pour le chrétien, la donnée n'est rien de moins que le don de la Révélation. Dans l'image du Fils assis à la droite du Père, c'est la gloire du Dieu trinitaire que l'acte de foi proclame. Dès lors, que disons-nous, par ces mots, par cette image, en mémoire vivante de la Révélation?

L'image est aussi précise qu'est rigoureuse la pensée qui la suscite. C'est pourquoi les chrétiens ne peuvent en trouver une meilleure et répètent la seule qui convient. C'est pourquoi, aussi, ils ne peuvent interpréter à leur guise mais seulement énoncer les affirmations réunies dans le Credo en un tout indivisible et cohérent. « A la droite du Père », le Fils est d'abord sur le même rang que celui-ci. Ni dessus, ni devant, ni derrière, mais sur la même ligne, il est l'Égal. De plus, il est « à la droite », place d'honneur et de gloire que symbolise la main habituellement privilégiée. Mais aussi le Fils « siège », exerçant sa fonction divine sans partage ni délégation : fonction filiale d'expression, de puissance et, avec une miséricorde illimitée, de jugement. Dès lors, les énoncés du Credo se développent jusqu'aux limites de l'humaine intelligence. C'est ce développement qu'il convient, ici, d'inaugurer.

Le texte que proclament les croyants comporte un ordre, une succession. Chaque phrase annonce, à son tour, l'une des merveilles de la geste divine. Mort, résurrection, ascension et « il siège à la droite du Père ». Au terme de l'incroyable aventure de sa venue en notre histoire, crucifié par le péché, victorieux de la mort qui en était le destin, élevé au ciel divin, le Fils retrouve la place unique de l'Égal. Retrouvaille qui, comme une anti-kénose, comme un anti-anéantissement, lui restitue sa gloire et révèle la toute-puissance dans la toute-servitude de l'amour sans réserve. Si bien que la restauration du Christ dans sa gloire divine, « à la droite », dans le privilège d'unique Engendré, est pour nous l'éclatante confirmation de sa divinité

« Confirmation » : voici que ce mot évoque l'oeuvre de l'Esprit — oeuvre puissante, victorieuse, mais d'une infinie discrétion. Car le Symbole des Apôtres ne parle en cette phrase que du Père et du Fils. Mais dans cette restitution, dans cette

confirmation du Fils en sa majesté — confirmation qui passe pour nous par la résurrection et l'ascension —, c'est l'acte illimité de l'Esprit, en sa différence personnelle, qui est impliqué. Déjà l'aventure du Christ, la Révélation que celui-ci apporte et le salut qu'il prodigue nous parlent de l'éternelle vie divine des trois Personnes.

Le Père, engendrant de toute éternité son Fruit unique et parfait, lui donne en plénitude sa toute-puissance. En retour, par une filiale restitution, le Fils se rend au Père dans le temps sacré où l'engendrement est confirmé sans retour. Invincible et invisible, cette confirmation par l'Esprit donne l'être et la vie sans que le Credo en parle : il n'y a personne « à la gauche », ni au milieu, ni au-dessus, pas même le vol éphémère d'une silencieuse colombe. L'acte de l'Esprit est si pur, en sa force infinie, que l'image humaine ne sait plus le représenter. Mais parce que la gloire restaurée du Christ dévoile cette confirmation spirituelle, la gloire implicite de l'Esprit se lit dans l'explicite divinité du Fils.

C'est pourquoi, à la place unique du Fils unique, le Christ siège en gloire et majesté Lui qui rend tout de son être, qui restitue pleinement le don absolu par lequel il est engendré, voici qu'il ne s'efface pas, qu'il ne s'abolit pas en s'offrant au Père. C'est vrai qu'il ne nous a révélé que le Père, vers lequel il est l'exclusif médiateur, l'unique chemin. C'est vrai qu'il ne s'est manifesté à nous que comme offrande à Dieu, et que l'abnégation sacrificielle qui résume son Incarnation est une parfaite oblation de soi à sa source infinie. Mais la toute-puissance de l'Esprit le rétablit dans sa gloire, restaure son être personnel, confirme par la résurrection l'engendrement dont il est le Fruit divin. Et la venue du Christ chez nous, son histoire en notre histoire révèlent précisément ce Thabor éternel, cette Transfiguration sans fin, qui confirment en sa gloire l'unique Engendré, tout entier offert au Père dont il a tout reçu.

Dès lors, le Christ, à sa place unique, « siège ». Il siège pour avoir été et pour être toujours, dans l'Esprit, le témoin fidèle du Père. Unique engendré du Père, il proclame de toute éternité la divinité de Dieu, le mystère de l'amour trinitaire. Il est engendré, non pas créé, parce qu'en lui le Père se révèle lui-

même en donnant au Fils tout ce qu'il est. En nous créant, Dieu donne à chaque homme, à partir du rien, ce que lui-même, Dieu, n'est pas. En engendrant, il donne au Fils tout ce qu'il est, en unique et absolue filiation. Ainsi, siégeant « à droite », le Fils est Expression de Dieu et, par la même, Dieu; il est la Lumière qui révèle, en sa différence et son égalité avec le Père, à sa place réservée, ma vie et l'être qui font vivre et être toutes choses. Le Fils ne siège pour rien d'autre et n'accomplit que ce qu'il est. Verbe de Dieu, il est le Mot éternel où le divin se dit sans limite ni réserve. Il ne siège pas pour se reposer de son oeuvre, immobilisé à sa place, mais il manifeste, par sa vie de Fils, l'éclat radieux de la vie divine, de l'amour trinitaire.

Si nous lisons dans le Symbole des Apôtres l'immobilité de l'éternelle station assise, c'était donc en oubliant que la formule « Sedet ad dexteram Patris » s'intègre à l'ensemble de la confession de la foi et s'insère dans le rythme, impérissable parce qu'infatigable, de la vie trinitaire. Dieu l'immuable ne se distingue pas de l'infini mouvement de l'échange trinitaire – mouvement dont nos actes d'amour, de liberté, et nos paroles ne cessent d'avoir besoin, comme l'atteste l'espérance en donnant à notre désir son énergie spirituelle la plus vive. Sinon, pour un peu que l'image s'arrête, se fige et devienne, au lieu d'un message de foi, un marbre définitif une inaltérable momie, alors l'espérance reflue vers l'ennui éternel et va se perdre dans l'oubli.

A la droite du Père demeure -l'Expression de l'Unique, unique elle-même. Mais « expression » ne signifie pas ici reflet aléatoire ou miroir contingent, L'Expression n'exprime divinement le divin qu'au sens où un fruit, par sa vie, exprime la vie qui le fait naître, et recèle la sève qui le fait croître ainsi qu'une graine identique à celle dont il est lui-même issu. Dans le Fils, la Révélation est manifestation de la toute-puissance du Père par la toute-puissance du Fils. « Siéger », c'est donc disposer des pleins pouvoirs divins : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (Matthieu 28, 18).

Mais quelle est donc cette toute-puissance? Celle du maître assuré de notre invincible servitude? Celle du juge souverain disposant sans partage du droit de Dieu pour l'exercer dans

l'arbitraire absolu, fixant toute destinée sans appel ni pardon? Ainsi, le siège divin serait détenu à l'image de nos volontés de puissance et de règne trop humain. Mais connaissant la puissance souveraine du Fils, le chrétien peut se rappeler une autre parole, dite par le Christ pour signifier sa divinité à la Samaritaine: « Si tu savais le don de Dieu... » (Jean 4, 10). C'est le moment, en effet, de le savoir, alors que nous répétons : « Il est assis à la droite du Père ». Car si la « droite », par privilège unique, est la place de l'Engendré, de Celui qui s'est divinement offert lui-même, alors la toute-puissance qui siège n'est autre que la conclusion logique du don – celle qui donne pour donner, celle qui aime pour aimer, c'est-à-dire la logique même de la vie divine.

A la droite du Père siège la Justice que le Christ seul nous a apprise en nous révélant son Père. Point la justice d'une distribution de biens ou de récompenses et punitions, point la justice selon les droits égaux, mais celle où Dieu seul excelle en puissance souveraine : la justice de la miséricorde.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Professeur de philosophie à Paris-Sorbonne. Directeur de la rédaction de *Communio* en français. Parmi ses publications: *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978), *Pour la métaphysique* (ibid., coll. « *Communio*, 1980), *L'être et l'esprit* (coll. « *Épiméthée* », P.U.F., Paris, 1983).

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

- l'analyse des lettres des 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.

Adalbert REBIC

Une image suggestive

« Être assis à la droite » (du Seigneur) avait dans tout l'Orient ancien un sens fort clair : c'était participer à la toute-puissance divine ou royale. Les premiers chrétiens ont tout naturellement repris cette expression, qui se trouve au début du Psaume 110, pour confesser la divinité de Jésus.

DANS cet article, nous voudrions examiner l'expression : « Il est assis à la droite du Père » dans l'Ancien Testament. Elle y est très rare et joue pourtant un rôle important dans la théologie néotestamentaire de la Résurrection de Jésus. On ne la trouve de manière explicite qu'à un seul endroit de l'Ancien Testament. Il s'agit du Psaume 110, 1 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : siége à ma droite ». On rencontre aussi cette expression, d'une manière indirecte et négative, dans l'Écclésiastique (12, 12).

Mais on la retrouve dans tous les livres du Nouveau Testament, sauf les écrits johanniques (1). O. Cullmann y voit la formule christologique la plus ancienne. Elle représente « le centre de la foi

(1) Cf. M. Gorgues, « A la droite de Dieu : Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans le Nouveau Testament », *Études bibliques*, Paris, 1978, p. 31-32.

des premiers chrétiens dont l'objet est l'affirmation qu'après la Résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ fut assis à la droite du Père » (2). Ce dogme a reçu une formulation plus brève : « Jésus est Kyrios » (3). L'application au Christ du Psaume 110 était très répandue chez les premiers chrétiens. Environ vingt passages du Nouveau Testament en témoignent, mais ce n'est qu'en deux d'entre eux que l'on retrouve explicitement l'expression de l'Ancien Testament : *Actes* 2, 34 et *Hébreux* 1, 13. Nous avons cependant l'impression que cette application au Christ du Psaume 110 était bien connue de tous les premiers chrétiens et que sa symbolique leur était très familière.

Aujourd'hui, malheureusement, c'est à peine si nous comprenons encore cette symbolique d'une formule si rare dans l'Ancien Testament. Aussi allons-nous essayer de l'examiner et de l'expliquer en quelques lignes. Il est avant tout nécessaire d'étudier l'origine et le sens de cette expression (4).

L'enracinement culturel

Le symbole hautement significatif de la main droite est fort répandu dans l'Orient ancien. Il résulte du rôle fonctionnel de la main droite : elle représente la puissance, le pouvoir et la force aux dépens de la main gauche, qui évoque la faiblesse et l'incapacité. Dans l'antiquité déjà, la main droite tendue est un signe de salutation; elle éveille l'attention et prend une part importante dans une prestation de serment. C'est pourquoi la main droite était le symbole de la respectabilité, de l'honneur, de l'autorité, de l'amitié, de la participation à la divinité et au gouvernement. Dans ce contexte, elle renvoie en outre à la lumière et à la vie (le Sud), tandis que la main gauche représente les ténèbres et la mort (le Nord). Si Benjamin est « le fils de la droite » (5), c'est parce qu'il est le

(2) O. Cullmann, *La foi et le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel, 1963, p. 47-48.

(3) Cf. M. Gorgues, *op. cit.*; H. Conzelmann, *Plan de la théologie du Nouveau Testament*, Munich, 1967, p. 106; H. Schlier, « Les débuts du *Credo* christologique », *Histoire de la christologie primitive* (éd. B. Wette), Fribourg, 1970, p. 13-58; R. Schnackenburg, « La christologie du Nouveau Testament », *Mysterium Salutis*, 3, 1, p. 227-271 s.

(4) M. Gorgues, *op. cit.*, p. 33.

(5) Rachel, qui accouche péniblement et va mourir, veut appeler l'enfant Ben-Oni : « fils de ma douleur »; mais Jacob change ce nom en Benjamin : « fils de la droite, fils de bon augure » (N.d.l.R.).

fruit de l'amour et l'objet d'une affection particulière aux yeux de son père Jacob (*Genèse* 35, 18).

Dans l'Orient ancien, être assis à la droite de quelqu'un, c'est un privilège de la divinité ou, chez les hommes, du seul roi (ou, après lui, de la reine). Et c'est avoir part à l'honneur et tout particulièrement à la puissance du dieu ou du souverain. Il y a sur ce point de très nombreux vestiges (6), surtout en Égypte, mais aussi à Babylone (7).

L'Ancien Testament

Dans la Bible, en dehors des deux passages cités au début de cet article, on trouve encore : « Assis près du trône de Dieu » (*Sagesse* 9, 4; *Daniel* 7, 9; *1 Chroniques* 28, 5; 29, 33), mais sans qu'il soit précisé : « A la droite ». En *2 Chroniques* 9, 8, il est dit que Salomon est assis sur le trône de Dieu. Cette phrase manifeste la croyance qui tenait, dans l'Ancien Testament, le roi pour le représentant de Yahvé sur la terre et lui attribuait une participation à la puissance et à l'autorité divines (8). Dans *l'Écclésiastique* (12, 12), le siège à la droite du roi est un privilège réservé à un ami ou encore à ceux qui ont part au pouvoir royal (9).

Le *Psaume* 2 pourrait aussi contenir une allusion à la place du roi d'Israël, « assis » à la droite de Yahvé. Et l'on pourrait sans doute en dire autant du *Psaume* 80, 18 (10).

Ce thème de la session à la droite du Père (ou de Yahvé) se

(6) Quelques bas-reliefs hittites montrent la reine assise à la droite du roi. En Égypte, une stèle de Tell el-Amarna montre le co-régent Aménophis IV assis à la droite du roi. Sur de nombreux documents, la reine-mère est assise à la droite du pharaon. Cf. G. Cotenau, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, Paris, 1934, p. 160; R. Labat (Cd), *Les religions du proche Orient: textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, 1970, p. 467.

(7) Dans un hymne babylonien, le grand Dieu invite la déesse Ishtar à s'asseoir à sa droite. Il y a aussi un hymne ougaritique où le dieu Baal invite à siéger à sa droite l'architecte Kothara pour un festin solennel, une fois terminée la construction du palais céleste. Cf. C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome, 1965, p. 172.

(8) Cf. H. Schmidt, *La procession du trône de Yahvé au jour de la fête du nouvel an en Israël*, Tübingen, 1927, p. 41.

(9) Voir encore *1 Rois* 2, 19; *Psaume* 45, 10 et *Zacharie* 6, 13.

(10) Cf. J. Frain, *L'aspect religieux de la royauté d'Israël*, Rome, 1954, p. 187.

rencontre également dans le judaïsme tardif : Talmud, Midrash et apocryphes (11). Dans presque tous les passages concernés, l'expression s'insère dans un contexte messianique, avec une référence directe ou indirecte au *Psaume* 110, 1. Cette interprétation de la phrase : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur, siéger à ma droite », comprise comme s'appliquant au Messie, était courante parmi les Juifs à l'époque de Jésus. D'où la prédilection des premiers chrétiens pour ce verset de la Bible.

Le Psaume 110

On a beaucoup écrit sur la signification du début de ce *Psaume* 110 (12). Certains le considèrent comme un psaume royal, d'autres comme un psaume d'intronisation, illustrant les différentes étapes d'un rituel à cet effet. On a établi un rapport entre cette expression et l'Égypte (13). Il est prouvé qu'il existait, à l'époque de David et de Salomon des liens étroits entre l'Égypte et la monarchie d'Israël (14). On en conclut alors facilement à une influence égyptienne sur la religion d'Israël, Yahvé faisant du roi d'Israël son représentant sur la terre en le faisant siéger à sa droite pour le faire participer à sa puissance et à son autorité. Le roi représente sur la terre le Dieu Yahvé, et c'est dans ce sens qu'il est déclaré « Fils de Dieu » lors de son intronisation.

Mais ce symbolisme n'a pas seulement son origine dans la culture égyptienne et la monarchie pharaonique. Car il se comprend aussi à l'intérieur de la culture d'Israël. Si le roi était assis à la droite » de Yahvé, sans doute cela avait-il une signification matérielle. Le rite d'intronisation avait en effet lieu dans le Temple où se trouvait le trône de Yahvé. Pendant la cérémonie, le roi s'asseyait donc concrètement « à la droite » du trône

(11) Dans le Talmud : *Sanhédrin* 11 3 et *Nédarim* 3 11, par exemple; et parmi les apocryphes : *Ascension du prophète Isaïe* 10, 14; *1 Hénoch* 51, 3; 55, 4; *Apocalypse d'Elie* 3, 49. Cf. C. Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, New York, 1969, p. 67; L. Goldsmith, *Le Talmud babylonien*, La Haye, 1933; W.G. Brande, *The Midrash on Psalms*, New Haven, 1959, I, p. 261 et II, p. 205-207; R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudo-epigraphica of the Old Testament in English*, Oxford, 1964.

(12) Voir la bibliographie détaillée dans J. Coppens, «La portée messianique du Psaume 110 », *Revue théologique de Louvain*, 32 (1956), p. 1-23.

(13) Cf. J. de Savignac, « L'égyptologie et l'Ancien Testament », *Études évangéliques*, 34 (1974), p. 37-44.

(14) Cf. R. de Vaux, *Bible et Orient*, Paris, 1967, p. 189-201.

de Yahvé, c'est-à-dire de l'Arche d'Alliance. Et si le rite d'intronisation avait lieu au palais royal, le roi s'asseyait encore à la droite de Yahvé le Père, puisque le palais se trouvait au Sud et donc « à droite » du Temple.

Quoi qu'il en soit, le caractère concret de la « session à la droite du Père » n'évacue certainement pas sa signification symbolique. Celle-ci s'est développée en raison du rite de l'intronisation, sans doute, mais aussi à cause de la symbolique de la main droite. L'idée qu'on se faisait dans l'Orient ancien de l'honneur d'être « assis à la droite » a joué un rôle non moins décisif. Et c'était là un langage que pouvait facilement comprendre tout Juif au temps de Jésus.

Adalbert REBIC

(traduit de l'allemand par Paul Lamort)
(titre original : « Sedet ad dexteram Patris im AT »)

Adalbert Rebic, né en 1937 près de Zagreb en Croatie. Études à Zagreb (Faculté de théologie) et Rome (Grégorienne et Institut biblique). Prêtre en 1965. Doctorat en 1969. Professeur d'Écriture Sainte à la Faculté de théologie de Zagreb depuis 1968. A publié plusieurs livres en croate à Zagreb. Directeur de la revue théologique *Bogoslovska Smotra* et membre du comité de rédaction de *Svesci Communio*.

Les temps sont durs...

SI vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 129)

J

Xavier JACQUES

La gloire du Christ et son partage selon saint Paul

Dans le corpus des lettres authentiques de Paul, si la session à la droite du Père n'est attribuée au Christ qu'une fois, son thème s'orchestre pourtant abondamment par la reconnaissance de la glorification, d'autant que celle-ci déborde aussitôt du Christ aux croyants qu'il s'est incorporés.

LE Credo de la messe affirme que le Christ, entre sa montée au Ciel et son retour dans la gloire, « est assis à la droite du Père ». Il ne s'agit pas là d'une simple représentation destinée à remplir, pour l'imagination, le « temps » séparant l'Ascension de la Parousie. La présence de Jésus assis à la droite de Dieu exprime, sous une forme certes imagée, une vérité essentielle de la foi, aussi ancienne que cette foi même, comme le montre la place qu'elle tient dans de nombreux écrits du Nouveau Testament et dans la plupart des Symboles des premiers siècles. D'autres pages de ce numéro développent, à la lumière de l'ensemble de l'Écriture et de la tradition, la portée dogmatique de cette affirmation de la foi. Nous nous contenterons ici d'étudier brièvement ce que l'on peut trouver à ce sujet dans les lettres de Paul, et qui, à ce titre, fait partie de la tradition constitutive de la révélation chrétienne.

Que Paul soit vraiment l'auteur des treize lettres qui portent son nom, et de l'Épître aux Hébreux qu'on lui a attribuée, est mis en doute aujourd'hui, sinon radicalement exclu, par de nombreux exé-

gètes et historiens. Sept lettres seulement échappent aux soupçons qui frappent inégalement les sept autres écrits du corpus paulinien ». A qui cherche à connaître la pensée de l'Apôtre lui-même, la prudence suggère donc de partir du groupe des sept lettres généralement reconnues comme authentiques (*Romains*, 1 et 2 *Corinthiens*, *Galates*, *Philippiens*, 1 *Thessaloniens*, *Philémon*; ordre non chronologique, des éditions), et de n'étendre qu'ensuite l'enquête aux autres écrits, en tenant compte de la possibilité, plus ou moins grande selon les cas, qu'ils ne soient pas de Paul (2 *Thessaloniens*, *Colossiens*, *Éphésiens*, 1 et 2 *Timothée*, *Tite*, *Hébreux*).

Romains 8, 34 et son contexte

Dans les sept lettres généralement considérées comme authentiques, on ne trouve qu'une seule fois, en termes explicites, l'affirmation de la présence du Christ à la droite de Dieu, et encore n'y figure-t-elle que dans une proposition relative. A côté des mentions fréquentes de la mort et de la Résurrection, cette rareté pourrait, à première vue, étonner, mais les lettres, il faut se le rappeler, ne constituent ni une première annonce de la Bonne Nouvelle, ni une reprise systématique et complète des vérités de la foi.

Le passage en question se trouve en *Romains* 8, 34, à la fin d'un développement qu'annonçait déjà 5, 1-11 et que suivra la réflexion des ch. 9-11 sur les Israélites incrédules. Dans cette conclusion (8, 31-39), dont l'éloquence est plus évidente que le détail de la structure, Paul affirme que l'amour de Dieu dans le Christ met ses élus à l'abri de toute accusation, de toute condamnation, et que rien ne pourra jamais les séparer de cet amour. A l'appui de cette assurance, il rappelle que Dieu « n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous » (8, 32); il rappelle aussi que

Jésus-Christ est mort », et ajoute alors immédiatement : « Bien plus il est ressuscité, lui qui est à la droite de Dieu et qui intercède pour nous! » (8, 34).

L'image de Jésus à la droite de Dieu - malgré l'absence du verbe asseoir - évoque, directement ou indirectement, le *Psaume* 110, 1 (« Oracle du Seigneur à mon Seigneur : " Sièges à ma droite... " »), que l'on rencontre fréquemment dans d'autres écrits du Nouveau Testament. La mention de son intercession, qui suit, pourrait d'ailleurs peut-être aussi être mise en rapport avec le verset 4 de ce psaume (« Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melkisédeq »).

Dans ce verset de *Romains*, le rappel de la Résurrection du Christ, de

présence à la droite de Dieu et de son intercession, semble, après celui de sa mort et, déjà, au v. 32, celui du don que Dieu nous a fait de son Fils, devoir renforcer l'assurance des croyants dans « l'amour du Christ » (v. 35), dans « l'amour de Dieu... en Jésus-Christ notre Seigneur » (v. 39). En mourant, Jésus a prouvé cet amour; la Résurrection en a manifesté la victoire sur la mort; et c'est ce même amour que le Christ, maintenant à la droite de Dieu, ne cesse de nous témoigner par son intercession. Cette présence du Christ à la droite de Dieu et son intercession concernent toutes deux sa situation actuelle (il « est », il « intercède », au présent), en rapport avec sa mort et sa Résurrection (exprimées l'une et l'autre au participe aoriste, qui, dans le contexte, renvoie au passé). L'affirmation de la présence du Christ à la droite de Dieu complète à sa manière celle de sa Résurrection, en évoquant la place à laquelle le Christ a accédé par elle. Elle suggère aussi la toute-puissance de l'intercession chez celui qui occupe une telle place.

Plusieurs éléments du passage suggèrent le cadre d'un procès (« Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? »; « Qui accusera?... »; « Qui condamnera?... »), mais c'est un procès où « Dieu justifie » et où, « à la droite de Dieu », le Christ « intercède pour nous » (cf. 8, 31-34). Sa présence (Paul ne dit pas qu'il est « assis ») est celle d'un avocat plus que d'un juge.

Le contexte du ch. 8 et l'annonce de 5, 1-11 n'offrent pas de développement direct de ce que signifie pour Paul cette présence du Christ à la droite de Dieu. L'Apôtre y est plus préoccupé de décrire la situation nouvelle de ceux « qui sont en Jésus-Christ » (8, 1), mais le Christ dont il parle ainsi n'est pas autre que le Christ présent à la droite de Dieu. Ce Christ apparaît comme le Fils entré dans l'héritage, dans la gloire du Père (cf. 8, 17), « le premier-né d'une multitude de frères ((8, 29), ses « cohéritiers » (8, 17), qui, par sa vie, sont assurés du salut définitif (cf. 5, 10). C'est par l'Esprit » de Dieu « qui a ressuscité Jésus » (8, 11), « l'Esprit qui donne la vie en Jésus-Christ » (8, 2), « l'Esprit Saint » qui leur « a été donné » (5, 5), que les croyants, s'ils sont conduits par lui (cf. 8, 14), deviennent, dans le Christ, des fils de Dieu et les cohéritiers du Fils.

A l'intercession du Christ pour eux auprès de Dieu, répond, pour ainsi dire - c'est le même verbe que l'on trouve en 8, 27 et en 8, 34 -, l'intercession de l'Esprit, présent en eux et comblant « en gémissements inexprimables » la faiblesse de leur prière (cf. 8, 26-27). De l'intercession du Christ, Paul ne précise pas l'objet. De celle de l'Esprit, il dit qu'elle s'exerce « selon Dieu » (8, 27). La vie des croyants apparaît ainsi comme soutenue par une double intercession, celle de l'Esprit en eux, celle du Christ présent à la droite

de Dieu, l'une et l'autre réalisant le « pour nous » (8, 31) du Père, dans l'attente, partagée par la création, de la révélation de la gloire (cf. 8, 18-25).

D'autres expressions

Si Paul, dans les sept lettres, ne mentionne qu'une seule fois, en termes explicites, la présence du Christ à la droite de Dieu, d'autres concepts, d'autres images - le contexte de *Romains* 8, 34 l'a déjà montré - expriment chez lui, de manière plus ou moins directe, la réalité et la signification de cette présence, tant pour le Christ lui-même que pour nous.

Pour le Christ lui-même, on pense d'abord à l'exaltation souveraine de celui qui, « de condition divine », « s'est abaissé... jusqu'à la mort... sur une croix », et à ce « Nom... au-dessus de tout nom », que Dieu « lui a conféré », afin que, désormais, « au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père » (cf. *Philippiens* 2, 6-11). Par sa mort et sa vie (nouvelle), Jésus est en effet devenu le « Seigneur des morts et des vivants » (*Romains* 4, 9). Par sa résurrection d'entre les morts, il a été établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance », lui « Jésus-Christ notre Seigneur » (*Romains* 1, 3-4), « qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement » (*Romains* 9, 5).

Ce Christ, qui « a été crucifié dans sa faiblesse » - et qui ne cesse, d'une certaine manière, de rester le crucifié (cf. *1 Corinthiens* 1, 23; 2, 2) - « est vivant » aujourd'hui « par la puissance de Dieu » (*2 Corinthiens* 13, 4), et « la mort sur lui n'a pas d'empire » : « il est mort une fois pour toutes »; désormais, il est « vivant », et « c'est pour Dieu qu'il vit » (*Romains* 6, 9-10).

Dans les « cieux », où il demeure - c'est de là que les croyants attendent sa venue (cf. *1 Thessaloniens* 1, 10; *Philippiens* 3, 20) -, la gloire de Dieu resplendit dans son corps (cf. *Philippiens* 3, 21), comme elle rayonne sur son visage (cf. *2 Corinthiens* 4, 6).

Mais cette gloire céleste du Christ vivant, Fils et Seigneur, ne le concerne pas seulement lui-même. Sa présence à la droite de Dieu est pour Paul une présence agissante. En *Romains* 8, 34, il parlait d'intercession. En *1 Corinthiens* 15, 24-28, où se retrouve cité, dans sa seconde partie, le v. 1 du *Psaume* 110 (« que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds! »), il parle d'un règne du Christ, qui paraît s'étendre de sa propre vivification à celle que connaîtront ceux qui seront à lui lors de sa venue, et au moment où, « après avoir détruit toute domination, toute puissance », il « remettra la royauté à Dieu le Père » : « Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds » (15, 25).

Ce règne implique la soumission au Christ, non seulement de ses ennemis - la mort étant le dernier à être détruit (cf. 15, 26) -, mais aussi, de manière plus générale, de toutes choses : « car il a tout mis sous ses pieds » (15, 27). Paul cite ici le *Psaume* 8, 7. Dans les *Psaumes* 110 et 8, le sujet de l'action était Dieu. Dans le texte de *1 Corinthiens*, la chose est moins claire. Si Dieu « a soumis toutes choses au Christ (cf. 15, 28), c'est bien, semble-t-il, le Christ lui-même qui détruit « toute domination, toute autorité, toute puissance » (15, 24). Soumettre quelque chose à quelqu'un, n'est-ce pas d'ailleurs lui donner sur cette chose le pouvoir que l'on détient soi-même, le faire participer à ce pouvoir? On voit comment ce règne actuel du Christ peut, tant par le « moment » où il se place que par le pouvoir divin qu'il implique, être rapproché de sa présence à la droite de Dieu et de son intercession. Au terme, le Christ « remettra la royauté à Dieu le Père » (15, 24), il « sera soumis à Celui qui lui a tout soumis » (15, 28), mais cette soumission, loin de mettre fin à son règne, ne fera d'une certaine manière que le consacrer. De même qu'en accordant au Christ le règne sur toutes choses, Dieu ne perd rien de sa souveraineté sur elles, ainsi, en remettant à son Père la royauté reçue, le Fils ne perd rien de cette royauté, qui, à travers lui, par cette remise même, s'étendra alors effectivement à tout l'univers, pour que Dieu soit tout en tous » (*ibid.*).

Ce règne de Jésus Seigneur, sa présence agissante à la droite de Dieu, reconnus et accueillis par la foi et l'Esprit, sont pour l'homme la seule voie du salut. « Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (*Romains* 10, 9). Être croyant, c'est invoquer « le nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (*1 Corinthiens* 1, 2). C'est en ce nom et par l'Esprit que l'on est justifié (cf. *1 Corinthiens* 6, 11), par l'Esprit qui fait de nous « des fils adoptifs », des « cohéritiers » du Christ (cf. *Romains* 8, 15-17). En lui, nous sommes « vivants pour Dieu » (*Romains* 6, 11) et c'est dans les cieux » que se trouve désormais « notre cité » (*Philippiens* 3, 20), à nous qui sommes appelés à devenir « à l'image de l'homme céleste » (*1 Corinthiens* 15, 49).

Reflétant dès maintenant « la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette image, avec une gloire toujours plus grande » (*2 Corinthiens* 3, 18), dans l'attente de celui « qui transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire, avec la force qui le rend capable aussi de se soumettre toutes choses » (*Philippiens* 3, 21). C'est là l'héritage promis du royaume (cf. *1 Corinthiens* 6, 9-10; 15, 50; *Galates* 5, 21) et la gloire, auxquels Dieu nous appelle (cf. *1 Thessaloniens* 2, 12), la vie dans laquelle nous régnerons par Jésus-Christ (cf. *Romains* 9, 17), la « vie

éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur », qui est « le don gratuit de Dieu » (*Romains*, 6, 23) et qu'il donnera à nos « corps mortels » (*Romains*, 8, 11), après que nous l'aurons servi, ici-bas, dans la justice, la paix et la joie dans l'Esprit-Saint - en quoi consiste le règne de Dieu (cf. *Romains* 14, 17-18).

Dans la vie de Paul et des croyants

Ces quelques expressions, tirées de ses lettres, n'épuisent pas la signification, pour Paul et les croyants, de la présence du Christ à la droite de Dieu et de son intercession. Chaque fois que, dans ses lettres, l'Apôtre parle du Christ, même pour en rappeler la vie terrestre, la mort et la Résurrection, ou pour en annoncer la venue, c'est en réalité toujours du Christ aujourd'hui vivant qu'il parle, de ce Christ présent à la droite de Dieu et qui intercède pour nous.

C'est ce Christ-là dont lui-même eut la révélation dans l'événement de Damas (et au sujet duquel, « enlevé » un jour « jusqu'au troisième ciel », il « entendit des paroles inexprimables », *2 Corinthiens* 12, 1-4), c'est lui qu'il reçut mission d'annoncer aux païens. C'est ce Christ-là, ce Christ-là seul qu'il déclarait vouloir connaître (cf. *2 Corinthiens* 5, 16). C'est de lui qu'il se savait l'apôtre (cf. *1 Thessaloniens* 2, 7; etc.), de lui qu'il tenait son pouvoir (cf. *2 Corinthiens* 10, 8; 13, 10); c'est lui, « Jésus-Christ Seigneur », qu'il proclamait (*2 Corinthiens* 4, 5), en annonçant « l'Évangile » de sa « gloire » (*2 Corinthiens* 4, 4). C'est en son nom qu'il était en ambassade (cf. *2 Corinthiens* 5, 20) et c'est en lui qu'il accomplissait sa mission : qu'il s'agit de saluer, de parler, d'exhorter, de remercier, de donner des ordres, de juger, de pardonner, de supplier, de conjurer, c'est toujours de sa part, en son nom, en sa présence, par lui ou, plus souvent encore, en lui, que déclarait le faire l'Apôtre. N'allait-il pas jusqu'à écrire que c'est ce Christ qui parlait en lui (cf. *2 Corinthiens* 13, 3), que c'est ce Christ qui agissait par lui (cf. *Romains* 15, 18) Sa confiance, sa conviction, sa fierté, sa persuasion, son espoir, sa joie, c'est dans le Christ qu'il les éprouvait. Il vivait, mais ce n'était plus lui, c'était le Christ qui vivait en lui (cf. *Galates* 2, 20); pour lui, « vivre », c'était le « Christ » (*Philippiens* 1, 21), ce Seigneur qu'il avait vu (cf. *1 Corinthiens* 9, 1), par qui il avait été saisi, qu'il cherchait lui-même à saisir, ne cessant de s'élaner pour répondre à « l'appel d'en haut que Dieu », en lui, « nous adresse » (*Philippiens* 3, 12-14).

Dans ce que Paul dit de la vie des croyants aussi, c'est de ce Christ qu'il est toujours question, de cet « époux unique » auquel il les avait fiancés pour les lui présenter « comme une vierge pure » (*2 Corinthiens* 11, 2). Tous les textes où Paul parle du Christ en

rapport avec eux mériteraient d'être repris ici, parce que le Christ vivant dont il parle, le Christ qui est mort et ressuscité, le Christ dont il attend la venue dans la gloire, c'est le Christ qui est à la droite de Dieu et qui intercède pour eux.

Dans les autres lettres

La *Lettre aux Colossiens* insiste, d'une façon générale, sur le lien étroit qui unit, dès à présent, la vie des croyants à celle du Christ ressuscité. Sans doute leur « espérance » les « attend »-elle encore dans les cieux » (1, 5), sans doute doivent-ils encore, avec le Christ, paraître « en pleine gloire » (3, 4), mais déjà, avec lui, ils ont reçu la vie (cf. 2, 13), déjà, avec lui, ils sont ressuscités (cf. 2,12; 3,1); le Père leur « a permis d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière » (1, 12), il les « a transférés dans le royaume du Fils de son amour » (1,13), en qui « habite toute la plénitude de la divinité, corporellement » (2, 9). Leur vie, « cachée avec le Christ en Dieu » (3,3), doit s'accorder à cette réalité nouvelle. C'est dans ce contexte que se présente l'allusion au *Psaume* 110: « ... recherchez ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu; c'est en haut qu'est votre but... » (3, 1-2). La place du Christ, « assis » à la droite de Dieu, est celle du premier-né de toute créature, du premier-né d'entre les morts (cf. 1, 15.18); par leur foi en lui, les croyants partagent déjà sa vie, sans cesser de devoir tendre vers elle.

L'*Épître aux Éphésiens*, dont on connaît les ressemblances avec celle aux *Colossiens*, contemple, d'un point de vue un peu différent, l'accomplissement, dans le Christ, du dessein de Dieu concernant tout l'univers. L'auteur souligne la « puissance » déployée par Dieu pour nous, « lorsqu'il l'a ressuscité des morts et fait asseoir à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Autorité, Pouvoir, Puissance, Souveraineté et de tout autre nom qui puisse être nommé... », il « a tout mis sous ses pieds et... l'a donné, au sommet de tout, pour tête à l'Église » (1, 19-22). C'est Dieu qui a donné au Christ cette place qui le met au-dessus de tout. C'est Dieu encore qui a donné aux croyants « la vie avec le Christ », qui, « avec lui », les « a ressuscités et fait asseoir dans les cieux, en Jésus-Christ » (2, 5-6). Car, si le Christ « est monté plus haut que tous les cieux », c'est « afin de remplir l'univers » (4, 10).

Les autres lettres, en particulier celles à *Timothée* éclaireraient à leur manière, mais moins directement, le « mystère » du Christ « exalté dans la gloire » (*1 Timothée* 3,16), avec qui vivront et régneront ceux qui obtiendront le salut, « qui est dans le Christ Jésus, avec la gloire éternelle » (cf. *2 Timothée* 2, 10-12).

L'écrit désigné sous le nom de *Lettre aux Hébreux* – il ne porte pas le nom de Paul et rares sont ceux qui le lui attribuent encore – offrirait par contre, sur ce thème, ample matière à considération. La place occupée par le Christ à la droite de Dieu y est mentionnée plusieurs fois et joue un rôle important dans la christologie que développe l'auteur. Elle exprime la supériorité du Fils sur les anges, en rapport avec le nom qui lui a été donné (cf. 1, 3-13); elle souligne la supériorité, l'unicité, l'éternité du sacerdoce du Christ (cf. 8, 1; 10, 12-13), « toujours vivant pour intercéder » en faveur de « ceux qui, par lui, s'approchent de Dieu (7, 25); elle évoque aussi, pour les croyants dans l'épreuve, le terme atteint par Jésus, après avoir enduré « la croix au mépris de la honte » (12, 2).

CONCLUONS : si, dans les sept lettres généralement considérées comme authentiques, Paul ne parle qu'une fois du Christ à la droite de Dieu, la réalité et la signification de cette présence pour Jésus lui-même et pour les croyants se trouvent, on l'a vu, exprimées par lui de diverses autres manières. Plus généralement, le Christ dont il parle, dans tout ce qu'il dit de lui, est toujours ce Christ vivant aujourd'hui à la droite de Dieu et qui intercède pour nous. D'autres écrits du corpus paulinien insistent, dans des contextes différents, sur la place prééminente du Christ assis à la droite de Dieu, sur son règne et son intercession.

Que « par lui, avec lui et en lui » – « élevé dans la gloire du Père » où il intercède « pour nous » – soit, à « Dieu le Père tout-puissant dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire, pour les siècles des siècles »! (Liturgie de la messe.)

Xavier JACQUES, s.j.

Xavier Jacques, né en 1930. Jésuite. Ordonné prêtre en 1962. Études de philologie classique et de sciences bibliques. Professeur de Nouveau Testament à l'Institut d'Études Théologiques (Bruxelles). Collaborateur de la *Nouvelle Revue Théologique* pour les comptes rendus (Nouveau Testament). Publications : *Index de Pline le Jeune* (Bruxelles, 1965; en collaboration avec J. Van Doteghem, s.j.); *Index des mots apparentés dans le nouveau Testament* (Rome, 1969); *Index des mots apparentés dans la Septante* (Rome, 1972); articles.

Hans-Urs von BALTHASAR

« Au-dessus de toutes les puissances »

Le Christ ne siège pas seulement « à la droite du Père », il siège aussi, et en conséquence, « au-dessus des puissances ». Ces puissances, nous les subissons très quotidiennement, chaque fois qu'une rationalité, anonyme et trop puissante pour que nous puissions la dominer et même l'identifier, s'exerce sur nous. De cela aussi, la gloire du Christ libère les hommes.

LE Christ, Dieu « l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie... il a tout mis sous ses pieds et l'a donné pour chef suprême à l'Église » (*Ephésiens* 1, 20 à 22). Que sont ces « Puissances » dont parle souvent saint Paul, mais aussi saint Pierre et l'*Apocalypse* (1)? Les vues pauliniennes ont leur origine dans la littérature apocryphe intertestamentaire, et les gnostiques influencés par le christianisme les ont également adoptées. Rejeter cette notion comme « produit de

(1). A ce sujet cf. W. Foerster, art. « Exousia » *ThWNT II*, 559-571 (avec bibliographie). A noter également : H. Schlier, *Puissances et principautés dans le Nouveau Testament*, tr. fr., DDB, qui tient compte de toutes les nuances de cette notion, mais démontre peut-être trop les puissances en ne faisant pas suffisamment la distinction entre les grandeurs qui au début étaient neutres et les « animaux » de l'*Apocalypse*.

l'époque », comme « mythologique » et par là comme dépassée n'est pas valable; la meilleure preuve en est dans l'actualité qu'elle revêt aujourd'hui de multiples manières. Ce qu'elle représente dans le Nouveau Testament ne peut qu'être esquissé et non pas défini avec précision : ces « Puissances et Principautés » sont d'ailleurs pour nous comme pour saint Paul entourées de mystère. Ce sont ces forces de la nature et de l'esprit qui, dominant l'existence de l'individu comme celle de la société, les déterminent l'une et l'autre et qui originellement font partie du monde créé par Dieu mais dont l'éloignement de Dieu (survenu comme toujours après coup) les a très profondément marquées. Il est dit expressément qu'elles font partie de la création (dans toute sa beauté) : c'est dans le Christ que « tout a été créé dans le ciel et sur la terre, le monde visible et l'invisible, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances; tout a été créé par lui et pour lui » (*Colossiens* 1, 16 s.). Aussi, comme le montrait la première citation, peut-il à juste titre être élevé au-dessus de toutes ces entités. L'Écriture ne permet pas de savoir si ce sont les Puissances qui en se soulevant d'abord contre Dieu (« chute des anges ») ont également introduit le péché dans le monde des hommes ou si au contraire c'est l'homme qui en s'éloignant de Dieu a « démonisé » les Puissances de la création. Dans le deuxième cas on pense à l'assujettissement à la « vanité » dont la création n'a pu par la suite éviter d'être victime et dont elle aspire à se libérer tout entière (*Romains* 8, 20). Si l'on sait que les domaines où ces forces exercent dans le monde leur puissance et leur intelligence restent limités aux aspects naturels de la création, c'est grâce à un témoignage comme celui-ci : « Nul des princes de ce monde n'a connu la sagesse mystérieuse et cachée de Dieu, sinon ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de Gloire » (*1 Corinthiens* 2, 7 s.).

Que sont ces Puissances? Si nous posons cette question nous avons toujours comme réponse leur prétention actuelle à la puissance. Dans sa *Lettre aux Colossiens*, saint Paul parle des « éléments du monde » que l'on vénère avec crainte; cela a dû être surtout les astres qui, à cette époque-là comme aujourd'hui dans les horoscopes, règlent la vie des hommes et leur histoire. Ailleurs c'est la puissance des « États » avec les idéologies dont ils sont les esclaves et qu'ils mettent en pratique, et pourtant l'État (*Romains* 13) compte vraiment parmi les Puissances voulues de Dieu; mais il peut (dans *l'Apocalypse* en particulier) être détourné sur des voies

démoniaques. Elles sont tout ce que les hommes divinisent (qu'ils croient ou non en Dieu), et à quoi ils attribuent des influences permanentes ou variant au gré de la mode sur les événements du monde. Saint Paul parle de « nombreux êtres auxquels on donne le titre de Dieu » (*1 Corinthiens* 8, 6), il parle aussi des « Principautés, des souverains de ce monde de ténèbres... qui sont répandus dans les airs » (*Ephésiens* 6, 12), ce que H. Schlier interprète avec beaucoup de justesse comme le « côté atmosphérique » des Puissances : « C'est, pour mettre ce témoignage en formule, l'air des esprits de l'univers exerçant une influence sur les hommes. C'est l'atmosphère spirituelle qu'ils respirent et qu'ils laissent modeler leur pensée, leur volonté et leur action. Cet esprit ne flotte pas librement. Les hommes s'en emparent dans leurs institutions et le considèrent comme allant de soi » (2). Il ne serait sans doute pas faux d'évoquer les innombrables ondes qui sillonnent notre atmosphère et qui servent de nourriture spirituelle normale aux mass media (quel mot!), étant bien entendu que ces media ne doivent nullement être démonisés *a priori*. Elles sont aussi, il est vrai, une partie seulement de ces forces dont l'homme moderne sait qu'elles le déterminent largement, au point que pour lui le problème de sa liberté personnelle est devenu beaucoup plus crucial que pour les générations précédentes. Quel profane peut du regard embrasser la grande puissance qu'est l'« Economie mondiale » dans laquelle il n'est qu'un grain de poussière agité et à la dérive? Est-ce que l'homme tient encore entre ses mains la force nucléaire ou bien est-il déjà passé dans les siennes?

On peut discuter l'affirmation de Jacob Burckhardt selon laquelle la puissance est mauvaise. Il a sûrement raison si la puissance se trouve isolée d'autres valeurs (comme la bonté, la justice), car alors elle devient une tentation comme il apparaît dans l'épisode de la tentation de Jésus ou chez le « Grand Inquisiteur » de Dostoïevsky. Les hommes qui succombent à cette tentation tombent dans un gouffre qui les paralyse, comme l'animal devant le serpent à sonnettes. C'est pourquoi il s'agit de rester toujours « sobre et vigilant » (*1 Pierre* 5, 8) face aux puissances, que ce soient celles de la nature ou celles de l'esprit et de l'histoire; c'est vrai surtout pour les baptisés qui, étant en principe « morts » aux puissances du monde, échappent à leur zone d'influence et sont trans-

(2) H. Schlier, *op. cit.*, 28-29 (abrégé).

plantés » dans celle du Christ mais qui justement pour cette raison peuvent être agressés avec plus de « fureur ». « *La fureur est une étrange caractéristique de l'histoire après le Christ. Or l'atmosphère chargée de fureur se décharge en produisant ces énormes bouleversements historiques qui ne font que s'amplifier* (3) ».

Pourtant c'est bien l'une des vérités centrales du Nouveau Testament qui affirme que Jésus a « vaincu » les puissances du monde (*Jean* 16, 33) et qu'en lui les chrétiens peuvent aussi en triompher (*1 Jean* 5, 4; *Apocalypse* 2, 20), et ceci d'autant plus qu'il est dit de ces « Puissances » qu'après la victoire du Christ elles sont déjà « en voie de dépérissement (ou de disparition) » (*1 Corinthiens* 2, 6) et qu'il les a déjà désarmées et attelées à son char triomphal (*Colossiens* 2, 15). Ainsi se pose pour les chrétiens la question de savoir quelle attitude prendre en face de ces puissances toujours bien réelles mais maîtrisées par le Christ. En principe deux réponses peuvent ici être envisagées. L'une est celle de Rudolf Steiner et de son anthroposophie, où l'on conçoit toujours le Christ comme la puissance de base maîtresse de toute évolution mondiale, puissance qui pourtant parmi d'autres puissances (dont surtout celles du *Karma* et de la réincarnation mais aussi celles de l'ensemble de l'évolution historique avec ses multiples articulations) (4) doit tout d'abord lutter pour se frayer un chemin et qui pratiquement s'abaisse au rang d'une puissance parmi les autres, si bien que Steiner « rate le point central du christianisme biblique » ; « nulle part les connaissances de l'anthroposophie ne peuvent en tant que telles constituer un enrichissement et un renouvellement du christianisme (5) ». Eh bien! un converti éminent qui est passé de l'anthroposophie au catholicisme, Valentin Tomberg, dont l'oeuvre principale (malheureusement anonyme) vient d'être rééditée

dans une version améliorée (6), essaie de faire une synthèse très remarquable entre les « Puissances et Principautés » (car les « grands arcanes du tarot » ne sont pas autre chose) et de montrer comment le Christ les maîtrise. Il montre tout particulièrement que grâce au Christ et à l'Eglise ces puissances peuvent retrouver l'importance qui leur avait été attribuée dès la création mais qui est maintenant « objet de la rédemption » et ceci nous amène déjà au deuxième aspect de la réponse, lequel nous est donné surtout par ce groupe de poètes et de penseurs anglais qui se sont appelés *The Inklings* (7) et parmi lesquels se trouvent Charles Williams, C.S. Lewis, et J.R.R. Tolkien. Tous les trois ont largement traité le problème des « Puissances », surtout Tolkien dans la conclusion de son célèbre roman traité à la manière d'un conte et en tout premier lieu Lewis dans son roman « *Cette hideuse puissance* » (8), Williams dans plusieurs romans et de la manière la plus expressive dans « *The Greater Trumps* » (9) où il dépeint les différentes attitudes face aux puissances : la peur qu'elles vous inspirent, les tentations de leur part auxquelles on succombe, la prétention présomptueuse de pouvoir les dompter et finalement la supériorité du chrétien grâce à l'humilité et la prière. Ailleurs Williams trace un parallèle remarquable entre les « Puissances » bibliques et les « idées » platoniciennes (« *The place of the Lion* »).

Voici sous une forme poétique une réponse chrétienne qui tient compte des différents aspects des Puissances : du danger qu'elles représentent (et qui peut aller jusqu'à l'anéantissement de l'humanité), mais aussi de la possibilité de les vaincre et même de la défaite que leur a déjà infligée la souveraineté du Christ, qui en effet dès le début de sa vie terrestre a saisi les

(3) *Ibid.*, 48.

(4) Cf., parmi les très nombreux écrits de Steiner, *Extraits de la chronique Akasha* (1973), *Ebauche de la science secrète* (1968). Trois sortes de choses conditionnent le cours de la vie humaine : « Le corps obéit à la loi de l'hérédité ; l'âme subit le destin que l'homme lui-même s'est forgé. Ce destin forgé par l'homme s'appelle, suivant une vieille expression, son *Karma*. Et l'esprit est soumis à la loi de la réincarnation, de la vie terrestre renouvelée ».

(5) K.v. Stieglitz, art. « Theosophie », dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1957 (3^e éd.), col. 429 ss.

(6) *Die Grossen Arcana des Tarot*, éd. M. Kriele & R. Spaemann, Herder, Bâle, 1983.

(7) Humphrey Carpenter, *The Inklings*, Londres, Allen & Unwin, 1978. Gisbert Kranz lance en Allemagne une revue du même titre pour étudier la conception du monde de ce groupe.

(8) *Cette hideuse puissance* (1945), tr. fr. Nouvelles Éditions Oswald, 1979.

(9) L'ouvrage a d'abord été publié par V. Gollancz, à Londres, en 1932, puis repris par Faber & Faber en 1954. Actuellement disponible en édition de poche chez Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, U.S.A., 1976.

puissance (*en exousia kai dunamet*) aux esprits impurs et ils sortent ». « (*Luc 4, 36*), et qui lui fait dire lui-même à l'idée de la croix qui l'attend : « C'est maintenant le jugement de ce monde, c'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté bas » (*Jean 12, 31*).

Hans-Urs von BALTHASAR
(traduit de l'allemand par Paul Lamort)
(titre original : « Erhaben über alle Mächte »)

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 *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book. Milan. 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio » 1980; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1930; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2, « Les constructions » Aubier, Paris, 1982.

**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 129)

Christoph SCHÖNBORN

« Dieu veut rester homme à jamais » (1)

L'article du Credo sur la session à la droite du Père, que nous considérerions volontiers comme marginal, était au contraire, dans toute la tradition patristique, au centre de la confession de la foi. Après l'Ascension, le Christ n'a pas cessé d'être homme, il introduit l'humanité dans la gloire de Dieu.

JEAN Damascène qui, dans son *Exposé de la foi orthodoxe*, résume la grande tradition des Pères grecs, expose comme suit le sens de l'article de foi qui nous occupe ici: «*Nous ns que le Christ s'est assis à la droite de Dieu le Père corporellement, mais nous ne tenons pas la droite du Père pour localisable. Comment ce que l'on ne peut cerner aurait-il une droite localisable? La droite et la gauche sont des choses délimitées. Par droite du Père nous entendons la gloire et l'honneur de la divinité, où celui qui existait comme Fils de Dieu avant tous les siècles comme Dieu et consubstantiel au Père, s'est assis corporellement après qu'il s'est incarné et que sa chair a été glorifiée; il est adoré d'une même*

(1) A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1, Freiburg, 1979, 774.

adoration avec sa chair par toute créature » (2). Dans ce court exposé sont résumés les deux principaux énoncés de foi dont l'Eglise ancienne considérait qu'ils étaient affirmés par l'article du Credo « il est assis à la droite du Père » : que le Christ est Dieu, « consubstantiel au Père », et que, après sa glorification, il n'a pas abandonné son humanité, mais qu'il siège de façon vraiment « corporelle » à la droite du Père. Autour de ces deux énoncés christologiques se groupent une série de conséquences plus ecclésiologiques, que Jean Damascène ne mentionne pas ici, mais auxquels les Pères donnent un riche développement. Il s'agit surtout de la seigneurie du Christ, de son rôle de juge, de la façon dont les croyants « règnent avec » le Christ, de l'unité de la tête et du corps, c'est-à-dire du Christ et de l'Eglise.

Un coup d'œil sur la signification de notre article du Credo dans l'histoire des dogmes montre, peut-être à la grande surprise de plus d'un lecteur, que cet article de foi, qui fait l'effet de quelque chose de marginal et d'anodin, est en réalité comme le miroir ardent dans lequel converge la totalité de la foi chrétienne. Nous commencerons par écouter quelques témoins de la « règle de foi », qui présentent sans polémique le sens de notre article du Credo. Puis nous donnerons quelques exemples des controverses christologiques sur le sens de la « session à la droite du Père ». Enfin, nous aimerions, en nous fondant surtout sur saint Augustin, exprimer l'aspect ecclésiologique de ce mystère du Christ. Dans ces trois étapes, nous ne pourrions donner que de rapides indications, un peu comme des échantillons tirés du cellier des Pères.

Les témoins de la règle de foi

Comme c'était déjà le cas dans le Nouveau Testament, les énoncés de l'Eglise primitive sur la session du Christ à la droite du Père ont un rapport étroit avec la foi pascale et la *confession* de cette foi. Dans l'homélie pascale de l'évêque Méliton de Sardes (vers 160-170), nous trouvons une confession solennelle de la foi au Christ, qui est toute remplie de la certitude de la victoire remportée par le Christ à Pâques et, par-delà, de sa seigneurie éternelle :

(2) Saint Jean Damascène, *La foi orthodoxe* (...) IV, 2 (PG 94 1104 D), tr. E. Ponsoye, Publications de l'Institut orthodoxe français de théologie de Paris Saint-Denis, 1966, 155.

« Tel est celui qui fit le ciel et la terre,
et qui forma, au commencement, l'homme,
qui fut annoncé par la Loi et les prophètes,
qui fut incarné dans une vierge,
qui fut suspendu sur un bois,
qui fut enseveli en terre,
qui fut ressuscité des morts,
et qui monta vers les hauteurs des cieux, qui
est assis à la droite du Père,
qui a le pouvoir de juger et de sauver tout,
(celui) par qui le Père fit ce qui est depuis le commencement
et jusque dans les siècles des siècles » (3).

Loin de toute polémique, le Christ est confessé, comme le montre la suite du texte, comme « le commencement et la fin », « commencement inexprimable et fin inconcevable », comme roi et seigneur, comme Alpha et Omega (4). Que le Fils préexistant soit en même temps le crucifié et celui qui a été enlevé dans la gloire, c'est ce que souligne aussi Irénée de Lyon, à la fin du second siècle, contre la tendance des gnostiques à déchirer le Christ en distinguant un Christ terrestre et un Christ céleste : « De toute évidence Paul déclare (...) que Celui-là même qui a été arrêté, qui a souffert et qui a répandu son sang pour nous, c'est lui le Christ, lui le Fils de Dieu, lequel est également ressuscité et monté aux cieux. Comme le dit Paul lui-même, tout ensemble : " Le Christ est mort; bien plus, il est ressuscité, lui qui est à la droite de Dieu " (Romains 8, 34) (...). Il n'y a qu'un seul et même Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui par sa Passion nous a réconciliés avec Dieu, qui est ressuscité d'entre les morts, qui est à la droite du Père. Il est parfait en tout » (5). Fulgence de Ruspe, au début du VI^e siècle, dans sa *Lettre à Pierre sur la droite règle de foi*, souligne justement cette identité : « c'est un seul et même Dieu, le Fils de Dieu (...) qui est ressuscité du tombeau selon la même chair que celle qui gisait au tombeau; et le quarantième jour après la Résurrection, c'est ce même Dieu fait homme qui est monté aux cieux et qui siège à la droite de Dieu » (6). Ce que, au IV^e siècle, on disait aux catéchumènes de Jérusalem

(3) Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, § 104, SC 123, 125.

(4) *Id.*, § 105.

(5) *Contre les hérésies*, III, 16 9, SC 211, 325-327. Comme Méliton avant lui, Irénée interprète le « à la droite de Dieu » du Nouveau Testament comme « à la droite du Père ». Cf. O. Perler dans SC 123, 208.

(6) Fulgence de Ruspe, *Lettre à Pierre sur la droite règle de foi*, PL 65, 677 AB.

saalem dans l'homélie qui précédait le baptême, nous pouvons le lire chez Cyrille de Jérusalem. Il parle par trois fois de la signification de la « session à la droite du Père », et il souligne à chaque fois que le Christ est de toute éternité assis à la droite du Père, « car il n'est pas vrai, comme certains l'ont cru, qu'il ait été comme couronné par Dieu après sa passion, qu'il ait obtenu grâce à sa patience le trône à la droite du Père. Au contraire, depuis qu'il est – et il est engendré de toute éternité – il a la dignité royale et il trône avec le Père, car il est, comme on l'a dit, Dieu, sagesse et puissance. Il règne avec le Père et a tout créé pour le Père » (7). L'accent est ici sur la divinité du Christ, qui est mise en relief justement par le fait de trôner avec le Père : « C'est un seul Fils qu'il s'agit d'annoncer, le Fils qui, dès avant que le temps n'existe, siège à la droite du Père, et qui n'a pas dû attendre d'avoir subi sa passion, dans le temps, pour obtenir ce trône » (8). Alors que Cyrille ne mentionne qu'à peine le fait que l'humanité du Christ a été glorifiée avec lui, c'est ce fait qui se trouve nettement au centre des sermons sur l'Ascension du pape **Léon le Grand**. Il invite ses auditeurs à se réjouir avec les apôtres de ce que « la nature humaine soit montée au-delà des créatures célestes de tout rang (...) jusqu'à ce qu'elle fût admise à prendre place auprès du Père éternel, qui l'associait sur son trône à sa gloire après l'avoir unie dans son Fils à sa propre nature. L'ascension du Christ est donc notre propre élévation (...). Le Fils de Dieu s'est incorporé les hommes pour les placer ensuite à la droite du Père » (9).

Ainsi, pour expliquer notre article de foi, ce sont les vérités de foi les plus importantes qui entrent en jeu : la divinité de Jésus; son égalité d'essence avec le Père; le fait que son humanité n'est pas dissoute par la Résurrection, mais accomplie par elle, jusque dans la glorification éternelle de son corps; celui que l'unité de la divinité et de l'humanité du Christ est conservée dans sa seigneurie éternelle; l'identité de l'unique Fils de Dieu, Jésus-Christ, à travers toutes les étapes de l'histoire du salut.

Tel est ainsi le contenu de la règle de foi. Certes, les questions ne manquent pas : peut-on vraiment, avec Jean Damascène, croire

à une session *corporelle* à la droite du Père ? Peut-on penser que le Christ est Dieu à l'égal du Père ? **Augustin** rappelle ici aux catéchumènes (et à nous avec eux!) d'une façon impitoyable que pour comprendre, la première condition est la foi : « Le Christ est monté aux cieux. Croyez-le! Il est assis à la droite du Père. Croyez-le! C'est là qu'il est! Que votre cœur ne se dise pas : " qu'y fabrique-t-il donc? " Ne vous posez pas de questions auxquelles il n'est pas permis de trouver la réponse! Il est là! Que cela vous suffise! Il est bienheureux, et c'est cette béatitude qui est appelée " la droite du Père " » (10). « Être à la droite signifie ainsi être dans la béatitude suprême, là où se trouvent la justice, la paix et la joie, de même que, à l'inverse, les boucs sont placés à gauche (Matthieu 25, 33), c'est-à-dire qu'ils sont dans la peine et dans les tourments subis à cause de leur injustice. Ainsi, quand on parle d'être assis à la droite de Dieu, on n'entend pas par là une attitude du corps, mais la puissance du juge, qui ne manque jamais à sa souveraineté, mais qui sans cesse alloue à chacun ce qu'il mérite » (11). **Thomas d'Aquin** reprendra cette interprétation métaphorique de la « droite comme désignant la béatitude et la puissance du juge (12). Mais ne voir là que des métaphores, n'est-ce pas porter atteinte au réalisme de la permanence de la corporité du Christ ? Augustin ne veut pas la dissoudre dans l'allégorie. Mais il signale aussi ce que cet article de foi a d'inconcevable : « Où, et comment le corps du Seigneur se trouve dans le Ciel, voilà la plus indiscrète et la plus superflue des questions. Il suffit de croire qu'il est aux cieux. Il ne sied pas à notre faiblesse de vouloir pénétrer les mystères du Ciel, mais il revient à notre foi de penser des pensées élevées et respectueuses au sujet de la dignité du corps du Seigneur » (13).

Un article de foi controversé

C'est justement cette exigence de penser des pensées élevées et respectueuses au sujet du corps du Christ qui se heurta vite à des résistances. Il vaut la peine de jeter un coup d'œil sur la façon dont

(7) 4^e Catéchèse, § 7.

(8) II^e Catéchèse, § 17.

(9) Sermon 74, 4, SC 74 bis, 275.

(10) Sermon aux catéchumènes, IV, 11, PL 40, 634 (cf. Psaume 16, 11).

(11) De fide et symbolo, VII, 14, PL 40, 188.

(12) Somme Théologique, IIIa, q. 57; Compendium Theologiae, § 241 s. Thomas cite la belle formule d'Augustin, Sermon aux catéchumènes : « Là-bas, dans la béatitude éternelle, tout est "à droite", car il n'est point là-bas de misère », cf. q. 57 a. 1, ad 2.

les Gnostiques du II^e siècle interprètent notre article de foi (14). La conviction fondamentale de la Gnose, sans cesse répétée, est celle-ci : « *La rédemption ne s'étend qu'à l'âme, car le corps ne peut que se décomposer, conformément à sa nature* » (15). Les gnostiques aiment se réclamer du mot de saint Paul : « la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu » (*1 Corinthiens* 15, 50), pour appuyer leur conception selon laquelle il ne peut y avoir pour le corps, comme partie du monde matériel, aucun salut, aucun accomplissement éternel (16). L'ascension du Christ se voit ainsi interprétée le plus souvent comme le retour du Christ céleste à son état primitif, purement spirituel. Le gnostique Apelles, par exemple, enseignait que le Christ se serait construit un corps à partir des différents éléments du monde, que ce corps aurait été crucifié, et montré aux apôtres après la Résurrection. Mais « *après avoir fait voir son corps, il le rendit à la terre d'où il venait; il ne prit rien de ce qui n'était pas à lui, mais tout ce qu'il avait utilisé de façon temporaire, il le rendit à son origine, le chaud au Chaud, le froid au Froid, le liquide au Liquide, le solide au Solide; puis il alla vers le Père de bonté, en laissant sur terre la semence de vie, que ses disciples devaient transmettre aux croyants* » (17). Un principe gnostique exige que toute chose doit retourner à son origine (18). Ce qui est matière doit se dissoudre en matière, ce qui est esprit retourne comme infailliblement à l'Esprit. Hermogène, qui n'est pas gnostique à proprement parler, mais qui sur ce point est représentatif de l'interprétation gnostique de l'Ascension, enseigne que le Christ « *ressuscité après sa Passion, est apparu corporellement aux apôtres et a laissé son corps dans le soleil pendant qu'il s'élevait vers le ciel, tandis que lui-même allait vers le Père* ». Il se réclame là-dessus du *Psaume* 18 : « il a planté sa tente dans le soleil », dans lequel la tente désignerait la « tente terrestre » du corps (19). Même si cette cosmologie nous fait un effet bizarre, le cœur de l'énoncé est clair : dans de larges cercles de l'Antiquité cultivée, on ne peut pas concevoir une résurrection *corporelle*, une destinée

(14) On trouvera un exposé complet dans A. Orbe, *Cristologia Gnostica*, vol. 1, Madrid, 1976, 535-573.

(15) Irénée, *Contre les hérésies*, I, 24, 5 (sur Basilide).

(16) *Id.*, V, 9 s.

(17) Hippolyte, *Réfutations*, VII, 38; cf. Orbe, *op. cit.* (note 14), 538.

(18) Cf. Irénée, *Contre les hérésies*, II, 14, 4.

éternelle du *corps*. Par suite, la session à la droite est privée de tout aspect corporel. La Gnose ne considère plus la droite que comme exprimant ce qui est spirituel, élevé, lumineux, masculin, alors que la gauche représente le contraire. Certains gnostiques interprètent donc la session du Christ à la droite du Père en ce sens que le Christ serait *plus haut* que Dieu, à savoir que *ce* Dieu qui parle aux juifs dans l'Ancien Testament et qui dit, dans le *Psaume* 109, 1 : « siège à ma droite ». Car, pour les gnostiques, *ce* Dieu est le Dieu mauvais des Juifs, celui qui a créé ce monde mauvais (20). Spéculations absurdes ? Pas nécessairement, car, au fond, nous rencontrons ici la conviction, que bien des gens partagent de nos jours, selon laquelle *ce* monde est quelque chose de chaotique, de confus, de négatif en sa plus grande partie, quelque chose qui est le produit de forces inférieures, et dont on ne peut sortir que par la connaissance (*gnôsis*, en grec) de son irréalité.

Alors que, pour les Gnostiques, la session au côté de Dieu montre que le Christ laisse ce Dieu de côté, les Ariens du IV^e siècle y voient au contraire le signe de ce que le Fils est *inférieur* au Père. Eusèbe de Césarée, le grand historien de l'Église, qui n'a jamais pu dépasser tout ce qui le rapprochait de l'arianisme, voit en le Christ, parole de Dieu, « premier né de toute créature » (*Colossiens* 1, 15), la première *créature* de Dieu, une créature exceptionnelle dont Dieu a fait son partenaire au pouvoir, qui « trône avec lui », « *et à laquelle seule parmi les êtres créés l'honneur a été attribué de siéger à la droite de la puissance et de la royauté du Tout-puissant* » (21). Pour Eusèbe, il est impensable et inadmissible que cette « session à la droite de Dieu » puisse exprimer une véritable divinité du Christ. Pour lui, le Christ reste un être créé, la plus haute de toutes les créatures, mais il n'est pas Dieu en son essence, *ce* qui pour Eusèbe, serait inconciliable avec l'unicité de Dieu.

Mais ceux qui défendaient l'idée selon laquelle le Christ était vraiment Dieu, à l'égal du Père, n'avaient-ils pas raison de se réclamer du *Psaume* 109, 1 : « le Seigneur dit à mon seigneur : siège à ma droite » ? Le Christ n'aurait-il pas plutôt dû attendre la

(20) Cf. Orbe, *op. cit.* (note 14), 550-568.

(21) *Démonstration évangélique*, V 3, 219, 21-34 Heikel. Cf. M.-J. Rondeau, « Le "Commentaire des Psaumes" de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110 », dans *Revue d'Histoire des Religions*, 88 (1969), 5-33; 153-188; 89 (1970), 5-33.

Résurrection pour « être élevé à la droite de Dieu » (*Actes 2, 33*)? Les Ariens invoquaient *Actes 3, 36*, « Dieu l'a fait Seigneur et Messie », pour appuyer leur idée selon laquelle le Christ ne serait pas Dieu par essence, puisqu'il a été *fait* Seigneur. Athanase d'Alexandrie développe contre eux l'idée qui est restée déterminante pour la christologie orthodoxe : le Christ est Fils de Dieu et Dieu, de même substance que le Père. Il règne éternellement avec le Père, et c'est pourquoi le *Psaume 109, 1* se rapporte aussi à sa domination éternelle (22). Quant au fait que sa domination croisse et se consolide, et donc que Dieu le *fasse* Seigneur et Messie, Athanase l'interprète comme exprimant l'histoire du salut : « *le Christ, qui, par nature, est Seigneur et roi éternel, ne devient pas plus Seigneur au moment où il est envoyé, et ne commence pas alors à être Seigneur et roi. Au contraire, ce qu'il est toujours, il l'est alors devenu aussi selon la chair, et avec l'accomplissement de la rédemption de tous, il devient aussi Seigneur des vivants et des morts. Car désormais, toutes choses le servent, et c'est bien à ce sujet que David chante : " Le Seigneur dit à mon seigneur : siège à ma droite, jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds " (Psaume 109, 1) » (23).*

L'éternité et l'histoire du salut, la divinité et l'humanité du Christ sont ici magnifiquement perçues dans leur union. Celui qui nous a créés est aussi, de par son incarnation, devenu celui qui nous a rachetés. Sa seigneurie éternelle est étendue à tous les hommes par l'intermédiaire de son humanité. Mais c'est justement sur ce dernier point que la controverse rebondit. Les mots « jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds » ne signifient-ils pas que, une fois que ce sera fait, la seigneurie du Christ prendra fin? Paul ne dit-il pas à ce propos : « quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (*1 Corinthiens 15, 28*)?

Marcel d'Ancyre, défenseur zélé du concile de Nicée, ami d'Athanase, défendit alors l'idée selon laquelle tout ce qui est dit de la session du Christ à la droite de Dieu concerne le Christ en tant qu'homme, et ne vaut donc que pour la durée de l'incarna-

tion, qui a un commencement et, selon Marcel, une fin. En effet, pour lui, l'humanité du Christ n'a qu'une signification temporelle et non éternelle. A la fin des temps, elle sera dépouillée de sa fonction devenue inutile. Marcel va encore plus loin, ce qui a fait douter de son orthodoxie : le Verbe éternel de Dieu, à la fin des temps, se fondra d'une certaine façon dans le Père, de telle sorte que rien n'existera que Dieu seul (24). Par là, l'existence même du Fils comme personne divine semble mise en doute.

L'idée que l'humanité du Christ n'avait de signification que provisoire était aussi soutenue par ce puissant courant de l'Église ancienne qui se réclamait de la figure imposante, mais controversée, d'Origène. Le scandale devant l'idée que le corps du Christ devrait vivre éternellement, que sa chair devrait subsister pour toujours, a toujours poussé certains penseurs chrétiens dans la mouvance d'Origène à s'évader dans l'allégorie devant cette question. Chez Evagre le Pontique, l'influent théologien du monachisme, la session à la droite de Dieu signifie simplement que l'âme préexistente du Christ est tout entière « *ointe de la science de l'unité (...). A cause de cela, lui seul est dit "être assis à la droite" de son Père, la droite qui ici, selon la règle des gnostiques, indique la Monade et l'Unité* » (25). Il est question ici de cette vision spirituelle, dépouillée de toute image et de toute représentation à laquelle mène le Christ, et vers laquelle son corps terrestre n'est tout au plus qu'une sorte de marchepied, rien de plus. « *L'existence corporelle n'a plus aucun sens pour le monde restauré. Elle est la forme sous laquelle le Christ-Esprit apparaît pour nous (...). Seul l'Esprit a une importance, et parmi les actes de l'esprit, seule la connaissance (...)* » (26).

Ce « monisme de l'esprit » ressortira encore une fois de façon exemplaire au moment de la **querelle des images** dans l'Église d'Orient, puisque, dans les représentations par des images de la figure humaine du Christ, la question de savoir le cas que nous devons faire de la figure corporelle du Christ se trouve posée de façon très concrète. Eusèbe de Césarée refusait déjà les icônes parce que, selon lui, la figure humaine du Christ aurait été tout entière

(22) *Contre les Ariens, II, 13.*

(23) *Ib., II, 14.*

(24) Sur Marcel, cf. Grillmeier, *op. cit.* (note 1), 414-439.

(25) *Kephalaia Gnostica, IV, 21* (Patrologia Orientalis, vol. 28), trad. A. Guillaumont.

(26) Grillmeier, *op. cit.* (note 1), 567.

absorbée par la gloire de la figure divine. Pourquoi donc rester accroché à ce qui n'était qu'une étape transitoire? Il fallait, *maintenant*, chercher le Christ purement, comme une personne spirituelle et céleste. C'est aussi une adoration *spirituelle* que demandera le concile iconoclaste de 745. Le Christ, qui trône à la droite de Dieu, ne saurait être fixé dans la figure terrestre, charnelle, qu'il a dépouillée : « *Si quelqu'un cherche à comprendre le caractère (charaktèr) divin du Verbe de Dieu selon l'Incarnation par le moyen de couleurs matérielles, et s'il ne l'adore pas plutôt de tout son cœur par les yeux intelligibles, Lui qui est assis au-dessus de la splendeur du soleil à la droite de Dieu dans les hauteurs sur le trône de gloire, qu'il soit anathème* » (27). C'est **Théodore Studite**, sans doute le plus important des défenseurs des icônes, qui trouva à cette spiritualisation iconoclaste une réponse pénétrante et tirée du centre de la règle de foi de l'église. La question circule parmi ses moines de savoir si l'usage d'images ne serait pas un signe d'imperfection, s'il ne vaudrait pas mieux adorer le Christ de façon purement spirituelle, sans images. Voici la magnifique réponse de l'abbé de Studion : « *si quelqu'un nous dit alors : si je peux donc vénérer le Christ de façon intelligible, il est superflu de le vénérer dans l'image, qu'il sache que cela revient à nier aussi la vénération intelligible du Christ. En effet, si l'intellect ne voit pas le Christ assis à la droite de Dieu le Père, avec l'aspect d'un homme, il ne lui rapporte pas de vénération du tout. Au contraire, il nie que le Verbe s'est fait chair. Or, l'icône est le témoin fidèle de ce que le Verbe s'est fait semblable aux hommes* » (28). Si la contemplation et la prière des chrétiens doit pouvoir atteindre le Christ dans sa réalité, elles ne peuvent être qu'une vision dans l'esprit de son *humanité* transfigurée, et dans laquelle il vit « à la droite du Père ». A quelle profondeur cette conviction s'enracine dans la règle de foi de l'Église ancienne, c'est ce que montrent les paroles de l'évêque Cyrille de Jérusalem qui, au début de ses catéchèses, interpelle ainsi les candidats au baptême : « *Élevez désormais le regard de votre esprit! Représentez-vous désormais en esprit les chœurs des anges, Dieu, le Seigneur de l'Univers, sur son trône, son Fils unique à sa droite, et l'Esprit à côté d'eux!* » (29).

(27) Mansi 13, 336 E. Cf. mon livre *L'icône du Christ*. Fondements dogmatiques, Fribourg, 1976, 165.

(28) PG 99, 1288 CD.

(29) *Procatéchèse*, § 15.

La question de savoir si, quand on contemple ainsi le Christ, on a le droit de se le représenter aussi comme homme, a été également pour **Thérèse d'Avila** – nous enjambons ici les siècles – l'objet d'une intense préoccupation. L'issue qu'elle a trouvée rappelle fortement l'indication donnée à ses moines par Théodore Studite. Thérèse rapporte dans son autobiographie que certains auteurs qu'on lui avait donné à lire l'avaient plongée dans l'incertitude. Ceux-ci conseillaient en effet de dépasser toute image corporelle, « *serait-ce même celle de l'humanité du Christ* », car ces images seraient des obstacles à la contemplation. Pour Thérèse, il était inconcevable que l'on puisse enseigner que le chemin de la vie spirituelle doive consister à se détourner de l'humanité du Christ. Ces auteurs « *allèguent, à l'appui de leur sentiment, la parole que le Sauveur adressa à ses apôtres, en leur annonçant, au moment de remonter au ciel, la venue du Saint-Esprit. A mon avis, si les apôtres avaient cru alors aussi fermement qu'après la venue du Saint-Esprit que le Christ était à la fois Dieu et Homme, la présence de la sainte humanité n'eût pas été pour eux un obstacle* » (30). Non, la réalité visible du Seigneur ne pouvait pas être un obstacle à la prière. Il est fascinant de voir comment Thérèse décrit sa découverte de la contemplation de l'humanité du Christ. Elle n'a suivi que pendant une courte période la fausse route de la contemplation prétendue « spirituelle », qui considère l'incarnation même de Dieu comme une étape inférieure. Elle retourne avec force à l'humanité du Christ, et des visions lui sont accordées, qui la confirment sur cette voie : une lumière indescriptible, une beauté indicible; il lui est donné de voir le Christ, ses mains, son visage, tout son corps : « *le Seigneur se manifestait presque toujours à moi dans la gloire de sa Résurrection; c'est ainsi également que je le voyais quand il m'apparaissait dans la sainte Hostie. Parfois cependant, voulant me soutenir dans la tribulation, il me montrait ses plaies. Je l'ai vu quelquefois en croix et au jardin des Oliviers, rarement avec la couronne d'épines, et parfois portant sa croix. Il se conformait alors, je le répète, aux nécessités de mon âme ou de quelques autres personnes. Mais il m'apparaissait toujours dans sa chair glorifiée* » (31). Si l'on tient à désigner ces apparitions sous le

(30) *Vida*, c. 22, 1, tr. P. G. de St-Joseph, *Ouvres Complètes*, Paris, 1948, 219 s. Comme ces auteurs catholiques dont parle Thérèse, Calvin invoquera aussi *jean 16, 7* (« Il est bon pour vous que je m'en aille ») pour justifier son rejet de la présence corporelle du Christ (eucharistie, images). Cf. notes 34 à 36.

(31) *Vida*, c. 29, 4; tr. fr., 301 s.

nom d'image : « Si c'est une image que je voyais, c'est une image vivante. Ce n'est pas un homme mort, c'est le Christ vivant qui se montrait à moi. Il me donnait à entendre que c'était lui, l'homme-Dieu, non tel qu'il se trouvait dans le sépulcre, mais tel qu'il en sortit ressuscité. Le Seigneur se manifeste parfois avec une telle majesté qu'on ne saurait douter que ce ne soit Lui, surtout quand il accorde cette faveur après la communion; car nous savons déjà par la foi qu'il est alors véritablement présent en nous » (32).

Ces textes expriment de façon grandiose le mystère contenu dans notre article du Credo : le Christ, « tel qu'il est », « le Christ vivant », homme et Dieu, le corps ressuscité, glorieux, que la foi reçoit dans le pain de vie, à la communion! Thérèse sait qu'avec l'humanité transfigurée du Christ et sa permanence en Dieu, c'est aussi toute la dimension sacramentelle de l'Église qui est en jeu. Elle sait que le Ressuscité est, maintenant, proche de nous dans le Sacrement (33).

L'étroitesse du lien qui, dans l'article de foi « Il est assis à la droite du Père », unit le mystère du Christ avec celui de l'Église, ressort d'un coup d'œil sur un contemporain de Thérèse, qui sur bien des points en est l'antipode. **Jean Calvin** ne se lasse pas de souligner que le Christ est monté aux cieux *corporellement*, et que c'est là, et pas ici, qu'il siège à la droite du Père; même si cela ne convient pas aux philosophes, l'Esprit Saint l'enseigne. Mais cela signifie pour Calvin qu'il n'est plus en aucune façon présent parmi nous de façon corporelle. Certes, le Christ est toujours parmi nous, mais pas sa présence charnelle, seulement celle de sa majesté, de son Esprit Saint (34). Il est présent corporellement *uniquement* au ciel. Par suite, il ne peut pas être *corporellement* présent dans le pain et le vin de l'Eucharistie, et l'on ne saurait en faire une image corporelle sur terre. « La communauté que nous avons avec Dieu ne vient pas d'une image ou de quelque autre objet terrestre que nous aurions choisi, ni non plus des éléments visibles de la Cène, elle vient uniquement du Saint Esprit, à qui il n'est pas difficile d'unir ce que l'espace sépare (35). Calvin veut souligner la réalité corporelle de

(32) *Vida*, c. 28, 7; tr. fr., 292.

(33) *Vida*, c. 22, 6.

(34) *Institution Chrétienne*, II, 16, 14 et IV, 17, 26.

(35) Margarete Stirm, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh, 1977 (QFRG, vol. 45), 212 s., qui renvoie à *Opera Selecta* (Bath-Niesel), II, 131.

la glorification du Christ, mais elle exclut pour lui que Jésus-Christ puisse habiter le pain eucharistique, puisque le Christ devrait alors abandonner le ciel. Pour que le Christ soit présent, il suffit de l'effet, de l'Esprit Saint, qui nous unit au Christ (36). Il est ainsi logique que Calvin refuse aussi bien les icônes que la présence *corporelle* du Seigneur dans l'Eucharistie.

Chez d'autres réformateurs aussi, notre article du Credo est utilisé contre la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie : **Oecolampade** et **Zwingli** en déduisent que le Christ ne peut pas être présent corporellement en même temps sur l'autel et au ciel. La Cène n'est donc qu'une commémoration (37). **Luther**, dans ses écrits polémiques, s'étend longuement sur la « session à la droite du Père ». Il reproche aux « Illuminés » d'avoir une représentation enfantine de la « droite » de Dieu, comme si le Christ y était assis sur un trône d'or. En fait, il ne s'agit pas d'un endroit, mais de « la toute puissante force de Dieu, qui en même temps ne peut être nulle part et doit être partout » (38). Certes, Luther va trop loin dans la direction opposée, quand il en déduit aussi que le corps du Christ est présent partout : « Là où est la droite de Dieu, là doit être le corps et le sang du Christ » (39). Sans entrer dans le problème de la doctrine luthérienne de l'« ubiquité », nous pouvons noter qu'il est dans le droit fil de la règle de foi de l'Église ancienne quand il voit entre la « session à la droite du Père » et la présence dans l'Eucharistie, non pas une opposition (comme Calvin et Zwingli), mais un accord profond. Le fait que le Christ trône à la droite du Père s'avère justement dans sa présence vivante, corporelle, dans l'Eucharistie.

Le mystère de sa seigneurie actuelle

Entre le dernier des mystères passés du Christ, qui est l'Ascension, et ce que nous attendons encore, qui est la Parousie, il y a un mystère et un seul dont nous sommes contemporains et qui est la

(36) *Institution Chrétienne*, IV, 17, 31.

(37) Cf. là-dessus et pour ce qui suit M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Berlin, 1980, surtout 146-184.

(38) WA 23, 133, 19.

(39) WA 23, 143, 32.

Session à la droite » (40). L'article de foi qui nous occupe ici est dans une certaine mesure le plus ecclésiologique de tous les articles christologiques. Nos rapides coups de sonde dans l'histoire de l'interprétation de cet article ont toujours mis en lumière les composantes ecclésiologiques de celui-ci. Ce n'est pas étonnant, puisqu'il s'agit justement ici du rapport *actuel* du Christ à son Église. Aucun père de l'Église n'a souligné aussi fortement cet aspect de notre article de foi que **saint Augustin**. Citons pour terminer quelques extraits de la richesse débordante de ce qu'il a écrit là-dessus.

« *Bien-aimés, votre foi est là-dessus claire, et nous savons que vous l'avez aussi appris par l'enseignement du maître céleste sur lequel vous avez placé votre espérance : notre Seigneur Jésus-Christ, qui a souffert et est ressuscité pour nous, est la tête de l'Église, et l'Église est son corps (...). Puisque donc il est la tête de l'Église et que celle-ci est son corps, le Christ total est tête et corps tout ensemble. Cette tête est déjà ressuscitée. Nous avons donc la tête dans le ciel. Notre tête intercède pour nous. Notre tête sans péché, immortelle, est déjà en train de prier Dieu pour nos péchés, afin que nous aussi, qui à la fin des temps ressusciterons et serons transformés dans la gloire divine, suivions notre tête. Car là où est la tête, les autres membres doivent être aussi. (...) Frères, voyez l'amour de notre tête. Elle est déjà dans le ciel, et pourtant elle souffre ici-bas, aussi longtemps que l'Église souffre ici-bas. Ici-bas, le Christ a faim, ici-bas, il a soif, il est nu, étranger, malade, en prison. Car ce que son corps souffre ici, il le dit, il le souffre lui aussi (cf. Matthieu 25, 42-45) » (41).*

« *Notre Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il monta au ciel quarante jours après sa Résurrection, nous a recommandé son corps, qui devait rester ici-bas. Il voyait que beaucoup lui rendraient honneur parce qu'il était monté au ciel; et il voyait que cet honneur serait vain, si on foule aux pieds les membres qui restent sur la terre (...). À Saul le persécuteur, il dit d'en haut : " Saul, pourquoi me persécutes-tu? " (Actes 9, 4) Je suis monté au ciel, mais je reste encore sur terre : ici, je suis assis à la droite du Père; là-bas, j'ai encore faim, soif, je suis étranger (...). Voilà où je reste, moi qui monte au ciel ; je monte,*

car je suis la tête; mon corps reste encore ici-bas. Où reste-t-il? Sur toute la terre. Garde-toi de le frapper, garde-toi de lui faire violence, garde-toi de le fouler aux pieds! » (42).

« " Dieu siège sur son trône de sainteté " (Psaume 46). *Quel est ce trône de sainteté? Le ciel, bien sûr. Car le Christ, nous le savons, est monté au ciel avec le corps dans lequel il a été crucifié, et il y siège à la droite du Père; nous attendons aussi qu'il en revienne, pour juger les vivants et les morts. Le ciel est ainsi son trône de sainteté. Veux-tu, toi aussi, être son trône? Ne va pas t'imaginer que tu n'en es pas capable. Prépare-lui une place dans ton cœur, et il se plaira à y trôner. Car il est la puissance et la sagesse de Dieu. Or, que dit l'Écriture de la sagesse elle-même? " L'âme du juste est le siège de la sagesse " (Sagesse 7). Si donc l'âme du juste est le trône de la sagesse, et si ton âme est juste, tu seras le trône royal de la sagesse » (43).*

Ces deux perspectives se complètent chez Augustin : car l'individu, l'âme, est toujours aussi l'Église et l'Épouse; les affirmations qui valent pour l'Église valent donc pour l'individu. Pour Augustin, l'indice permettant de croire à la glorification corporelle du ressuscité, c'est l'amour porté à son corps, l'Église. Là où est vivace l'amour pour son corps, en particulier pour les membres les plus humbles de ce corps, là se produit le renversement dont parlait déjà saint Paul : la tête ne souffre pas seulement dans ses membres, mais les membres eux-mêmes sont déjà ressuscités avec le Christ, et siègent avec lui à la droite du Père (*Éphésiens*, 2, 1-6). Nous devons le mot de la fin à **Jean Chrysostome**, dans la perspective même ouverte par Augustin :

« *Et comment se représenter, qu'il nous ait " ressuscités avec lui " ? Car en fait, personne n'est encore ressuscité, sauf dans le sens où nous sommes ressuscités dans la mesure où la Tête est ressuscitée. C'est de cette manière que Dieu nous a fait trôner avec le Christ. Car, si la tête se trouve sur le trône, le corps aussi s'y trouve. C'est pourquoi Paul ajoute : " dans le Christ Jésus " (...). Être assis à la droite de Dieu est l'honneur suprême et sans pareil. Il vaut aussi pour nous : nous aussi devons trôner avec lui. Il y a là une richesse débordante. En vérité, sa puissance est sans limite, quand il nous fait trôner avec le*

(40) J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966, dans le ch. « La session à la droite du Père », 42-48, cit. 48.

(41) *Sermon 137, I-II, PL 38, 754 s.*

(42) *Commentaire de la première épître de saint Jean*, X, 5, 9; PL 35, 2060 s.; SC 75, 433.

(43) *Commentaire du Psaume 46*, 10; PL 36, 529 s.

Christ. Et si tu avais mille vies, ne les livrerais-tu pas pour le Christ? Si l'on te jetait dans les flammes, ne l'accepterais-tu pas volontiers? Il dit aussi : " Je veux qu'ils soient eux aussi là où je suis " (Jean 17, 24). Si nous devons chaque jour être mis en pièces, ne le supporterions-nous pas de bon gré à cause de la promesse qu'il nous fait? Pense à l'endroit où trône le Christ! " Au-dessus de toute puissance et domination " ! Et avec qui dois-tu trôner? Avec lui! Et qui es-tu? Par nature, tu es un mort, tu es un fils de la colère. Et qu'as-tu fait de bien? Rien! (cf. Éphésiens 2, 1-3). C'est bien le moment de s'écrier : " O Profondeur de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu! " (Romains 11, 33) » (44).

Christoph SCHÖNBORN, o. p.

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

(titre original : « " Gott will fil' ewig Mensch bleiben " .

Dogmengeschichtliche Anmerkungen zum Glaubenartikel

" Er sitzt zur Rechten des Vaters " »)

(44) *Homélie sur l'épître aux Éphésiens*, 4, 2; PG 62, 32 s. Cf. *Sermon sur la Genèse*, II, 1; PG 54, 587 s.: « Car Dieu n'a eu de cesse de tout mettre en œuvre pour faire monter l'homme jusqu'à lui et le faire asseoir à sa droite », trad. P. Soler, dans Jean Chrysostome, *La Genèse*, coll. « Les pères dans la foi », Paris, 1982, 46.

Christoph Schönborn né à Skalken (Tchécoslovaquie) en 1945; entré dans l'ordre dominicain en 1963; prêtre en 1970; docteur en théologie en 1974 (Paris). Professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse). Membre de la Commission Théologie Internationale. Publications : *Sophrone de Jérusalem (Vie monastique et confession dogmatique)*, Paris, 197; *L'icône du Christ (Fondements dogmatiques)*, Fribourg, 1978.

Les temps sont durs...

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 129).

René LAFONTAINE

Thomas d'Aquin, interprète de la session à la droite

Dans le cadre de son traité des « actes et des passions du Sauveur », saint Thomas synthétise la portée théologique et économique de ce mystère, comme autant de « modes d'accession » éternelle et temporelle du Christ à la droite du Père.

DANS le domaine de la théologie des mystères de la vie du Christ, la recherche contemporaine n'interroge plus guère la tradition médiévale. L'École thomiste n'a d'ailleurs pas encouragé cette enquête, dans la mesure où elle nous a transmis l'héritage d'une christologie qui privilégie l'analyse formelle de l'identité du Verbe incarné, au risque de restreindre la diversité des mystères de Jésus à l'Incarnation et à la Rédemption par la Croix (1).

I. Un important traité de Thomas d'Aquin

Cependant Thomas d'Aquin a déployé une authentique théologie des mystères du Christ, non seulement au fil de ses commentaires scripturaires, mais encore plus systématiquement dans ses oeuvres dogmatiques. A ce titre, son analyse des « actes et des

(1) K. Rahner, *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, 1959, p. 118 s.

passions, du Christ Notre Sauveur, Dieu incarné » (*Somme théologique*, III, q. 27 à 59) est plus qu'un appendice du discours consacré à l'identité du Christ (*ibid.*, q. 1 à 26). On peut même soutenir que ce traité des mystères est le centre de l'entreprise théologique de la *Somme*, dans la mesure où l'acte créateur de Dieu, un et trine (I^o Pars) et l'accession spirituelle de l'homme pécheur à Dieu (IIa Pars), sont médiatisés par l'agir et le pâtir du Christ, Dieu fait homme (III^a Pars) (2). Et l'on cherchera sans doute vainement dans la très riche tradition médiévale, un traité de ce genre, aussi ample, rigoureux et équilibré que celui de Thomas.

L'auteur y subdivise la vie du Christ selon les quatre étapes de la destinée humaine : entrée dans le monde (q. 27-29), vie au milieu des hommes (q. 40-45), passion (q. 46-52) et exaltation (q. 53-59). C'est ainsi que le Médiateur entre Dieu et l'homme se montre effectivement « le chemin de la vérité, par lequel nous puissions parvenir à la béatitude de l'immortelle vie » (*Somme théologique*, III^o Pars, prol.). Cette citation du prologue de la christologie nous oriente ainsi immédiatement vers l'exaltation du Christ, par laquelle le salut est tout ensemble inauguré et accompli (3). Tous les mystères antérieurs sont ordonnés à cette finalité et trouvent en cette glorification leur fondement et leur critère d'interprétation ultimes.

Pour saisir le *nerf de l'argumentation* de Thomas en cette matière, il convient de rappeler d'abord que son *objet formel* est de démontrer l'efficacité et l'exemplarité salutaires des actes et des passions posés par le verbe incarné en et par son humanité, en respectant la spécificité de chaque mystère. Afin d'honorer ce projet, l'auteur coordonne d'abord les témoignages scripturaires, pour les interpréter ensuite dogmatiquement, en précisant en quel sens ces mystères s'appliquent au Christ comme Dieu ou comme homme. Cette dernière élaboration est en effet indispensable pour déterminer les causalités efficaces et exemplaires de chaque acte, étant entendu que l'humanité du Christ est instrument de la puissance divine. Ainsi, par exemple, la causalité salvifique exercée par l'acte de la résurrection du Christ sur celle des hommes (q. 56) présuppose la démonstration de l'auto-résurrection du Christ lui-même, non seulement au sens où cet acte doit

(2) Cf. Michel Corbin, *Le chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974, p. 801; René Lafontaine, *La résurrection et l'exaltation du Christ chez Thomas d'Aquin*, Excerpt. ex dissert. ad Doctoratum in Fac. Theol. P.U. Gregorianae Romae, 1963, 220 p.

(3) *S. Th. III*, q. 53, a. 1, ad 3; q. 56, a. 1, ad 4 et a. 2, ad 4.

être attribué à la puissance de sa divinité, mais au sens où son âme et son corps, séparés par la mort, ont été investis de cette puissance divine au point de pouvoir par eux-mêmes se réassumer mutuellement : « J'ai pouvoir de poser ma vie et de la reprendre » Jean 10, 17).

Quel aspect de la glorification du Christ désigne-t-on par la *session à la droite du Père*? S'il est vrai que la résurrection (q. 53-56), l'ascension (q. 57), la session (q. 58) et l'investiture du pouvoir judiciaire (q. 59) explicitent tous l'exaltation pascale en son surgissement « économique », la session à la droite signifie de surcroît l'égalité divine du Christ avec son Père, comme Fils éternel. Plus précisément, l'application des mystères de gloire aux natures divine et humaine du Christ s'inverse lorsque l'on passe de l'exaltation comme résurrection et ascension à son terme signifié par la session à la droite. En effet les deux premiers mystères s'appliquent exclusivement à la condition humaine du Christ, tandis que le terme de cette exaltation vise des privilèges et un pouvoir judiciaire qui reviennent *a fortiori* et d'abord au Christ comme Fils de Dieu.

La question posée par la problématique médiévale est donc celle de la conciliation entre les interprétations « économique » ou « théologique » de ce mystère. Comment respecter la nouveauté de l'événement pascal sans faire abstraction de la dignité ontologique et divine du Christ en son humanité? Inversement, comment confesser l'égalité divine du Christ comme Fils éternel sans effriter la consistance de son exaltation pascale dans la gloire de Dieu? La réflexion de Thomas tente de dépasser les perspectives trop unilatéralement « économique » ou « théologique », d'Augustin ou de Jean Damascène (cf. q. 58, a. 1 et 2) : telle est la fonction de l'article trois de cette question 58, dont nous présentons une analyse (II), puis une interprétation critique (III).

II. La session du Christ comme Dieu et comme homme

Cet article trois n'entend pas fonder uniquement l'application du mystère au Christ selon sa nature humaine, mais prétend expliciter le *rapport* entre celle qui vient d'être établie « selon la nature divine » (a. 2) et celles qui ont trait au Christ en son humanité.

1. Toutes les *objections* contestent d'ailleurs cette application du mystère au Christ-homme au nom de la thèse établie dans l'article précédent : l'honneur et la gloire de la divinité (obj. 1), le partage du règne du Père (obj. 2) et son égalité avec lui (obj. 3) reviennent strictement au Christ comme Fils de Dieu et non comme homme. Cependant l'autorité d'Augustin permet d'infirmer ces objections :

« comprenez cette droite comme le pouvoir qu'a reçu cet homme assumé par Dieu, de telle sorte qu'il viendra pour juger, lui qui était venu pour être jugé » (Cf. *Sed. contra*) (4).

2. Le *corps de la réponse* commence par compléter ce sens augustinien de la droite en rappelant (Cf. a. 2) que cette droite du Père signifie soit la gloire de la divinité elle-même, soit sa béatitude éternelle, soit le pouvoir royal et judiciaire. Puis il raccroche ce substantif à sa préposition « ad (*vers*) ». Transitive comme toute préposition, cet « ad » implique seulement la distinction des Personnes selon l'ordre d'origine, sans inclure de degré de nature ou de dignité (a. 2, c). Mais lorsqu'on rapporte cette préposition à la droite, elle peut désigner non seulement cette distinction, mais également et même prioritairement une « convenance »; « ... une convenance avec quelque distinction ».

A partir de cette unique définition de l'« ad dexteram » Thomas peut alors déployer le triple sens christologique du mystère.

a) La signification de ce mystère pour le Christ comme Fils éternel.

En Dieu, la « convenance » et la distinction s'appliquent respectivement à la nature et à la personne. « Dès lors, le Christ siège à la droite du Père comme Fils de Dieu, parce qu'il a avec le Père la même nature ». L'image de l'« accessus » est ainsi triplement corrigée. Non seulement tout mouvement se trouve exclu en Dieu, et la référence au terme se trouve inversée puisque la distinction des Personnes est définie selon un ordre d'origine, mais l'auteur vise ici prioritairement l'état d'égalité du Fils avec le Père, plutôt que l'adéquation divine reçue par le Fils de par sa génération éternelle. L'énoncé souligne en effet que le Christ comme Fils de Dieu siège à la droite, au sens où il est en état de possession de la même nature divine que le Père. Cet « habere » signifie moins l'acquisition de l'égalité, au sens où le Fils détient ce qu'il reçoit du Père (5), que l'état d'égalité dans lequel il se trouve avec le Père, comme Dieu.

La conclusion de l'énoncé confirme davantage encore cette interprétation. « Ce qui vient d'être exposé convient essentiellement au Fils *comme au Père*. Et c'est cela être dans l'égalité du Père ». Ceci explicite la « *convenientia in natura* » de deux Personnes distinctes. La manière dont Thomas réfléchit à l'égalité

(4) *De symbolo*, Sermo 1, c. 7 (PL 40, 646).

(5) *Lect. in 3o*. 16, 4, IV (2107).

de ces Personnes (I, q. 42, a. 1, ad 3) est ici éclairante. L'idée d'égalité peut être exprimée par des substantifs ou des verbes. Dans le premier cas, l'égalité des Personnes est mutuelle; dans le second cas, elle ne l'est pas car le Fils reçoit du Père de quoi lui être égal et non l'inverse : « *coaequatur Filius Patri, et non e converso* ». Le mystère de la session est ici prioritairement envisagé selon le premier cas, puisque la nature divine convient au Fils « *comme au Père* », puisque l'égalité est signifiée *substantivement* et qu'enfin la préposition « ad », synonyme de l'« *apud* », est jusqu'à un certain point remplacée par « in ». La *Lecture* de l'Évangile de Jean précise utilement le sens de ces deux dernières prépositions : « la préposition " dans " désigne principalement la consubstantialité (Cf. *Somme théologique*, III, q. 58, a. 3, ad 1), dans le sens où elle implique une conjonction intrinsèque et conséquemment la distinction des personnes, dans la mesure où toute préposition est transitive. Par contre, la préposition « auprès de » signifie principalement la distinction personnelle; elle vise par ailleurs la consubstantialité dans la mesure où elle signifie une conjonction pour ainsi dire extrinsèque » (6). Tout l'énoncé de cet article tend à démontrer que la session du Christ comme Fils de Dieu est l'affirmation de sa consubstantialité avec le Père, en laquelle il est en état d'égalité avec Lui et comme Lui.

b) La signification de cette session pour le Christ, en tant que son humanité bénéficie de la grâce d'union.

En christologie, l'unité et la distinction, appliquées respectivement à la nature et à la Personne, s'inversent (7). En ce second sens, le Christ est comme homme divinement égal au Père, non moins que le Fils de Dieu lui-même (a), puisque, « selon l'unité du suppôt, cet homme *est* Fils de Dieu ». Et cette égalité est également pensée ici comme un état d'être. En effet, Thomas ne se réfère pas ici à l'Incarnation perçue comme acte d'assomption « *in fieri* » de la nature humaine par le Verbe divin (III, q. 2, a. 8), mais bien à ce mystère comme état d'union « *in facto esse* » (*ibid.*); en d'autres termes l'humanité du Christ bénéficie proprement de la grâce *d'union* (Cf. q. 58, a. 3, in c. et ad 1). Et de même qu'en Dieu (a), l'égalité essentielle du Père et du Fils avait été pensée comme réciproque ou mutuelle, ici de même l'union des deux natures divine et humaine du Christ implique un rapport analogue de réciprocité : « La relation, surtout d'équivalence, ne se rapporte

(6) *Lect. in Jo.* 1, 1, I (45).

(7) (q. 16, a. 10 et 11).

pas plus à un terme qu'à l'autre » (III, q. 2, a. 8). Ces dernières précisions, qui ne se trouvent pas dans l'énoncé de l'article, soulignent à quel point cet homme est comme tel divinement égal au Père. Bénéficiant en effet de la grâce d'union, la nature humaine de Jésus n'est pas moins unie à la nature divine du Fils, que cette nature divine est unie à la nature humaine, de même que le Fils n'est pas moins égal au Père et réciproquement.

c) La signification de ce mystère pour le Christ, qui bénéficie comme homme de la grâce habituelle.

Selon cette dernière perspective, la nature humaine du Christ est comprise selon la condition qui lui est propre (8). La grâce habituelle élève sans doute cette nature humaine, de sorte qu'elle puisse par ses propres actes atteindre Dieu de la manière la plus proche (III, q. 7, a. 1, c.), mais, même si le Christ possède en plénitude ce type de grâce (*ibid.*, a. 9), celle-ci n'est pas infinie, en raison de la capacité limitée de l'âme créée (*ibid.*, a. 11, c.). Dès lors son excellence se mesure par rapport à celle des autres créatures.

Ce dernier énoncé se situe encore et toujours dans la perspective d'un état de perfection, plus que de celle de l'acte par lequel cette perfection est acquise. Le Christ jouit d'un repos plus béatifiant que celui des autres créatures; c'est ainsi qu'il convient d'interpréter les expressions selon lesquelles « la nature humaine *est* en Christ plus bienheureuse », ou encore « le Christ est *dans* une plus grande béatitude », comme il est « dans l'égalité du Père » (b). De la même manière est-il en possession d'un pouvoir royal et judiciaire supérieur (super) aux créatures; cette supériorité signifie le degré d'excellence d'un pouvoir qui s'exerce conséquemment *sur* les créatures.

d) La reprise conclusive, intégrant la révérence.

Au plan de la réflexion dogmatique la conclusion n'ajoute rien d'essentiel, car elle se contente de reprendre les trois significations du mystère (a, b, c), selon la condition de chaque nature divine et humaine et selon l'unité du suppôt. L'image de l'accession a disparu pour ne laisser la place qu'à celle de la session. De plus, si l'on considère le Christ selon la condition de ses natures, la préposition « ad » prend le sens de l'« in »; selon sa condition

(8) « ... selon la grâce habituelle, qui l'emporte en abondance dans le Christ sur toutes les autres créatures..

divine, « le Christ siège comme Dieu à la droite du Père, c'est-à-dire dans l'égalité du Père » (a); et selon sa condition humaine, « il siège comme homme à cette droite, c'est-à-dire dans les biens plus excellents du Père » (c). Par ailleurs, selon l'unité du suppôt, « le Christ siège également comme homme à la droite du Père selon l'égalité d'honneur » (b). Cette dernière expression met en évidence l'égalité mutuelle du Père et du Fils. Et l'allusion finale à la nature humaine « assumée » demeure strictement dans la perspective de l'incarnation comprise « in facto esse », comme union; elle implique et suppose formellement la constitution de la nature humaine déjà établie dans son union avec la nature divine du Christ (III, q. 17, a. 2). La nature assumée vise sans doute l'Incarnation comme assumption, mais telle qu'elle est déjà accomplie, et non plus « in fieri ».

A la faveur de cette distinction entre la condition des natures et l'unité du suppôt se greffe une affirmation finale qui rapporte l'ensemble de ces réflexions dogmatiques à l'attitude religieuse de l'homme (9). Le chrétien comme tout homme est appelé à *vénérer* l'humanité du Christ exalté à la droite du Père, non point selon la condition de cette nature telle qu'elle bénéficie seulement des biens paternels plus excellentement que toute créature, mais selon l'unité du suppôt, telle qu'elle doit être honorée à l'égal du Père. Selon les exigences propres à cette attitude religieuse, la considération de l'unité du suppôt l'emporte donc sur celle de la condition propre à la nature, car « l'honneur doit être proprement rendu à la *totalité de la réalité subsistante*; puisqu'en effet en Christ il n'y a qu'une seule adoration et un seul honneur » (III, q. 25, a. 1). « Ainsi vénérons-nous d'un même honneur le Fils de Dieu lui-même *avec cette* nature qu'il a assumée ».

III. La théologie et l'économie du mystère

Il est opportun de jeter un dernier regard critique sur l'article que nous venons de parcourir (a. 3), parce qu'il concentre en lui-même la plupart des difficultés posées par l'ensemble de la question 58 de la *Somme*. Ce tableau synoptique des trois modes d'« accession » à la droite du Père ne semble être qu'une considération préliminaire à l'intronisation proprement pascale du Ressuscité, puisque l'auteur ne fonde cette session qu'en référence à la génération du Fils, parfaite de toute éternité, et à des grâces dont son humanité bénéficie dès son incarnation. L'absence de toute référence explicite au mérite de cette intronisation pascale

(9) III, q. 25, a. 1.

(a. 3) confirme ce jugement; lacune d'autant plus évidente que dans ses thèses parallèles consacrées au pouvoir judiciaire (q. 59, a. 1 à 3), l'auteur n'oubliera pas de rappeler que ce pouvoir a été également mérité par la passion.

Cette conclusion critique comblera d'abord cette lacune, en rappelant que Thomas avait déjà affirmé que le Christ souffrant a mérité cette intronisation : q. 49, a. 6 (A). Nous nous permettons ensuite de réinterpréter certaines données de trois modes d'« accession à la droite du Père » pour montrer en quel sens elles peuvent être intégrées à la confession pascale de la session telle qu'elle est visée par le Symbole (B).

A. Le Christ souffrant a mérité de siéger avec le Père et de manifester sa propre divinité universellement.

Comme les autres mystères de l'exaltation, la session a été méritée par le Christ souffrant : III, q. 49, a. 6. Précisant l'objet de ce mérite, l'auteur associe la session à la droite (*concessus paternae dexteræ*) à la manifestation de la divinité même du Christ, en illustrant sa thèse par *Isaïe* 52, 13-14 et *Philippiens* 2, 8-9. Qu'il suffise de mentionner ici la paraphrase de l'hymne paulinien telle qu'elle est proposée dans ce passage de la *Somme* et dans la *Lectura* correspondante.

« ... devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix; c'est pourquoi Dieu l'a exalté de lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom » (*Philippiens* 2, 9), pour qu'il soit nommé par tous « Dieu », et que tous le révèrent comme Dieu. Voilà bien ce qui est signifié dans le verset suivant : « afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, dans les cieux, sur la terre et dans les enfers » (*ibid.*, v. 10) : q. 49, a. 6, c.

Ce commentaire souligne surtout la finalité du mystère, qui est la manifestation universelle de la divinité du Christ, par la confession et la révérence que les hommes doivent à Jésus comme Dieu, en raison du Nom que lui a donné le Père en cette exaltation. Peut-on purement et simplement assimiler cette exaltation à cette universalisation de la manifestation? La *Lectura* de ce même hymne christologique présente l'avantage de répondre à cette question, tout en la situant en regard du mérite de la passion.

Photinus soutenait que le Christ a obtenu en récompense du mérite acquis par l'humanité de la passion une certaine excellence sur les créatures, de même que « la similitude avec Dieu ». Thomas s'insurge contre cette opinion : « Le Père a donné ce nom divin de toute éternité au Fils de Dieu par sa génération éternelle

de même qu'à cet homme incarné en tant qu'il bénéficia de la grâce d'union » (10). Comment dès lors justifier le « c'est pourquoi » qui, en *Philippiens* 2, 9, suit l'humiliation de la passion, étant donné que la récompense ne précède pas le mérite et que la génération éternelle et l'incarnation ne peuvent donc être les récompenses antécédentes au mérite de la passion? La réponse à cette difficulté est très nette. « L'Écriture exprime en termes de devenir ce qui, en fait, est annoncé. Le don du nom par le Père signifie dès lors la manifestation au monde de ce nom déjà détenu par le Christ. »

L'objet du mérite de la passion est proprement *l'universalisation* de la manifestation de la divinité du Christ, et non pas l'obtention de biens plus excellents du Père, telle qu'elle a été conférée dès l'incarnation à l'humanité du Christ par grâce habituelle (Cf. III, q. 58, a. 3, c.). Cette thèse s'appuie sur l'interprétation de *Philippiens* 2, 9-10 : « le Père a donné au Christ ce nom divin, c'est-à-dire qu'il a manifesté au monde que ce nom lui était déjà attribué ». A propos du Fils éternel, ce même commentateur rappelle *Jean* 17, 5 : « Glorifie-moi, Père, auprès de toi, de la gloire que j'avais avec toi avant que le monde fut créé » (11). Le principe herméneutique selon lequel l'Écriture exprime en termes de devenir ce qui est en fait nouvellement porté à la connaissance s'appuie ici sur le fait que la résurrection a manifesté d'une manière nouvelle la divinité du Christ.

B. Le rapport entre l'image de l'a accession » à la droite et ses significations dogmatiques • q. 58, a. 3.

1. Les thèses de cet article peuvent être intégrées à la confession pascale de l'intronisation du Christ à la droite du Père, si l'on applique à *l'image de l'accession* le principe herméneutique évoqué plus haut à propos de *Philippiens* 2, 9. Cette image signifie littéralement le mouvement d'approche qui s'achève dans la coïncidence avec son terme, c'est-à-dire une réalité en devenir ou plutôt sur le point d'atteindre son achèvement. En ce sens, elle ne se réduit pas à la signification de la préposition « ad », surtout si l'on précise qu'elle est synonyme de l'« apud », dans le sens de l'état d'association. Cette image a le pouvoir d'évoquer les différents aspects du mystère comme en train de s'accomplir, afin de signifier par là la manière nouvelle selon laquelle ils se manifestent pour nous dans la confession pascale de l'intronisation du

(10) *Lect. in Phil.* 2, 9, III (70).

(11) *Ibid.*, (73).

Ressuscité à la droite du Père. Mais avant de préciser le sens de cette nouveauté, vérifions comment le pouvoir évocateur de cette image peut s'accorder avec les précisions dogmatiques qui ont déterminé les trois modes de cette accession.

2. En regard de cette signification littérale de l'image de l'accession, le langage dogmatique de cet article a désigné chacun des aspects du mystère selon sa perfection accomplie, de toute éternité, depuis l'incarnation, et, faut-il l'ajouter, depuis que le Christ siège en son corps glorifié à la droite du Père. En ce sens, cette élaboration s'accordait mieux avec l'image de la session. Cependant, la distance entre le sens littéral de l'image de l'accession et l'énoncé dogmatique est sans doute moins importante qu'il n'y paraît, car tout y est exposé au présent, sans aucune allusion, pourtant pertinente, à l'antériorité d'aucun mystère. On peut donc appliquer ces sens au présent de l'intronisation pascale. L'« aujourd'hui » éternel en lequel le Père a dit « je t'ai engendré » embrasse ce temps pascal (12), de sorte que sans nier la perfection de cet engendrement, on peut dire que le Fils détient présentement l'égalité divine avec son Père en la recevant par sa génération parfaite. Semblablement, le second mode d'accession par grâce d'union demeure dans ce présent; sans nier le fait que cet homme soit Dieu par cette grâce dès l'instant de sa conception, il reste que cette grâce d'union ne cesse d'être communiquée à cet homme exalté dans la gloire. Demeure également en ce sens la grâce habituelle, déterminant le troisième mode d'« accession ». La seule réalité qui ne soit plus strictement contemporaine de ce présent pascal est l'humiliation de la passion, par laquelle le Christ a mérité son exaltation à la droite comme manifestation universelle de sa divinité.

3. On peut donc réinterpréter les thèses de cet article dans le sens suivant. Le fait que le Christ ressuscité siège en son corps glorifié à la droite du Père, comme au terme de son exaltation (vado ad Patrem : q. 57, a. 1, *Sed contra*), atteste d'une manière nouvelle que ce corps de l'homme Jésus bénéficie toujours comme à nouveau de la grâce d'union, qui ne cesse de lui être communiquée

(12) *Lecc in Hebr.* 1, 13, IV (80). Thomas rapproche *Hébreux* 1, 13 « Siège à sa droite », *d'Hébreux* I, 5 « Tu es mon Fils : aujourd'hui je t'ai engendré ». Puis il commente ce dernier verset de la manière suivante : « Le Père lui-même a parlé de toute éternité, et en parlant il a engendré son Fils, et en l'engendrant il lui a donné l'égalité du Père. Ainsi a-t-il dit : " Aujourd'hui " car l'éternité est la mesure de la réalité immobile, sans cesse présente. Par ailleurs, il a dit : " je t'ai engendré " et non pas " je t'engendre " ; car cet engendrement est parfait. » Voir également *S. Th.* I, q. 42, a. 2 ad 4.

par le Fils. Et cette communication actuelle atteste à son tour la nouveauté éternelle de l'engendrement parfait de ce Fils, en lequel il reçoit de toute éternité du Père de lui être divinement égal. En effet, la communication par le Fils de Dieu de la grâce d'union implique en acte et au présent l'égalité éternelle de ce Fils avec son Père (13). En ce sens, la session à la droite du Père est une confession pascale et correspond à la révérence qui est due indissolublement au Fils de Dieu et à sa nature humaine assumée et exaltée, en raison de l'unité du suppôt. Selon cette compréhension du mystère, la grâce habituelle et le mérite de la passion n'entrent pas encore en ligne de compte, mais les deux premiers modes d'« accession » à cette droite, par génération éternelle et par grâce d'union, en sont les fondements actuels. C'est pourquoi, selon l'ordre d'exposition de cet article, le troisième mode d'accession selon la grâce habituelle suit les précédents. A ce titre, le Christ ne cesse d'« accéder » à une béatitude et à un pouvoir royal et judiciaire supérieurs aux créatures, car ces privilèges déjà reçus du Père comme ses biens plus excellents ne cessent de lui être gracieusement communiqués dans la gloire. Et s'il est vrai que le mérite de la passion n'a pour récompense que l'universalisation de cette manifestation de la divinité du Christ, nous pensons que cette manifestation peut inclure tous les modes d'accession tels que nous les avons réinterprétés plus haut.

Ces réflexions tendaient à montrer que la confession pascale de la « session à la droite du Père » n'est pas seulement l'appendice d'une session éternelle du Fils de Dieu et de la session temporelle du Christ bénéficiant depuis son incarnation des grâces d'union et habituelle. Mais elle peut être comprise en tous ces sens comme confession pascale, puisque l'exaltation du Ressuscité, en son corps glorifié, à la droite du Père, manifeste de manière nouvelle sa divinité (14). Sans contredire l'image de la session, celle de

(13) Ces deux mystères « éternel » et « économique » sont en fait réellement un au sens où l'humanité assumée dans son union au Fils de Dieu reçoit l'égalité au Père, qui est identiquement celle du Fils éternel lui-même. L'accession du Fils éternel à la droite du Père fonde et appelle l'accession à cette même béatitude filiale et divine de la nature humaine assumée. La filiation de la seconde Personne de la Trinité, en laquelle le Fils reçoit du Père l'unique nature divine, est en acte le principe personnel d'appropriation au Christ ressuscité de l'accession à la gloire de sa nature humaine.

(14) L'image de l'« accessus » ne peut donc être évacuée au profit de ses significations dogmatiques, qui pourtant en déterminent définitivement la portée. Et cela pour plusieurs raisons. D'abord elle permet de rapprocher l'expression scripturaire « ad dexteram » de l'unité et de la distinction entre personne et nature, en théologie trinitaire et en christologie (q. 58, a. 3, c). Ensuite, elle suggère des analogies entre l'accession corporelle du Christ, parvenue au terme de son

l'accession acquiert ainsi une pertinence irremplaçable. Elle permet aussi de situer ce mystère au terme de l'ascension : « *accedens per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis* » (*Hébreux 7, 25*).

René LAFONTAINE, s.j.

exaltation à la droite du Père, et tous les autres aspects de cette session à la droite. Enfin, elle permet d'aborder toutes ces dimensions du mystère, comme une réalité sur le point d'aboutir à son achèvement, afin de signifier la manière nouvelle selon laquelle ce mystère se manifeste en sa perfection accomplie. On ne peut cependant abuser de cette image en l'affranchissant de ses déterminations dogmatiques, car l'on risquerait alors de succomber par exemple à l'erreur de Photinus selon lequel le Christ a mérité d'acquérir la similitude (*Philippiens 2, 7*) avec Dieu, accédant soi-disant à une dignité qu'il n'aurait pas eue auparavant. Et en théologie trinitaire, l'expression selon laquelle le Fils « accède » à la droite du Père, ne peut pas non plus signifier qu'il s'approprierait son identité divine en assumant l'acte de sa naissance éternelle; selon Thomas, toute Personne divine procédante se trouve constituée au terme de sa procession (Cf. *S.Th.*, I, q. 40, a. 4) et la « reconnaissance par le Fils de l'autorité du Père » (*ibid.*, q. 42, a. 4, ad 1) présuppose la constitution de sa Personne au terme de sa génération par le Père. Cette interprétation erronée de l'accession du Fils éternel ne peut pas non plus se justifier à partir de la *potentia generandi* (*S.Th.*, q. 41, a. 6, ad 1), car cette puissance ne signifie en Dieu que le principe d'un acte et elle s'applique à l'essence divine et non à la relation. Mais l'« accès » du Fils à la droite du Père marque la plénitude d'une filiation divine dont l'origine ordonne toute référence.

René Lafontaine, s.j., né en 1938 à Bruxelles, entré dans la Compagnie de Jésus en 1956, est licencié en Philosophie (Louvain), diplômé de l'École Pratique des Hautes Etudes (Paris) et docteur en Théologie (Rome); enseigne à la Faculté des Jésuites de Bruxelles (I.E.T.).

Pensez à votre réabonnement!

André LÉONARD

« Dieu nous a fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus »

L'homme s'éprouve comme incommensurable à lui-même, lui qui se sait par ailleurs « la mesure de toutes choses ». Il ne trouve donc sa mesure que dans une humanité, mais elle-même « sans mesure » — celle du Christ glorifié à la droite du Père.

I. Notre mesure n'est pas en nous

1. L'homme, mesure de toute chose

« *L'homme est la mesure de toute chose* », affirmaient les Sophistes. Cette prétention se vérifie jusqu'à un certain point. En effet, dans la zone limitée mais infiniment précieuse de notre conscience de soi, le réel s'illumine merveilleusement en devenant présent à soi. Dans cet éclair translucide de la conscience, l'espace nous est ouvert et l'aune nous est donnée qui nous permettent de mesurer en principe toute réalité et d'abord nous-mêmes. L'arbre ne sait pas qu'il est un arbre et, parce qu'ainsi il n'est pas présent à soi, il n'est pas non plus présent au monde. Il n'a en lui ni sa propre mesure ni la mesure de son environnement. L'homme, lui, sait qu'il est un homme. Il est conscient de soi comme homme et,

pour cette raison même, il est capable de se situer par rapport au monde et de situer le monde par rapport à lui. L'homme mesure en quelque sorte sa propre humanité et, par là même, une fenêtre s'ouvre pour lui, qui lui assure une échappée sur l'univers entier. Où qu'il porte son regard, l'homme apporte avec la réalité de sa propre conscience de soi une certaine mesure du réel comme tel.

2. Une mesure mesurée

L'homme se mesure lui-même et il mesure virtuellement l'être de tout le créé. Mais il est lui-même une créature et, dès lors, la mesure qu'il est n'est pas seulement mesurante mais aussi mesurée. Il mesure toute chose, mais en reprenant de manière originale une mesure déjà donnée aux êtres, une mesure qui leur est immanente et qui leur est accordée en fin de compte par l'intelligence divine créatrice, mesure non mesurée ou absolue de toute réalité. A la lumière de notre conscience, nous déterminons *ce* que sont les étoiles, mais, ce faisant, nous portons au jour un sens et une essence (être une étoile) dont nous ne sommes pas les auteurs, mais seulement les éclaireurs. Nous partons activement à la re-connaissance du monde. Mais, aussi prodigieusement révélatrice qu'elle soit, notre connaissance n'est qu'une reprise. Nous connaissons les choses parce qu'elles sont et sont déjà intelligibles. Tandis que les choses existent et sont intelligibles parce que Dieu les connaît et les veut.

Et non seulement l'homme n'est pas la mesure originaire des choses, mais il n'est pas non plus sa propre mesure originaire. Bien qu'il se mesure lui-même en sa conscience de soi, l'homme n'est pas créateur de lui-même. Il est lui-même, de part en part, créé. Même la structure de sa conscience de soi s'impose à lui, malgré sa transparence relative. Que dire alors des racines de son existence et de sa destination ultime? Si l'homme s'échappe déjà à lui-même dans le sanctuaire intime de sa conscience, à combien plus forte raison dans les mille entrelacements secrets qui le relie, par en bas, au cosmos et dans les aspirations mystérieuses qui témoignent, par en haut, de sa destinée finale!

3. Une mesure immense et démesurée

L'homme, mesure de toute chose, est lui-même mesuré par Dieu. Mais il y a plus. Sa mesure est absolument unique et totalement originale. La mesure d'une pierre, d'une plante et même

d'un animal est relativement déterminée et stable. Ce que la pierre, la plante ou l'animal peuvent devenir est programmé dans leur nature définie et, normalement, ils disposent sans problème des moyens nécessaires à la réalisation de la fin qui est inscrite dans leur essence. L'essence générale d'une rose ou d'une libellule est assez aisément circonscriptible et, de plus, ces êtres ont généralement en eux-mêmes ou dans leur environnement immédiat de quoi réaliser leur essence.

L'homme, quant à lui, a bien, lui aussi, une essence ou nature, mais sa nature est « essentiellement » en devenir ou historique. L'homme ne peut faire le tour de son humanité et en circonscrire à l'avance toutes les possibilités. L'homme ne sait donc pas adéquatement ce qu'il y a dans l'homme. Il est pour lui-même un avenir inconnu et mystérieux. Cette incapacité d'être mesuré de manière statique et exhaustive fait partie de la nature même de l'homme. Dieu seul sait ce qu'il y a dans l'homme et le connaît donc si adéquatement qu'Il lui accorde, par cette connaissance créatrice elle-même, la pleine mesure de son immensité. Le créateur est ainsi la source, le garant et, par là, la mesure de l'infinité et de l'immensité, toujours en devenir, de l'être humain.

Mais l'incommensurabilité de l'être humain n'est pas seulement liée à l'immensité – mesurable par Dieu seul – de son essence infiniment ouverte, elle provient aussi du déséquilibre, voire de la défiguration, et par là de la « démesure » de son être blessé par la chute originelle. La mesure immensurable qui relie l'homme à Dieu, au monde et à lui-même est aussi, dans le concret de l'histoire, une mesure abîmée, pervertie et, en ce sens, dé-mesurée. Les relations pénibles de l'homme avec Dieu, avec la nature, avec l'autre homme et avec lui-même signalent la perte de la mesure originelle. Elles sont gauchies, déviées, parfois même coupées. A l'inachèvement intrinsèque et positif de la nature humaine en devenir s'ajoute ainsi l'inaccomplissement contingent et négatif d'une existence historique profondément blessée sinon totalement corrompue. A distance de lui-même, coupé de son être propre, l'homme sera-t-il en mesure de rejoindre sa propre essence et de devenir effectivement ce qu'il est en principe?

IL « Notre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Colossiens 3, 3)

1. Le moi dans le toi

Où est le moi de l'enfant qui vient de naître? Où est ce moi qui fleurira un jour dans la gloire de la conscience et la souveraineté de la liberté? Il sommeille dans l'enfant comme une puissance qui demande à y être éveillée. Éveillée par un autre moi déjà parvenu à l'éveil de l'esprit, par ce toi aimant et bienveillant qui se penche sur l'enfant et déjà le tutoie avant même qu'il soit devenu un moi pour lui-même. L'enfant n'est pas encore présent à soi, les autres ne sont pas encore pour lui vraiment des autres, il est encore à distance de ce monde qui, pour lui, demeure informe et chaotique, il ne sait pas encore qu'il est créé par Dieu. Mais déjà quelqu'un se tourne vers lui comme s'il était pleinement lui-même et discerne en lui le moi qu'il peut devenir et qu'il deviendra par cette confiance même qui est placée prophétiquement en lui. Si les parents, sans amour, ne voyaient dans l'enfant que l'enfant qu'il est, celui-ci demeurerait toujours un enfant et ne deviendrait jamais l'adulte qu'il doit devenir et qui déjà sommeille en lui. Si, au contraire, ils regardent leur enfant avec la confiance de l'amour, ils verront déjà en lui sa réalité idéale, ce qu'il doit devenir comme liberté adulte, et ce regard idéalisant, qui voit déjà ce qui n'est pas encore, permettra justement à l'idéal de devenir réalité. Le plein épanouissement du moi en son monde dépend de la confiance créatrice que lui fait le toi de l'autre. Je ne donnerai toute ma mesure que si tu me fais confiance sans mesure. Si tu n'es que réaliste, je ne deviendrai jamais réellement moi-même; mais si ton regard m'idéalise, alors l'idée vraiment réelle que tu te fais de moi-même deviendra ma plus vraie réalité. Mon moi est en toi. C'est toi qui me donnes à moi-même, me mets au monde, me présentes à autrui et m'ouvres à Dieu.

2. Notre mesure est en Dieu

Le vrai moi de l'enfant n'est pas tout à fait en lui. Il n'existe encore vraiment que dans cette bienveillance de ses parents qui lui donnera progressivement de s'affirmer effectivement comme un moi. Le moi de l'enfant est caché encore dans le toi de ses parents, et c'est de là qu'il vient en quelque sorte à la rencontre de l'enfant. Mais où est donc le moi de l'humanité, le moi de l'homme comme tel? Dans l'homme lui-même, bien sûr, dès lors que celui-ci se

mesure et mesure en principe toute chose dans la conscience de soi. Mais, par ailleurs, ce que nous saisissons de notre moi n'est encore que l'ombre et que le germe de nous-mêmes, puisque la mesure que nous prenons de notre moi, même à l'âge adulte, n'est encore qu'une mesure mesurée, immense et démesurée. Nous ne savons à fond ni ce qu'est le monde, ni ce que nous sommes. Seul Dieu nous sonde, nous englobe par sa connaissance créatrice. Notre vraie réalité n'est pas cette coupe transitoire que nous prélevons sur nous-mêmes à la lumière momentanée de notre conscience. Notre vraie réalité est plutôt l'idée totale et englobante que Dieu a de nous dans sa connaissance créatrice qui nous pénètre jusqu'aux moindres fibres et embrasse dans l'unité notre origine et notre finalité, notre enracinement et notre devoir-être. Le moi ultime de l'homme est caché dans la connaissance créatrice que Dieu a de lui.

3. Le corps du Christ : vraie mesure de notre humanité (cf.

Colossiens 2,17)

Si Dieu n'était resté que Dieu, la mesure de notre humanité aurait en quelque manière plané au-dessus de nous dans la connaissance à la fois idéale et réelle qu'Il a éternellement de nous. Mais, par l'Incarnation, la mesure divine de notre humanité est elle-même devenue un homme concret de notre histoire. Un peu comme si l'idée que les parents se font de l'enfant qu'ils éduquent se présentait concrètement à celui-ci sous la forme déterminée d'une personne (frère aîné, pédagogue) qui incarnerait parfaitement le contenu et le terme de son éducation. Et, par la croix et la mort de l'homme-Dieu, la norme divine de notre humanité nous a non seulement rejoints dans notre histoire, elle a encore assumé notre faille essentielle, notre faiblesse et notre inachèvement.

Dans la résurrection charnelle du Christ apparaît enfin la vraie mesure de notre humanité, la seule norme réaliste de notre devenir, la réalité achevée d'une existence humaine réconciliée avec elle-même, les autres, le monde et Dieu. Tout le reste, que nous considérons souvent abusivement comme notre « réalité » (notre condition mortelle présente, nos multiples conditionnements psychologiques, politiques et sociaux), tout le reste n'est encore que l'ombre de notre vraie réalité idéale qui est cachée avec le Christ en Dieu, mais qui vient à nous, jour après jour, dans l'Eucharistie. Car nous sommes déjà morts et ressuscités avec le

Christ et notre vrai moi humain, qui séjourne en lui, notre humanité nouvelle et réconciliée vient à nous dans la communion au corps du Christ ressuscité et transfigure déjà secrètement le vieil homme inachevé et divisé dont la figure est en train de passer. Mon moi authentique est en Jésus qui siège à la droite du Père et c'est de là qu'il m'irradie déjà secrètement par l'Eucharistie en attendant de me transfigurer totalement, si j'y consens, au jour de ma propre résurrection. Il vient à moi un peu comme l'humanité authentique de l'enfant lui vient de ses parents et comme il est dit de la Cité sainte, de la Jérusalem nouvelle, demeure éternelle de Dieu avec les hommes, « qu'elle descend du ciel, de chez Dieu » (*Apocalypse* 21, 2). Le fait que la mesure divine de notre humanité nous ait rejoints dans l'histoire et, depuis la résurrection du Christ, continue de venir à nous quotidiennement, dans l'Eucharistie, pour nous transformer de l'intérieur témoigne de la réalité et de l'effectivité de l'espérance chrétienne concernant l'achèvement de l'homme. Mais le fait – indissociable du premier – que cette norme concrète (à savoir Jésus ressuscité) ait été élevée aux cieux et siège désormais à la droite du Père pour, de là seulement, venir à nous dans l'Eucharistie en attendant de revenir dans la gloire de la Parousie, ce fait-là témoigne conjointement de la dilatation à l'infini et de la transcendance irréductible de cette même espérance d'un accomplissement plénier de l'homme. Dès lors, « puisque vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ assis à la droite de Dieu. Songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu : quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire » (*Colossiens* 3, 1-4).

André LÉONARD

André Léonard, né en 1940, prêtre du diocèse de Namur depuis 1964. Docteur en philosophie en 1970, agrégé de l'enseignement supérieur en 1974. A publié, entre autres titres, *La foi chez Hegel*, Paris-Tournai, 1970 et un *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris-Louvain, 1974.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.**

Nous leur adresserons un spécimen gratuit.

Jean CACHIA

« Le record du monde pour la hauteur » le Christ d'Apollinaire

Le vers de Zone ne trahit pas une faute de goût, mais une appréhension violente de la modernité critique du Christ.

ON a coutume d'opposer la modernité au Moyen Age comme une période « laïque » qui met fin au temps de la chrétienté. Aussi, chaque fois qu'un Pape tente de revenir d'une façon ou d'une autre à la notion de civilisation chrétienne, lui reproche-t-on de ne pas comprendre les exigences de la pensée et de la société modernes.

Pourtant, un poète aussi peu suspect de bigoterie que Guillaume Apollinaire n'hésite pas à écrire dans *Alcools* ce vers au premier abord surprenant :

« *L'Européen le plus moderne c'est vous Pape Pie X* ».

En 1912, Pie X qui avait 77 ans et avait condamné le modernisme, la séparation de l'Église et de l'État, le Sillon, mais pas encore l'Action française, pouvait apparaître plutôt comme un vieux conservateur italien, incapable de répondre aux aspirations de l'homme moderne pour un christianisme social, et à ce qu'on

croyait être les progrès de la science, c'est-à-dire les présupposés hégéliens de l'exégèse allemande, selon lesquels le christianisme est la synthèse du judaïsme et du paganisme.

CE vers est un paradoxe et c'est à élucider ce paradoxe que je vais m'attacher dans les quelques remarques qui suivent. Replaçons-le d'abord dans son contexte immédiat :

« *A la fin tu es las de ce monde ancien
Bergère ô tour Eiffel le troupeau des ponts bêle ce matin
Tu en as assez de vivre dans l'antiquité grecque et romaine
Ici même les automobiles ont l'air anciennes
La religion seule est restée toute neuve la religion
Est restée simple comme les hangars de Port-Aviation
Seul en Europe tu n'es pas antique ô Christianisme
L'Européen le plus moderne c'est vous Pape Pie X
Et toi que les fenêtres observent la honte te retient
D'entrer dans une église et de t'y confesser ce matin* »

« Zone » est avant tout le poème de la modernité. Il remplace *in extremis* la « Chanson du Mal-Aimé » en tête d'*Alcools* et se présente donc comme un manifeste. Si les deux poèmes expriment la vie du poète et en particulier ses échecs sentimentaux, « Zone » a une forme délibérément moderne, tant par sa construction qui rappelle le « simultanémentisme » en peinture, que par sa versification très libre – alors que la « Chanson du Mal-Aimé » est une complainte où le poète se plaît à imiter les origines de la poésie française.

Le début du poème oppose la modernité à l'antiquité gréco-romaine. Il s'agit d'un plaidoyer en faveur d'une nouvelle poésie qui n'imitera plus les modèles antiques traditionnels. Virgile et Homère ont été supplantés par les affiches, les catalogues et les romans-feuilletons. Ce n'est pas une plaisanterie. Apollinaire annonce la fin d'un monde, mais aussi le commencement d'un autre, celui des journaux, des usines, des sténodactylographes, de la tour Eiffel et de l'aviation. Ces deux dernières images renvoient au thème de l'ascension, dans la mesure où elles symbolisent l'élévation de l'homme vers Dieu qui caractérise en général la vie spirituelle; mais Apollinaire rattache plus spécialement l'aviation au fait concret de l'ascension de Jésus et à son entrée dans la gloire.

Pourquoi maintenant le christianisme est-il seul moderne? Sans doute d'abord parce que l'antiquité était païenne. Seul en Europe le christianisme ne vient pas des grecs et des romains, mais des juifs. Plus loin, nous y reviendrons, l'étoile à six branches est donnée comme une image christologique. Il est temps que l'Europe chrétienne se débarrasse des derniers restes de paganisme gréco-romain qui se sont infiltrés en elle lors de la transmission de la culture latine.

Sans doute la visée du poète concerne-t-elle plus la poésie et la culture que la foi elle-même. Mais cette nouvelle culture qu'il annonce paraît bien liée à la foi chrétienne. Dans « Les collines » (*in Calligrammes*, 1918), prétendant voir l'avenir, il oppose ces deux esthétiques :

« *C'est de souffrance et de bonté
Que sera faite la beauté
Plus parfaite que n'était celle
Qui venait des proportions* »

Si l'on compare ces vers avec ceux de la page suivante :

« *Habituez-vous comme moi
A ces prodiges que j'annonce
A la bonté qui va régner
A la souffrance que j'endure
Et vous connaîtrez l'avenir* »,

on est conduit à penser qu'il oppose l'art gréco-romain fondé, on le sait, sur les proportions, à un nouvel art qui exprimera le règne de la bonté réalisé à travers la souffrance. Il semble bien qu'il s'agisse là encore d'un art chrétien opposé à l'art païen, ce qui est confirmé par le caractère sacrificiel des images christologiques présentées dans « Zone ».

Pourtant, même en admettant que le poète oppose la modernité chrétienne à l'antiquité païenne, on peut encore se demander pourquoi « les automobiles ont l'air d'être anciennes » alors que l'aviation, qui caractérise la modernité, est comparable à la religion.

Le progrès technique a manifestement ici un statut ambigu. Il se manifeste évidemment comme une irruption de nouveauté et l'annonce d'un monde tout autre, qui s'exprime dans une nouvelle

poésie. Mais en même temps, il est un héritage de la science et de la technique gréco-romaines.

En ce sens, l'automobile et l'avion ne sont pas sur le même plan. L'automobile est une amélioration du char romain, tandis que l'aviation est l'expression d'un rêve archaïque que la mythologie païenne avait condamné. Icare a voulu s'élever au-dessus de la condition humaine et il a été puni pour sa démesure.

Il y a donc un lien objectif entre aviation et christianisme. La croyance à la jalousie des dieux empêchait les païens de chercher le bonheur au-delà de la condition humaine, au-delà de cette vie et de ce monde, et pour la même raison, ils voyaient dans la prétention à s'élever dans les airs un défi lancé à la divinité. Au contraire, la tradition judéo-chrétienne voit dans l'homme un être appelé à une vie plus qu'humaine qui doit en outre, en attendant d'être glorifié auprès de Dieu, accomplir un commandement reçu dès sa création : celui de dominer la terre et de mettre à ses pieds tous les autres animaux (*Genèse* 1, 28).

Mais la modernité c'est – et d'abord – cette rue industrielle du 17^e arrondissement de Paris avec ses passants affairés, ses enseignes, ses sirènes et tout ce que la vie moderne peut avoir d'utilitaire, qui est transformé par le poète en sujet poétique. Quel rapport avec la religion? Le culte des héros et des empereurs, thème central de la poésie païenne, fait place ici à la compassion pour les petits. Mais c'est surtout que cette rue de ce qui est alors la zone, nous dirions aujourd'hui la couronne industrielle de l'agglomération parisienne, rappelle au poète, qui maintenant a honte d'entrer dans une église pour s'y confesser, la « jeune rue », la rue de sa jeunesse, du temps où il était voué à la Sainte Vierge et où il aimait adorer clandestinement, toute la nuit, dans la chapelle de son collègue.

IL faut revenir sur cette honte. peut-on prendre au sérieux cet appel du poète à la foi de son enfance? Ou s'agit-il d'un pur thème poétique, occasion même de plaisanterie? La comparaison de l'aviation avec l'ascension du Christ peut être comprise en effet comme une plaisanterie d'ailleurs assez douteuse.

Toutefois si le poète fait montre d'une gaieté irrépressible, il serait à la fois imprudent et irrespectueux de ne pas prendre au sérieux sa souffrance :

« Entourée de flammes ferventes Notre-Dame m'a regardé à

Chartres

Le sang de votre Sacré-Cœur m'a inondé à Montmartre

Je suis malade d'ouïr les paroles bienheureuses

L'amour dont je souffre est une maladie honteuse »

Les paroles de la foi font souffrir le poète parce qu'elles condamnent sa manière de vivre et spécialement ce qu'il appelle ailleurs son faux amour. A la honte d'aller se confesser fait pendant la honte d'un amour vain parce qu'il n'est pas réciproque.

Déjà dans la « Chanson du Mal-Aimé », Apollinaire a traité de l'amour non partagé avec une rare sincérité, mais aussi un certain intellectualisme. L'amour non partagé est faux, le poète doit l'abandonner et l'oublier, mais il n'y parvient pas. Le poète reste fidèle à cette idole. Il fuit la douleur de l'échec, tout en reconnaissant que cette douleur peut le sauver et en repoussant le tentateur, le diable, symbolisé par l'ombre du poète. L'ombre représente les ténèbres du faux.

Déjà le faux amour apparaissait comme conduisant à l'enfer :

« Regrets sur quoi l'enfer se fonde

Qu'un ciel d'oubli s'ouvre à mes vœux ».

Il s'agissait alors de sa première aventure sentimentale avec Annie Playden, en Allemagne. Dans « Zone », c'est l'échec de sa relation avec Marie Laurencin, à Auteuil, qui est en cause. L'amour non partagé est pourtant conçu de la même façon dans les deux cas, comme une faute :

« Tu as souffert de l'amour à vingt et à trente ans

l'ai vécu comme un fou et j'ai perdu mon temps

Tu n'oses plus regarder tes mains et à tous moments je voudrais sangloter

Sur toi sur celle que j'aime sur tout ce qui t'a épouvanté »

En ce sens il est impossible de ne pas prendre au sérieux sa nostalgie de l'ancien temps où on pouvait prier sans honte :

« Si tu vivais dans l'ancien temps tu entrerais dans un monastère

Vous avez honte quand vous vous surprenez à dire une prière »

A ce point, on ne peut plus départager la honte qui provient des railleries que peut essuyer le croyant, et celle qui provient de la conscience de son péché.

C'EST donc dans le contexte d'une foi réelle, mais affaiblie, qu'il faut comprendre les images christologiques de « Zone ». Le poète semble accepter le contenu de la foi chrétienne, mais il ne parvient pas à recevoir la puissance de la miséricorde divine dans sa propre vie.

Loin d'être une plaisanterie, le Christ qui monte au ciel mieux que les aviateurs est vraiment un aspect de la modernité. Dans tout le poème, Apollinaire nous décrit les péchés et les souffrances des hommes comme appelant la miséricorde – alors que Virgile et Homère s'intéressaient avant tout à la gloire de ce monde. Ce péché semble appeler le Christ et appeler un monde nouveau où l'on pourra aller se confesser sans honte.

De plus, le « record du monde pour la hauteur » est aussi une expression (sans doute amusante) du dogme traditionnel, selon lequel le Christ a été placé au-dessus de toute créature pour régner sur l'univers (*Psaume* 110, 1; *Hébreux* 1, 13). Or, ce qui est très frappant, c'est que ce thème de la glorification de Jésus est toujours rattaché à l'image centrale du poème, qui est bien celle de l'Eucharistie.

*«Voilà la jeune rue tu n'es encore qu'un petit enfant
Ta mère ne t'habille que de bleu et de blanc
Tu es très pieux et avec le plus ancien de tes camarades René
Dalize*

*Vous n'aimez rien tant les pompes de l'Église
Il est neuf heures le gaz est baissé tout bleu vous sortez du dortoir
en cachette*

*Vous priez toute la nuit dans la chapelle du collège
Tandis qu'éternelle et adorable profondeur améthyste
Tourne à jamais la flamboyante gloire du Christ
C'est le beau lys que tous nous cultivons
C'est la torche aux cheveux roux que n'éteint pas le vent
C'est le fils pâle et vermeil de la douloureuse mère
C'est l'arbre toujours touffu de toutes les prières
C'est la double potence de l'honneur et de l'éternité
C'est l'étoile à six branches*

*C'est Dieu qui meurt le vendredi et ressuscite le dimanche
C'est le Christ qui monte au ciel mieux que les aviateurs
Il détient le record du monde pour la hauteur. »*

L'adoration du Saint-Sacrement n'est nullement présentée ici comme une méditation immobile, statique, mais au contraire comme la contemplation d'un événement, celui de la passion et de la glorification de Jésus-Christ. L'Eucharistie est la lumière qu'il ne faut pas mettre sous le boisseau, c'est la pureté et la gloire du Sauveur, mais celle-ci est inséparable de l'événement pascal: « *Dieu qui meurt le vendredi et ressuscite le dimanche* ». Et cette glorification de Jésus qui monte au ciel est l'accomplissement promis de la royauté davidique, symbolisée par l'étoile à six branches.

L'Eucharistie renvoie donc essentiellement à des images glorieuses : celle de la Résurrection évidemment, mais aussi celle de l'Ascension et celle de « l'éternité », c'est-à-dire de la vie éternelle de Jésus de Nazareth glorifié à la droite du Père. L'étoile à six branches peut aussi être considérée comme l'expression du règne du Christ qui succède à David pour régner à jamais. Le record de hauteur de Jésus est à la fois l'entrée dans l'éternité de sa nature humaine et son avènement sur le trône de David, qui ne sont d'ailleurs pas encore *visibles*. D'où le sens de la modernité : cet événement de la glorification de Jésus, dont le monde n'a pas encore tiré toutes les conséquences, est l'accomplissement de la promesse faite à Israël et met au second plan la culture gréco-romaine et les cultures païennes en général.

On pourrait être choqué de voir dans l'Eucharistie l'image de l'ascension de Jésus alors que l'ascension est avant tout pour nous l'expression de *l'absence* de Jésus. Pourtant, sans faire d'Apollinaire un théologien, il semble qu'il ait bien appris son catéchisme. Il s'agit ici du culte de l'Eucharistie en dehors de la messe, culte qui n'aurait pas de sens si Jésus était visiblement présent parmi nous et si tout un chacun pouvait se prosterner devant lui et lui embrasser les genoux. De plus, l'Eucharistie n'est pas la simple présence de Jésus, mais aussi la présence de son sacrifice et de sa glorification.

En ce sens, s'il y a de l'ironie dans la comparaison entre Jésus et les aviateurs, c'est seulement à l'égard de l'aviation. L'homme veut monter plus haut et il a raison. Mais il ne fera jamais mieux que Jésus :

*Icare Enoch Elie Apollonius de Thyane
Flottent autour du premier aéroplane
Ils s'écartent parfois pour laisser passer ceux que transporte la
Sainte-Eucharistie
Ces prêtres qui montent éternellement en élevant l'hostie »*

Ici les thaumaturges païens sont mis sur le même plan que les précurseurs de Jésus. C'est qu'eux aussi ont voulu monter, quoique de façon différente, et tous les peuples sont finalement appelés à connaître le même Christ. Quant aux prêtres, ils sont élevés par l'hostie et sont transportés dans les processions, car c'est Dieu qui élève l'homme et non l'inverse. Ici encore eucharistie et ascension sont inséparables.

Outre tous ces personnages, l'avion étonne aussi les oiseaux qui viennent de tous les pays du monde pour fraterniser « avec la volante machine ». Il s'agit ici du rapprochement des peuples qui résulte des moyens de transport modernes et qu'Apollinaire exprime aussi en juxtaposant de façon assez surprenante, dans la suite du poème, ses souvenirs de voyage.

Le poème se termine par ces trois mots :

« Soleil cou coupé ».

Si Apollinaire parle ailleurs de la coutume païenne de ce pays

*« Où l'on tranche la tête au soleil chaque jour Pour
qu'il verse son sang en rayons sur la terre »,*

dans le contexte de « Zone », il s'agit manifestement d'une dernière image christologique.

Les vers qui précèdent peuvent nous éclairer :

*« Tu marches vers Auteuil tu veux aller chez toi à pied
Dormir parmi les fétiches d'Océanie et de Guinée
Ils sont des Christ d'une autre forme et d'une autre croyance
Ils sont les Christ inférieurs des obscures espérances ».*

Pour lui donc, les religions archaïques sont une obscure attente de l'Évangile (noter l'orthographe « les Christ inférieurs »). Le rapprochement des peuples doit permettre aux païens de connaître la vraie lumière et aux chrétiens de donner tout leur sens aux espérances obscures des païens.

«Le record du monde pour la hauteur»

« Soleil cou coupé » est donc manifestement une image sacrificielle. Nous sommes dans les temps modernes : la guillotine a remplacé la croix (en attendant d'être elle-même supplantée par les armes des terroristes). Le moyen importe peu : Jésus illumine le monde en livrant sa vie.

Toutefois, dans cette image de « soleil cou coupé », comme dans celle de la « Pupille Christ de l'œil », peut-être même dans celle de la « zone », on est tenté de voir un rapprochement possible avec la figure traditionnelle de l'ostensoir.

DONC, si Apollinaire a dit quelque chose en disant que Pie X est l'Européen le plus moderne, c'est que Pie X a fait du nouveau en faisant approcher les catholiques de l'Eucharistie. Si le monde moderne veut s'élever, qu'il choisisse le bon moyen qui est la participation au sacrifice du Christ.

J'ajouterai pour ma part que ceux qui n'ont pas compris la condamnation du modernisme vivent encore dans l'antiquité grecque et romaine. En niant l'objectivité de la foi, l'historicité de l'événement pascal, la réalité de la transsubstantiation, et la continuité entre la foi juive et la foi chrétienne, le modernisme était un obstacle au renouveau spirituel du monde par l'Eucharistie.

On pourrait même dire que cette modernité dont parle Apollinaire nous rapproche du temps où Jésus reviendra « de la même manière » qu'il est parti (*Actes* 1, 11). En effet la « bonté qui doit régner » rappelle la prophétie de Jésus selon laquelle, lors de son retour, « toutes les races se frapperont la poitrine » (*Matthieu* 24, 30). Tant que les familles sont divisées, que les faux prophètes pullulent, que les nations se dressent les unes contre les autres, que la charité est refroidie et que les païens piétinent Jérusalem, la modernité n'est pas encore vraiment arrivée.

Jean CACHIA

Jean Cachia, né en 1952. École Normale Supérieure en 1971, de philosophie en 1976, est actuellement professeur au lycée Thiers de Marseille. Marié, deux enfants.

Rémi BRAGUE

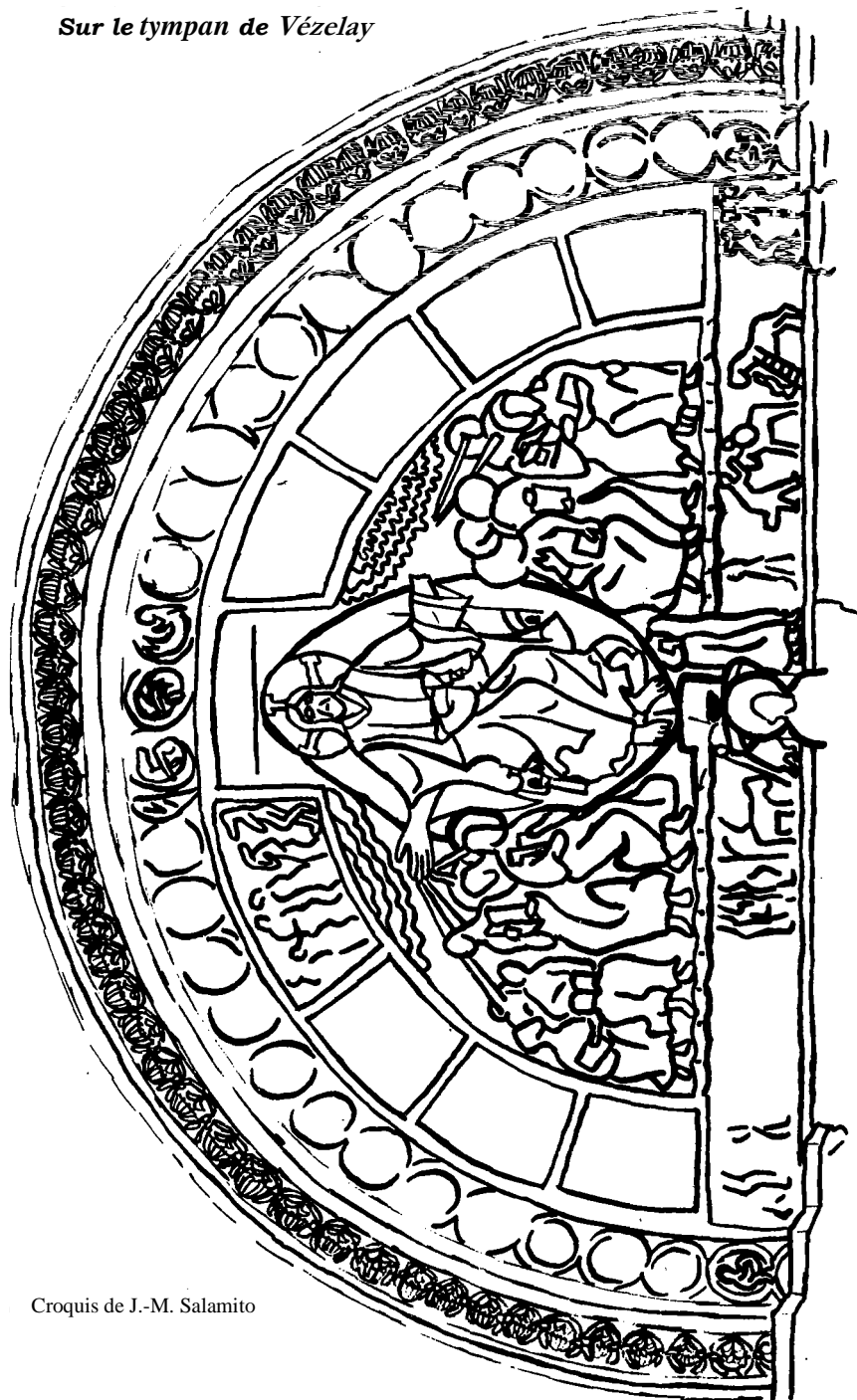
Sur le tympan de Vézelay

Non un jugement dernier pour ainsi dire déjà fait, mais une annonce de la gloire terminale du Christ en train de se réaliser et de récapituler le monde.

ON a déjà beaucoup écrit sur le tympan du narthex de Vézelay, en particulier depuis l'ouvrage d'Émile Mâle, qui l'a identifié comme représentant la Pentecôte (1). Je ne propose ici que de reprendre rapidement ce qui est déjà connu pour me concentrer ensuite sur le thème de la session à la droite du Père, sujet de ce cahier.

Le tympan est construit comme l'emboîtement de trois bandes concentriques autour de la scène centrale, à laquelle je m'attacherai surtout. Une frise décorative encadre un chapelet de médaillons qui englobe lui-même une série de deux fois quatre compartiments rectangulaires, série qui s'interrompt en son milieu pour laisser passer le haut de la mandorle d'un Christ gigantesque, représenté en gloire, avec sa tête au nimbe crucifère.

Les médaillons représentent les douze signes du zodiaque, du



Croquis de J.-M. Salamito

(1) Émile Mâle *L'art religieux du XII^e siècle en France*. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen-Age, Paris, Colin, 1922, p. 326.

Verseau au Capricorne (de gauche à droite) entre lesquels viennent s'intercaler des scènes qui illustrent pour la plupart les travaux des champs correspondant à la saison afférente. Tout en haut, en face de l'espace laissé ouvert par l'intervalle qui sépare les compartiments, trois médaillons et demi représentent des personnages enroulés sur eux-mêmes : trois animaux (une sorte de cigogne dans le demi-médaille, un chien (?), une sirène) et, au centre, un homme, un bateleur en train de faire un saut périlleux arrière, la tête en bas. L'addition de ces trois médaillons et demi, le redoublement compensatoire des scènes paysannes respectivement entre le Taureau et les Gémeaux, et entre la Vierge et la Balance, l'ajout enfin, tout en bas, de deux demi-médailles représentant la demi-corolle, trifoliée à gauche, quadrifoliée à droite, de fleurs stylisées, et, juste au-dessus de ceux-ci, de deux médaillons sur lesquels un personnage, à gauche, se taille une tranche de pain, à droite, tient une coupe, tous ces artifices permettent d'arriver au nombre de trente médaillons et demi, et de concilier ainsi le nombre douze, qui est à la fois celui des mois, des signes du zodiaque et des apôtres, avec celui des jours du mois (2). Quant aux trois médaillons et demi qui occupent la cime de leur série, « *leur présence insolite en plein cercle de l'année, parmi les signes zodiacaux et les travaux des mois, symbolise la rupture avec le temps historique et naturel, qui est à la racine du temps sacré; enroulés, ils sont de purs cercles, et traduisent la perfection transcendante de ce temps céleste, immobile, imperturbable (...)* D'autre part, ils écartent au maximum le Cancer et le Lion, donnant à l'entre-deux une extension qui ne sera jamais égalée; la césure de l'année devient éclatante : c'est celle du solstice christique en lequel toute l'année est assumée et immobilisée » (3). Le temps ainsi dominé par le Christ fait apparaître le peu de sérieux et de consistance du temps mondain qui s'en trouve radicalement relativisé. Les trois sujets des médaillons centraux le dévoilent comme le lieu de l'illusion : l'animal, la bête brute, en figure la stupidité, l'homme – un charlatan en l'un de ses tours –, ce qu'il a de faux et de trompeur, la sirène, ce qu'il a de séduisant (4). Mais ce qui séduit est justement la circularité. Ce qui

est inconsistant est la consistance même qui le referme sur son propre ressassement dans le cycle du temps. Alors que le solstice temporel, au jour de la saint Jean-Baptiste, ne dure qu'un instant pendant lequel l'année, au lieu de continuer à croître vers la lumière d'un jour sans fin, déçoit notre attente et décline à nouveau vers l'obscurité, le solstice du Christ, lui, ne passe ni ne trompe. Il révèle en chaque instant le Jour éternel.

Tandis que le thème des médaillons est ainsi la souveraineté du Christ sur le temps, celui des compartiments et du linteau est sa souveraineté sur l'espace. Les huit compartiments qui entourent la scène centrale représentent sans doute les peuples auxquels sont envoyés les apôtres et dont certains étaient déjà présents au miracle des langues. Ils sont caractérisés chacun par leur apparence physique, parfois monstrueuse (les cynocéphales) ou par leurs particularités de vêtement. Peut-être le sculpteur a-t-il choisi de les représenter au moment où ils accueillent avec étonnement la nouvelle du Salut, un salut déjà ébauché dans leurs corps miraculeusement guéris et dont ils constatent avec admiration la santé retrouvée (5). La partie gauche du linteau est d'interprétation difficile et controversée. Ce long défilé représente-t-il un sacrifice païen? Faut-il y voir plutôt le peuple de l'ancienne Alliance qui marche vers son Messie, puis, comme le dernier personnage, fait brusquement volte-face pour s'enfermer dans la désobéissance, figurée par son rencoignement à l'intérieur du linteau? La partie droite de celui-ci, en tout cas, montre l'entrée dans l'Église des peuples païens les plus bizarres : un pygmée ne peut monter sur son cheval qu'à l'aide d'une échelle, un géant, au contraire, doit se pencher sur le sien pour le caresser comme nous ferions d'un chien, d'autres ont pour entendre la bonne nouvelle des oreilles hautes comme trois fois leur tête. Tous ces gens marchent vers l'Église dans laquelle les introduisent saint Pierre et saint Paul qui, les jambes dans le linteau et le tronc dans le tympan, leur permettent d'accéder au domaine à l'intérieur duquel le Christ répand l'Esprit. C'est dans cet Esprit que nous devenons capables de reconnaître comme humains les êtres qui nous sembleraient à première vue, à vues humaines, des monstres plus ou moins repoussants. Avec une grande délicatesse, le sculpteur a

(2) Gérard de Champeaux, dom Sébastien Sterckx, o.s.b., *Introduction au monde des symboles*, Zodiaque, 1966, p. 425.

(3) *Ibid.*, p. 408.

(4) Pascal Seynhaeve, *Vézelay*, Éditions franciscaines, Paris, 1969, p. 94 b, n. 7.

(5) Je suis ici l'interprétation d'Émile Mâle, *op. cit.*, n. 1, p. 328 ss.

représenté ces créatures étranges dans des attitudes pleines d'« humanité », nous enseignant par là que l'homme ne se définit pas à partir d'une norme qu'il aurait lui-même à poser, mais par sa capacité à entendre la bonne nouvelle (6).

Le centre du tympan représente le Christ en gloire, assis dans une vaste mandorle. Seules en sortent ses mains, d'où partent des lignes qui vont rejoindre la tête auréolée des apôtres. Ceux-ci sont répartis en deux fois deux groupes de trois. Chaque groupe est composé de deux personnages assis qui en cachent un troisième, dont on ne voit guère que la tête. Le premier regard ne voit donc que huit apôtres, autant que de scènes d'évangélisation dans les compartiments qui les entourent. Ce n'est qu'avec une attention plus soutenue qu'on saisit leur nombre, et la façon dont il réconcilie le quatre des dimensions de l'Univers avec le trois de la divinité. Tous tiennent des livres, Pierre tenant en outre une clef, qui permet de l'identifier. Son auréole déborde nettement sur la mandorle du Christ, en signe de sa primauté, conçue ici comme une plus grande familiarité avec le Seigneur ressuscité, qu'il a été le premier à voir, et dont il est le représentant sur terre. La position de ses jambes est la même que celle du Christ, qu'il imite ainsi de façon visible. En revanche, le geste de ses mains est exactement le contraire de celui de son Maître : alors que le Christ a les bras largement écartés, aucun des apôtres ne les a plus repliés, refermés qu'ils sont sur le livre et la clef que Pierre tient solidement. L'imitation du maître par le serviteur passe par le refus de vouloir s'y substituer : seul le Christ donne; Pierre ne peut que garder fidèlement ce qu'il a reçu.

Le Christ est en train de répandre l'Esprit Saint sur les apôtres, envoyés dans la terre entière pour évangéliser tous les peuples. Cette Pentecôte est représentée de façon à résumer les étapes du mystère pascal dont elle est la conclusion, à éclairer la nature de l'Eglise dans le temps présent, et à annoncer l'accomplissement de toutes choses à la fin des temps.

Le Christ envoyant l'Esprit est représenté assis, comme dans le

(6) Le P. Henri de Lubac a su utiliser le tympan de Vézelay comme document théologique et y voir la figure de l'universalité d'un salut vraiment « catholique ». Cf. *Catholicisme*. Les aspects sociaux du dogme, Paris, Cerf, 1947 (4^e éd.), pp. 190 n. 1 et 415 s.

discours de Pierre au jour de la Pentecôte, texte dont le tympan entier constitue la puissante orchestration, et que signale peut-être discrètement le rôle privilégié qui est réservé à l'apôtre. Dans les *Actes*, nous lisons en effet que c'est une fois élevé à la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit Saint qui avait été promis que le Christ le répand, le rendant visible et audible à travers la prédication des apôtres et les signes miraculeux qui la corroborent (2, 33). Le Christ n'est pas représenté à la droite du Père, L'opposition de la gauche et de la droite le cède à l'opposition antéro-postérieure : le Père, si l'on peut le situer, est, non pas à la gauche du Christ, mais devant et au-dessus de Lui – presque au point de vue dont est saisi le Crucifié dans le célèbre dessin de saint Jean de la Croix. Le Père invisible n'est représenté par rien d'autre que par le vide laissé par l'hiatus dans la série des compartiments carrés, et dans lequel s'engage le haut de la mandorle du Christ. C'est Lui que le Fils regarde extatiquement, et son regard est ce qui lui permet de faire ce qu'il voit faire au Père (*Jean* 5, 19). Le Saint Esprit est ainsi, au plan de l'économie du salut, envoyé par le Christ dans la mesure où il fait la volonté du Père, de même que, dans un strict parallèle, au plan de la vie divine, l'Esprit ne procède du Fils que dans la mesure où celui-ci ne forme avec le Père qu'un seul principe. De la sorte, la Trinité est évoquée de manière bien plus adéquate que dans ces représentations naïves dans lesquelles le Père, sous les traits d'un grand prêtre de l'ancienne Alliance, soutient les bras de la croix du Fils tandis que flotte entre les deux une colombe aux ailes éployées. Ici, le Père est représenté, si l'on peut encore dire, dans son absence même. Et ce qui est, pour lors, rendu visible, c'est l'envoi de l'Esprit dans la lumière duquel nous pouvons voir le Fils comme visage du Père.

Nous le voyons comme l'expression absolue de la charité du Père quand l'Esprit nous fait interpréter en ce sens le sacrifice de la Croix. C'est pourquoi la session à la droite du Père récapitule la mort sur la croix : le Christ assis est disposé comme en croix, les jambes repliées, les bras écartés. Mais le bois de la croix n'est plus là. Les clous ont disparu, et avec eux jusqu'aux stigmates. On voit ainsi qu'ils étaient au fond superflus. Le Christ garde par libre volonté – une volonté pleinement conforme à celle du Père – la position qu'il avait sur la croix, montrant ainsi que c'était l'amour seul qui l'y clouait.

La session à la droite du Père est ainsi la culmination du mystère

pascal. Le passage du Christ au Père assure le libre accès de l'homme au Père (*Éphésiens* 2, 18) et, en ce sens, ouvre le ciel. Pierre et Paul, aux pieds du Christ, immédiatement à droite du trumeau, ne peuvent ouvrir l'accès du tympan ecclésial aux païens du linteau que parce que, au-dessus d'eux, Celui qui les envoie ouvre l'accès des hommes au Père. Le Christ est représenté comme celui qui franchit les limites du monde. L'arrondi du tympan symbolise la voûte céleste, qui symbolise elle-même la transcendance du Créateur par rapport au créé. C'est pourquoi la mandorle du Christ perce comme un obus les sphères de l'eau et du feu, représentées, l'une, à gauche, par des ondulations, l'autre, à droite, par des flammes, – éléments qui, selon la cosmologie ancienne, surplombent l'air que nous respirons et la terre que nous foulons. Le passage au Père lui donne envers le créé une liberté telle que les catégories qui s'y opposent n'ont plus cours.

Ceci se voit dans la manière même dont le Christ est assis. Car il est bel et bien assis sur un siège : on perçoit, à demi caché sous les plis de ses vêtements, le trône sur lequel il siège. Il a la forme d'un édifice dont on voit une colonne au chapiteau feuillu, et l'entablement. À gauche du Christ, on devine le fragment mutilé d'une voûte. Le Christ est ainsi assis sur un bâtiment. Ce thème n'a rien d'exceptionnel et se retrouve à Autun, dont le tympan est antérieur d'une quinzaine d'années à celui de Vézelay. Il s'agit probablement de la Jérusalem céleste de la fin de *l'Apocalypse*. Le Christ « élevé de terre » est assis sur la cité qui « descend d'au-dessus de Dieu ». On songe à saint Paul expliquant posément que « monter » signifie « descendre » (*Éphésiens* 4, 9), en une phrase qui manifeste la même logique tranquillement contradictoire que la formule par laquelle Jésus fournit la clef de sa Pâque : « je m'en vais et je viens vers vous » (*jean* 14, 28). Le paradoxe redouble quand on constate que le bâtiment sur lequel le Christ trône est nettement incliné et semble plier sous le poids. S'agit-il de la cité terrestre, de Babylone que le Christ à son retour vient écraser de toute sa gloire? S'agit-il de la Jérusalem céleste dont les colonnes sont les apôtres? Je dirais : les deux. L'édifice subit ici la loi de l'édification chrétienne, qui est déconstruction du monde en vue de son passage au Père. Elle est à la fois l'extrême du conservatisme et l'extrême de la révolution, un peu comme Chesterton, dans *Un nommé Jeudi*, met en scène, dans le personnage de Dimanche, le cerveau de la conspiration anarchiste qui est en même temps le chef de la police.

La session du Christ est mimée par celle des apôtres. Ceux-ci sont assis, mais d'une façon inconfortable : « *Les apôtres, surpris par la venue soudaine de l'esprit, ne parviennent pas à se maintenir fermes (...)* La position assise ne pourra pas être gardée; la position debout ne fait que s'amorcer: la pierre fixe cet instantané (7) ». Les apôtres sont à la fois assis, comme sur les douze trônes qui leur ont été promis et sur lesquels ils siègent pour diriger Israël; mais ils sont en même temps debout comme pour le repas pascal. Ils sont comme suspendus, ou au moins assis du bout des fesses – peut-être même le cul entre deux chaises –, un peu ridicules en tout cas de s'agiter ainsi, comme électrisés. Ils sont assis comme le christianisme tout entier est installé dans le monde : méditer l'attitude de ces apôtres, c'est pénétrer un peu mieux dans le mystère de ce qu'il faut appeler, au pied de la lettre, la « positivité » du fait chrétien. Le christianisme est moins « bien assis » que les autres religions, qui se fondent sur une sagesse, une morale, ou une prophétie bien attestée. Il n'a rien d'« établi ». Il est suspendu. Il ne tient qu'à un fil.

Ce fil est visible dans le tympan. Il est celui par lequel est figuré l'Esprit Saint, et qui, mieux que les langues de feu du récit des *Actes*, mais sans le contredire, exprime la continuité du lien de l'envoyé à Celui qui l'envoie. Le Christ apparaît comme un divin marionnettiste faisant danser les apôtres du bout de ses doigts. L'image est ancienne, pour décrire le rapport de l'homme aux dieux (8) ou la vie de la grâce – au double sens du grec *charis* (9). Ce rapport n'est pas en l'occurrence une manipulation. Si le Christ « tire les ficelles », celles-ci ne manœuvrent pas directement les membres; tout passe par la tête, le chef, l'autorité de chacun. L'Esprit Saint ne touche que la liberté. C'est lui qui attire les apôtres vers le haut, qui leur fait penser les choses d'en haut, qui ne sont plus l'idéal, mais l'endroit où le Christ est assis à la droite de Dieu (*Colossiens* 3, 1). Le Christ, dans son mouvement d'ascension, donne aux disciples de n'être ni installés ni flottants, mais assis dans une sorte de souple élasticité (« pneumatique ») qui explique leur position humainement intenable.

(7) P. Seynhaeve, *op. cit.*, n. 4, p. 19.

(8) Platon, *Lois*, II, 644 e ss.

(9) Cf. H. von Kleist, *Über das Marionettentheater*.

Les apôtres se déplient et se déploient, s'ouvrant ainsi aux dimensions du monde qu'il leur faut évangéliser. Ce n'est pourtant pas eux qu'ils donnent à voir, mais les livres, aussi ouverts qu'eux-mêmes, qu'ils brandissent. C'est en eux qu'est rendu visible Celui qui donne sens à leur attitude, mais qui reste lui-même invisible à l'abri de sa mandorle, qui indique ce que l'œil humain ne devrait pas voir. Celui-ci ne voit pas ce qui fait que les apôtres sont ainsi mobiles, et il attribue leur étrange instabilité, soit au vin doux », soit à des explications plus sophistiquées. Le tympan fait voir l'invisible en représentant le Christ en gloire, tel qu'il n'est pas encore manifesté. Mais il fait voir en même temps qu'il est invisible, en l'entourant d'une mandorle. Il explique à la fois la réalité cachée de l'Esprit envoyé par le Fils, et la difficulté de saisir cette réalité invisible.

Les apôtres se lèvent, mais restent assis. Ils sont assis comme celui qui attend qu'on l'appelle, et qui n'est assis, sur le bord de sa chaise, que pour mieux se lever. Il en est d'eux comme du Christ qui, assis à la droite du Père, est aussi debout pour intercéder en notre faveur (*Actes* 7, 55). L'espérance qui leur fait, très matériellement, relever la tête (cf. le *apokaradokia* de *Romains* 8, 19) est aussi l'attente patiente. Les fils de l'Esprit, en même temps qu'ils tirent vers le haut, mesurent la distance – rien de moins que la totalité de l'espace et du temps du monde – dans laquelle s'exerce le ministère apostolique. C'est l'envoi en mission lui-même qui écarte l'avidité enthousiaste du millénarisme, au profit de la patience de la maturation. La scène centrale du tympan illustre ceci par sa forme d'ensemble. Elle affecte la forme d'une vaste bouteille, d'une tourie au large goulot qui se viderait vers le haut. On peut y voir aussi un utérus renversé, au moment d'un accouchement pendant lequel la tête seule serait sortie (10). On rejoint ainsi l'idée selon laquelle seule la tête de l'Église, à savoir le Christ, est assise à la droite du Père, tandis que les membres attendent encore leur rédemption (11). Le temps de l'Église est ainsi celui d'une naissance, ses douleurs sont celles d'un enfante-ment. Le corps du Christ attend encore en ses membres la lumière de la vraie vie, à laquelle, pour l'instant, seule la tête a pu avoir accès.

(10) Je dois ce rapprochement à ma femme.

(11) Saint Augustin revient à plusieurs reprises sur cette idée, en particulier dans les *Enarrationes in Psalmos*.

Dans son ensemble, Vézelay remplace par une Pentecôte le thème classique des grands tympans romans, celui du Jugement dernier, dans lequel le Christ est entouré, à sa droite, des élus, à sa gauche, des damnés dont les tortures sont complaisamment décrites – non parfois sans que les ennemis temporels des moines bâtisseurs y figurent caricaturés. Il ne s'agit pas cependant d'une pure et simple substitution. Le thème du jugement dernier est en fait secrètement repris, mais subverti pour être replacé dans une conception plus juste du jugement. Le jugement, dans le christianisme, départage, fait le départ, parce qu'il est d'abord le départ du Christ : « C'est maintenant le jugement du monde (...) : élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (*Jean* 12, 31 s.). Le sculpteur du tympan traduit ce jugement-là par le même pivotement de perspective que celui par lequel le Christ, assis à la droite du Père, se retrouvait en face de Lui : alors que la représentation courante du jugement dernier oppose la droite et la gauche, il n'y a ici, des deux côtés du Christ, que des apôtres qui annoncent le salut. Mais l'opposition, sans rien perdre de son tranchant, se déplace et devient celle du devant et du derrière. Du coup, le jugement n'est plus celui des autres, que nous verrions sculptés de part et d'autre du Christ jugeant. Il est le nôtre : le tympan n'est pas un objet à contempler, il s'adresse à celui qui le regarde, comme un sermon de pierre. Celui que nous regardons est celui que nous avons transpercé. Notre jugement, figuré par le tympan du narthex, à l'entrée de l'église de pierre, n'est autre que notre entrée dans l'Église de Pierre. De même que la partie la plus importante de ce qui s'y donne à voir est le vide invisible par lequel le Christ donne sur le Père, de même nous ne lisons correctement ce que nous y voyons qu'en franchissant le passage qui s'ouvre sous lui, ce passage que mesure l'espace entre le pain et le vin des deux médaillons extrêmes, figurant notre volonté d'entrer dans l'Église pour y attendre de passer au Père.

Rémi BRAGUE

Rémi Brague, né en 1947. Marié, quatre enfants. École Normale Supérieure en 1967, agrégation de philosophie en 1971, thèse de 3^e cycle en 1976. Chargé de recherche au CNRS. Publications : *Le restant*. Supplément aux commentaires du *Ménon* de Platon, Paris, Vrin/Les Belles Lettres, 1978; *Du temps chez Platon et Aristote*. Quatre études, Paris, P.U.F., 1982.

Walter KASPER

Le temps hors du monde

Depuis la Résurrection, tout mythe se retourne contre la mythologie, puisque l'accomplissement surpasse toute imagination. Comme l'espace, le temps lui-même se laisse reprendre dans l'achèvement trinitaire du Christ.

DEPUIS le débat sur la démythologisation déclenché par Bultmann dans les années 50 et au début des années 60, le problème des rapports du *mythe* et de *l'histoire* a sensiblement évolué. L'on ne parle plus simplement du mythe comme d'un mode dépassé de la pensée et de la représentation, qui n'aurait convenu qu'à l'enfance de l'humanité. L'on ne peut plus assimiler hâtivement « mythe » et « image d'un monde à trois étages », selon laquelle le « ciel » est une sorte de scène supraterrrestre – image du monde incontestablement dépassée, de fait. Des penseurs de l'importance de K. Jaspers, E. Bloch, P. Ricœur,

L. Kolakowski, ont chacun à sa manière insisté, comme le romantisme l'avait fait déjà au siècle précédent, sur le droit de cité et l'actualité persistante du mythe. C.G. Jung a appuyé ce droit dans la perspective de la psychologie des profondeurs. Le mythe, ici et là, représente une possibilité permanente de l'homme, et au fond la seule possibilité, quand il s'agit d'exprimer en images la dimension de la transcendance (1). Le mythe continue, selon la formule de Ricœur, à nous donner à penser.

(1) Cf. A. Schupp, *Mythos und Religion*, Düsseldorf, 1976.

Ces propos se vérifient aisément dans le présent débat sur l'Ascension. Quand nous parlons du « ciel », même dans notre langage sécularisé, nous ne désignons pas seulement le firmament au-dessus de la terre. Le ciel demeure, dans l'usage contemporain de la langue, une métaphore de l'accomplissement de l'homme. Nous parlons de « se sentir transporté au septième ciel », nous parlons de « ciel sur la terre ». Le ciel signifie métaphoriquement l'autotranscendance de la personne, et l'accomplissement de toute espérance humaine. Surgit ainsi dans la métaphore du « ciel » une question que l'homme ne fait pas que poser, une question qu'en fait il *est, mais* à laquelle il ne peut donner lui-même réponse définitive. Le « ciel » est le « lieu » où est atteint ou donné ce que l'homme désire le plus profondément, et que les religions nomment « Dieu », le « ciel » est le « lieu » de la venue définitive de Dieu à l'homme, et de l'homme à Dieu.

Selon cette perspective, l'Ascension du Christ signifie qu'avec Jésus-Christ un homme, pour la première fois, et dans l'intégralité de son humanité, est définitivement parvenu jusqu'à Dieu, et a été reçu en Dieu. Dans le récit lucanien de l'Ascension, c'est exactement ce que signifie la *nuée* (*Actes 1,9*). Elle n'est pas un phénomène météorologique mais, en langage scripturaire, le symbole de la mystérieuse présence de Dieu (2). Le Christ n'entre pas à l'Ascension en un espace supra-terrestre préexistant; l'Ascension est plutôt l'avènement du ciel, de telle sorte que notre ciel, notre « être auprès de Dieu » définitif, peut dans le Nouveau Testament être défini comme « être auprès du Seigneur Jésus » (2 *Corinthiens 5,8*; *Philippiens 1,23*) (3). L'ascension signifie à ce compte un nouveau et définitif commencement. Jésus-Christ y est intronisé seigneur du monde, sa mesure et son terme permanents, mais dont la manifestation définitive n'aura lieu qu'à la fin du temps. L'attente de la parousie est, de façon essentielle, contenue dans l'événement de l'Ascension.

Cet accomplissement eschatologique a aussi son caractère historique intrinsèque. L'accomplissement de toute espérance humaine ne peut en effet être produit « d'en bas ». Il est grâce, don de Dieu, manifestation de la bienveillante liberté de Dieu. Il ne peut à ce compte advenir que dans la contingence de l'histoire. Son visage historique est, à ce compte, tout sauf une inessentielle

(2) Cf. A. Oepke, article « Néphélè », dans *T.W.N.T.* 4, 904-912.

(3) Cf. K. Rahner, « Die ewige Bedeutung der Menschheit Christi für unser Gottesverhältnis », dans *Schriften zur Theologie* 3, Einsiedeln/Zürich/Köln 1956, 47-60.

phénoménalité, dont on pourrait se défaire pour ne garder que son seul contenu. Le visage historique de notre espérance eschatologique est en fait essentiel à son contenu, et inséparable de lui : il est le signe sacramentel, c'est-à-dire déjà accompli, du salut en train d'advenir. L'Ascension alors n'est pas un mythe qui dirait en langage imagé ce qui se produit partout et toujours, et donc jamais et nulle part. Elle n'est pas une vérité universelle – ce que dit le dicton – « *per aspera ad astra* », « aller au ciel en traversant les difficultés », par exemple –, ni un symbole à implication cosmologique, philosophique ou anthropologique. Il faut plutôt dire ici que le langage du mythe contredit le mythe, « *mythica antimythica dicunt* ». Dans ce qui formellement est le langage du mythe, l'Ascension dit quelque chose de radicalement non-mythique, et qui doit apparaître à la pensée mythique comme le scandale par excellence : ce qui vaut une fois pour toutes, définitivement, advient dans l'unicité d'un événement historique – Dieu soi-même entre dans l'histoire.

Le devenir-chair du verbe (*Jean* 1,14) se produit sans doute une fois pour toutes à l'Incarnation. Mais il reste à demander en quelle manière l'Ascension – et avec l'Ascension, d'ailleurs, la Croix et la Résurrection – sont événements historiques ayant chacun son poids propre de réalité, et non des variations sur un seul et même thème christologique. Y a-t-il donc, à l'intérieur de la réalité historique fondamentale de l'« événement Jésus-Christ », une histoire interne à l'événement lui-même? La question posée sur les quarante jours et sur leur historicité apparaît ici comme partie d'un plus vaste questionnement.

À la question posée, l'on ne peut répondre qu'affirmativement. L'Incarnation signifie l'assomption d'une nature humaine, à laquelle appartient essentiellement d'être humanité « voyageuse », *in via* – à laquelle appartiennent essentiellement temporalité et historicité. Il appartient à l'essence de l'homme, et de la liberté humaine, de se réaliser dans le temps, et de n'être présent dans le monde que dans la *mémoire* de ses origines et dans l'*anticipation* qui espère un accomplissement (4). L'Incarnation du Fils affirme donc l'entrée de Dieu dans la structure humaine du temps; de ce fait, le devenir-homme du Fils est accompli une fois pour toutes à l'Incarnation, mais en quelque sorte se *temporalise en* passant par une naissance, une enfance, une adolescence, pour s'achever en une mort. La signification salvifique de l'« événement Jésus-Christ »

devrait se comprendre ainsi : dans le devenir-homme de son Fils. Dieu emplit de la plénitude indestructible de sa vie une existence d'homme s'acheminant, de par sa temporalité, vers le vide de la mort, de sorte que l'irruption de la vie nouvelle n'ait pleinement lieu que quand l'homme en mourant se perd. Dans la Résurrection et l'exaltation, ce qui, fondamentalement, est advenu à l'Incarnation apparaît comme définitivement achevé selon le temps. La nature humaine y trouve un accomplissement qu'elle ne pouvait *se* donner. Sa temporalité n'y est pas supprimée : mais elle y est incomparablement accomplie. L'on peut ainsi penser qu'une existence ressuscitée puisse posséder sans contradiction une temporalité, même si nous ne pouvons en fournir aucune représentation concrète. Luc décrit l'assomption de Jésus dans la gloire de Dieu comme un chemin ou un trajet : ceci signifie dans cette perspective que, dans et après sa résurrection, Jésus ne transgresse pas seulement les limites de l'espace, mais aussi celles du temps, pour donner à l'espace et au temps un lieu en Dieu, ainsi pour inaugurer la plénitude des temps, et pour tout unir en lui (*Ephésiens* 1,10) (5).

Walter KASPER

(traduit de l'allemand par Jean-Yves Lacoste)

(dernière partie d'un article intitulé : « Christi Himmelfahrt-Geschichte und theologische Bedeutung »)

(5) La signification du récit lucanien de l'Ascension est celle des textes correspondants du Nouveau Testament : *Ephésiens* 4,8-10; *1 Timothée* 3,16; *1 Pierre* 3,18 ss., 21 ss. Le propre de Luc est de lier l'exaltation à la dernière apparition, et ainsi de lui donner des témoins. Cf. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte, 1. Teil* (Herders Theol. Kommentar zum NT, volume 5), Freiburg/Basel/Wien 1980, 209.

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

(4) Voir les *Confessions* d'Augustin, XI, 28, 37-39.

Jean-Yves LACOSTE

Le lieu hors-monde

Avant de s'inquiéter des difficultés provoquées, dans l'énoncé de foi, par la permanence de la catégorie du lieu, il faudrait peut-être inverser la question et demander si le lieu, depuis la Résurrection, ne doit pas s'entendre selon des déterminations profondément renouvelées.

LA logique des mots, et des concepts, l'impose : sauf à n'être que la représentation arbitraire de l'ineffable, l'exaltation du Christ ressuscité – « session à la droite du Père » – implique que le *lieu*, pour lui, signifie encore quelque chose. L'on pourrait qualifier l'implication d'insensée. Être en rapport au lieu serait, en une stricte équivalence, être dans le monde. Et pour penser à celui qui n'est plus dans le monde, le lieu, la localisation, seraient non pertinents et franchement oiseux. La représentation – des apparitions pascales, de l'Ascension – ne mettrait en jeu le lieu que pour mieux le mettre hors-jeu : l'image et la description n'auraient d'autre fonction cognitive à remplir ici que de rendre témoignage à l'inimaginable et à l'indescriptible. Que le moi humain du Christ, par delà la mort, soit existant et présent « en Dieu » aujourd'hui : ceci appartient au contenu le plus général de la confession de foi. Que la résurrection, par définition, engage le moi intégralement, âme et corps, esprit et chair : ceci doit aller de soi (1). Mais l'on ne peut prononcer le nom de corps, quelques

(1) Cf. *Theologische Realenzyklopädie* 4 550-575 *Auferstehung IV, Dogmatisch* (F. Mildenerger); J. Ratzinger, *Auferstehung und Ewiges Leben, in Dogma und*

propriétés qu'on lui reconnaisse, sans soulever la question de son lieu – Qu'est-ce donc pour le ressuscité que le lieu, et « avoir lieu » (2)?

Avoir un lieu est, semble-t-il, être inscrit en un espace. L'espace, dit la vulgate théorique cartésienne, est à penser sous le chiffre de la « substance étendue » ou « chose étendue », *res extenso*. L'espace permet identification et mesure des choses. Le lieu y est ce dont les coordonnées peuvent être données, il est le propre de la chose, et n'est attribuable au fond à un être d'esprit que dans la mesure où, par son corps, il a part liée à la chose. Les limites de mon corps sont mon lieu dans le monde. Je suis ici, et pas ailleurs. Je suis ici, et nul autre que moi n'y est. L'identité locale exclut l'ubiquité, comme elle exclut l'interpénétration. Être (aussi) chose étendue, ceci est la condition de l'homme : avoir lieu est le fait d'un *sujet* qui est aussi *objet*: observable, mesurable, empirique (3).

Aurait-on admis ceci comme seule pensée possible de ce que le lieu, pour un sujet, veut dire, que l'on n'aurait d'autre attitude théologique à adopter, face au Christ « élevé dans la gloire du Père », qu'une négation conséquente ou un apophatisme flou, suffisamment certain de l'immensité ultime de l'homme privé de corps pour ne pas récupérer le droit à parler de résurrection, mais suffisamment incertain de ce qui à Pâques devient pensable pour oser disjoindre être-corps et être-dans-le-monde. Mais si les limites de l'existence personnelle *ne* sont *pas* dictées par les limites du monde : alors l'objectivité du sujet présent dans le monde comme « chose étendue » n'est plus le mode nécessaire sur lequel l'homme a lieu, et alors l'on doit demander ce que la théorie reçue ne permet pas, en fait, de penser.

En réduisant, précisément, la question sur le lieu à un problème de géométrie, l'on met entre parenthèses la dimension humaine du lieu, qui est la relation, et l'interpersonnalité (4). Le lieu certaine-

Verkündigung, Muchen (3), 1977 p. 297 s. (lit.); du même, *Himmelfahrt Christi*, Lexikon für Theologie und Kirche 5, 360-362.

(2) Fondamental pour cette discussion est le petit livre de T.F. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, Oxford (2), 1978.

(3) Voir ici les commentaires de Heidegger, *Sein und Zeit* § 14 et suivants et *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, Frankfurt, 1975, § 13.

(4) Cf. C. Yannaras, *Person und Eros – Eine Gegenüberstellung der Ontologie der Griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 44, Göttingen 1982, § 36-45.

ment, dans la théorie reçue, autorise la relation. Que je sois ici, et qu'un autre homme soit là devant moi, permet ou permettra la rencontre. L'immanence (être *dans*) permet la transcendance (être *vers*). Mais ce qui donne à la relation condition de possibilité autorise aussi le refus de la relation. Je puis ne pas aller à l'autre, et demeurer auprès de moi-même. D'aucune chose étendue l'on ne saurait déduire un moi relationnel; les coordonnées de *l'individu* ne peuvent nous dire qu'il est *personne*, et fait pour la rencontre des personnes; la *res extensa* n'est pas l'homme, et elle n'est pas ce corps par lequel l'homme parle, fait signe, entre en relation.

Ici serait de toute façon le point où mettre en doute la théorie reçue. L'espace que pense la théorie est abstrait : impersonnel, où l'homme n'est pas présent comme homme, et n'y est que comme y sont les choses. Ici est aussi le point où, christologiquement, il faudrait s'essayer à penser le lieu à partir de la relation – non point la relation sous la présupposition du lieu, mais le lieu sous la présupposition de la relation. Trois instances auraient à guider la pensée : les apparitions pascales du ressuscité; sa présence « glorieuse » en Dieu; le don eucharistique distribuant aux hommes une présence empiriquement dérobée.

(a) Que le ressuscité soit ôté à toute observation méthodologiquement incrédule, ceci est l'incontestable. Mais une présence sans objectivité n'est pas une absence, ou moins que la présence objective de ce qui a son lieu dans le monde : il convient en fait d'apprendre des événements de Pâques que la présence y est à chaque fois don de présence, et octroi de relation (5). En celui qui est reconnu, aucun *être-là ni* aucune objectivité ne précédaient la rencontre et la réciprocité. Les procédures de toute connaissance objective sont ici disqualifiées : la reconnaissance apostolique du ressuscité est de part en part concédée, il est vu *comme* se donnant à voir, et rencontré *comme* rencontrant – la présence est « réelle » comme personnelle, et comme condescendance (6).

(b) Le ressuscité n'est pas là comme est là la chose, ni comme est là l'autre homme que son corps, ici et maintenant, rend solidaire de l'objectivité des choses. Il n'est pas « là », au moins pour la bonne raison que la relation (être *vers l'autre*), et non *l'être-là*, est le mode

(5) Belles analyses de Ebeling dans *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, Tübingen 1979, § 20B, 279-362, notamment 319 s., *Der Christus praesens*.

(6) Pourrait être ici féconde la lecture des §§ 32-34 de la *Theologie des Neuen Testaments* de Bultmann (Tübingen (8), 1981) – pour apprendre à penser un événement de grâce.

sur lequel Dieu est soi-même – et pour la seconde raison que de Jésus ressuscité l'on peut définitivement poser que sa relation à Dieu est tout ce qu'il est. La question naïvement sérieuse, « où est le Christ ressuscité? » mérite réponse. – Mais de ce lieu qui n'est plus « dans » le monde ni « du » monde, l'on n'apprendra rien de plus, ni de plus exact, que ce que le Prologue de Jean dit du Verbe, et qui après Pâques doit se dire intégralement de son humanité : il est «-tourné vers le Père », *pros ton Théon* (7).

(c) Ne plus être dans le monde est peut-être, en fait, la seule et paradoxale manière d'y être effectivement. Dans le monde, présence *ici* signifie absence *ailleurs* : le lieu cerne ma présence, mais consigne mon absence de tout autre lieu. Or, toute prétention d'un lieu à abriter exclusivement une présence est récusée par celui dont le lieu le mieux nommable est la Trinité. L'enjeu d'une présence sacramentelle gît sans doute en un inouï renversement : *le lieu ici n'annexe pas la présence, et la présence s'annexe le lieu*. La « réalité » de la présence du ressuscité dans ses sacrements, éminemment présence eucharistique, n'indique pas la revendication qu'un point de l'espace-temps exercerait sur celui qui n'est plus dans l'espace-temps – mais elle révèle la revendication exercée sur un lieu et sur tout lieu par celui qui s'y avère *seigneur* (8). L'Ascension ouvre empiriquement un régime d'absence. Mais l'absence a pour secret d'être le *retrait* qui permet une *toute présence* (9) : laquelle n'est pas *l'ubiquité* abstraite de la divinité, mais la sollicitude du Fils à l'égard de tous ceux qui sont rassemblés en son nom. La charité seule sait *se donner lieu* dans le monde.

Jean-Yves LACOSTE

(7) Cf. W. Kasper, *Jésus le Christ*, « Cogitatio Fidei » 88, Paris, 1977, p. 218-231.

(8) Cf. ici les travaux de G. Martelet : *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*, Paris, 1972, notamment 175-220, et *L'au-delà retrouvé*, Paris, 1974, notamment 133-180.

(9) Voir H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV, Das Endspiel* Einsiedeln, 1983, 341-388, notamment 343-352, *Himmelfahrt und Platzbereitung*; K. Lehmann, *Jesus Christus unsere Hoffnung – Meditationen*, Freiburg/Basel/Wien, 1976, 57 s.; J. Ratzinger, *Eucharistie, Mitte der Kirche*, München 1978, 49 s.

Jean-Yves Lacoste, né en 1953. École Normale Supérieure en 1972, agrégation de philosophie en 1976. Ordonné prêtre en 1982. Chapelain de Notre-Dame-de-Lourdes. Professeur invité à l'École Biblique de Jérusalem. Membre du comité de Rédaction de *Communio*.

Miklos VETO

La hauteur de Dieu

Que nous dit l'article de foi qui évoque les « cieux »? Il n'impose aucune mythologie, mais fixe dans l'imaginaire un certain rapport de l'homme à la gloire de Dieu. Non l'écart horizontal avec le lointain, semblable et inaccessible, mais comme une distance que nous recevons de parcourir jusqu'à nous découvrir élevés dans la gloire de Dieu.

SAINT Thomas écrit dans la *Somme* que l'Ascension est la cause de notre salut. C'est en vertu des préoccupations propres à la théologie chrétienne – et que nous n'avons pas à exposer ici – qu'il interprète ainsi l'ultime mystère de la vie de Jésus (1), néanmoins sa lecture du dogme se fait à partir de la symbolique universellement répandue que consacre le *dictum* aristotélicien : le lieu le plus élevé est attribué à la réalité la plus digne (2). La philosophie ne fait d'ailleurs que reprendre une intuition propre à la conscience religieuse : dans la plupart des religions Dieu ou les dieux habitent les cieux et ce sont très fréquemment les hauts lieux qu'on considère comme particulièrement propices au culte. Les autels sont souvent construits sur des lieux élevés et les théophanies révèlent une certaine prédilection pour les montagnes. Cette localisation du divin dans le haut se répercute jusqu'aux convictions morales et spirituelles de l'humanité

et les termes en provenance de la famille du « haut » ne cessent d'en dénoter la valeur. On parle d'une âme élevée et de la hauteur de vues d'un individu, on admire une position exaltée, on reconnaît la supériorité d'un autre et on s'adresse aussi à un prince du sang comme votre Altesse... On recourt donc à des expressions d'ordre spatial pour désigner des réalités et des valeurs spirituelles et morales. Est spirituel ce qui est différent du matériel, du terrestre, du moyen, du commun. On pourrait alors croire que ce qui est séparé de nous – séparé surtout par une grande distance – est *eo ipso* excellent et alors le haut, l'élevé, l'excellent ne seraient que des synonymes du différent. Toutefois, n'importe quelle différence séparatrice n'est pas propre à instituer la valeur spirituelle, sinon le spirituel ne serait fonction que de simples considérations quantitatives! Si on trouve le haut, la hauteur signifiants et féconds d'un point de vue spirituel, c'est qu'ils représentent une différence particulière ou plutôt sont – au sens métaphysique – la différence par excellence. Si la conscience religieuse a toujours éprouvé une prédilection pour les expressions spatiales, c'est qu'elle sent obscurément que pour saisir et traduire des rapports d'ordre spirituel, des rapports moraux ou encore plus simplement, des rapports humains, « la détermination inessentielle » par le nombre, par la quantité (3) ne suffit pas. La quantité est le principe des relations d'homogénéité sans structure et sans articulation où le regard de l'esprit ne trouve pas où s'accrocher. La simple distance, trajectoire numérique entre deux réalités, n'a aucune implication spirituelle-morale. Que je sois séparé d'un autre être par cinq ou par cinq cents mètres, cela ne devrait guère affecter la signification profonde, le sens de notre relation ou, plus précisément, la séparation exprimée en mètres ne saurait désigner une relation humaine. Hegel écrit dans ses *Leçons sur la Philosophie de la Religion* : « *Le sublime n'est pas de promener son regard tout autour de soi mais de le tourner vers le ciel, qui est l'au-delà* (4) ». Regarder autour de soi revient à chercher quelque chose de caché ou de mal-visible et mal-vu se trouvant très loin, mais l'éloignement conçu en termes de simple distance quantitative ne fonde pas encore une relation spirituelle. Cet éloignement brut et nu n'a pas encore de direction. Or ce qui rend la distance du haut l'expression adéquate d'une réalité spirituelle, c'est qu'elle a de la direction et précisément la direction est la caractéristique par excellence de l'espace. Sans doute, l'espace est quelque chose de

(1) *Summa Theologica*, III.57.6. Concl.

(2) Aristote *De Caelo*, I. 3, 2706 6-8.

(3) Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, I. tr. Hyppolite, Paris, p. 241.

(4) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la Religion*, III, tr. Gibelin, (modifiée), Paris, 1972, 62.

quantitatif car il est tissé de distances mais ce qui est essentiel, c'est que ces distances ne sont pas définies en termes mathématiques mais comme des directions. Kant avait enseigné la subjectivité de l'espace, son origine dans le moi, or cette subjectivité n'est guère péjorative ou dévalorisante, elle ne relativise pas la portée cognitive du spatial mais sert plutôt à mettre en valeur le pouvoir créateur et ordonnateur de l'intelligence qui le produit. Toutefois pour rendre vraiment justice à l'intuition géniale de Kant, il faut précisément dépasser la vision homogénéisante du spatial pour en saisir l'articulation *sui generis*. L'articulation propre à l'espace, c'est la direction et c'est précisément une investigation des directions, ses moments propres, c'est-à-dire une sorte de phénoménologie de l'espace qui permet de mieux comprendre le symbolisme spirituel du spatial. Chacun des grands moments du spatial, le bas, le lointain, le haut, traduisent le rapport entre un être envisagé comme se situant « au milieu » de l'espace et un autre qui s'en trouve éloigné. Quantitativement les distances peuvent être les mêmes, mais qualitativement elles recèlent des différences radicales. Le haut et le lointain – nous omettons l'analyse du bas – peuvent ouvrir le même éloignement numérique mais ils conservent une signification morale absolument propre. Le loin *stricto sensu* riez devrait désigner que ce qu'une distance – n'importe quelle distance – sépare de nous mais en fait il est perçu comme une distance *horizontale*. Est loin ce qui se perd dans les brumes de la mer ou qui s'efface dans la masse verte d'une forêt de l'autre côté de la baie, quelque chose qu'on ne peut plus discerner clairement, qui est au point de disparaître de l'horizon. Le loin est ce qu'on ne voit plus guère, quelque chose dont les contours se brouillent, une grosse tache qui frémit, qui s'éclipse et puis réapparaît, bref une réalité qui se trouve à l'extrême limite du domaine que parcourt la vue. Ce loin que notre regard ne maîtrise plus vraiment mais dont il ne peut pas se détacher, ce loin qui échappe à toute saisie ferme et fixe mais que nous ne cessons de vouloir poursuivre, est le *lointain*.

Le lointain traduit une distance mais qui n'est pas le tronçon d'une route toute faite, mesurable. Il ne désigne pas une distance « objective » mais le fait d'éprouver avec inquiétude la condition d'être-séparé. Le lointain est très loin mais il ne disparaît pas définitivement, il miroite plutôt incessamment comme un appel. La voix du lointain est faible mais séduisante, la figure lointaine est effacée mais fascinante. Dans la « distanciation » objective je me mets à l'écart d'une chose et j'établis une séparation suffisamment importante pour ne plus pouvoir être tenté par elle. Par contre, dans le lointain la distance elle-même devient comme une invitation ou une invocation. Le loin(tain) est frustrant mais il est aussi

prometteur. Il révèle mes lacunes et mon imperfection mais il s'insinue aussi, il propose tacitement de me remplir et de me compléter. Le lointain révèle un creux en moi; un creux dans ce que j'ai pris jusqu'alors pour du plein et, sous les traits du secret et du mystérieux, il m'inflige une morsure, une morsure qui devient toujours plus lancinante malgré les promesses qu'il réitère sans cesse de la combler ou plutôt de la panser.

Ce miroitement incessant, cette alternance entre rapprochement et retraite, invocation et refus, bref toute cette ambiguïté qui caractérise le lointain, se comprend, pourvu qu'on se rappelle qu'il s'agit ici d'une distance horizontale, donc d'un rapport avec quelque chose qui se trouve au même plan que nous-mêmes. Le miroitement n'est que la manifestation de ce même phénomène qu'est l'appel d'un autre, et l'appel d'autrui est grevé d'ambiguïté, il est quasiment condamné à rester toujours un appel. L'appel d'autrui invite à se rapprocher de lui et, par conséquent, à réduire sa condition de loin(tain) à la proximité. Ce n'est que dans la proximité qu'on devient prochain l'un pour l'autre mais le prochain n'est pas le voisin et paradoxalement pour être prochain, il lui faut plutôt limiter sa proximité. L'appel du lointain et la réponse qu'il suscite obéissent à la même dialectique que le désir. Le désir cherche sa satisfaction mais, quand il la trouve, la joie s'anéantit et pour que réapparaisse la tension féconde, on doit quitter son autre et s'installer de nouveau en soi-même. Le véritable amour n'est pas une prise de possession mais plutôt un respect de la distance de l'autre. Pour ne pas s'éteindre, l'amour de l'autre doit engendrer constamment le vide auquel il est lui-même la réponse. Il ne faut jamais posséder autrui, car alors il cesse d'être vraiment autrui et ne saura désormais me combler. Le véritable prochain doit être maintenu lointain : il faut qu'il me soit plus proche que je ne me suis moi-même mais aussi plus lointain. Autrement, je finis par coïncider avec lui, par conséquent je l'anéantis et je me trouve seul et plein, mais d'une plénitude plus indigente que tous les creux.

Le miroitement auquel le lointain se trouve condamné est une expression, certes, extérieure mais, néanmoins très authentique de la valeur et de la portée des appels qu'adressent les uns aux autres les êtres se trouvant sur le même plan. Les invitations à autrui – et ceci précisément pour pouvoir rester des appels authentiques – doivent demeurer en large mesure des aspirations, et l'alternance incessante du rapprochement et de la retraite qui caractérise le lointain ne fait que manifester l'impuissance profonde de l'immanence humaine où, malgré les prouesses de l'imagination et les efforts de la volonté, le lointain est condamné à demeurer lointain. Le lointain est mystérieux et caché et il nous invite à une pérégrination. Il indique une voie tortueuse et sinueuse mais où, en

dernière instance, on ne change pas de sphère. Dans le frémissement du lointain il y a une part de futile et de frustrant, et malgré le chant de sirène irrésistible de son appel, malgré l'engouement de celui qui l'écoute, les transformations demeurent ici largement fictives. Que le lointain se révèle de telle sorte chiffre de l'indigence et de la vanité de la créature, a son origine dans des exigences profondes de la condition métaphysique qui le secrète. L'être lointain appelle l'autre pour qu'il le rejoigne mais il ne lui est pas possible d'attendre que ce dernier écoute son invitation et s'unisse à lui. Il émet l'invitation mais il fuit son lieu avant l'arrivée de l'autre et ceci pour la simple raison que pour pouvoir rester lui-même, à savoir lointain, il faut qu'il se déplace. Étant de par sa condition originelle un être du même ordre que son invité, il lui faut conserver une distance par rapport à son partenaire : sinon il se trouvera mélangé en et avec son autre. Le lointain n'est tel que par la différence inessentielle d'une distance mesurable, donc il lui faut veiller à ce que cette distance soit conservée. N'étant pas lui-même essentiellement différent de son autre, pour demeurer lui-même, il lui faut fuir cet autre.

L'insécurité profonde du lointain qui le condamne à émettre des invitations qu'il ne voudra pas par la suite honorer, l'impossibilité où il se trouve d'admettre réellement des autres dans son intimité et de communier avec eux, provient de cette indigence que partagent les êtres finis, incapables de s'associer et de s'unir l'un à l'autre, sans mettre en péril leur propre ipsité. Il existe toutefois un autre moment du spatial qui symbolise l'établissement d'une communion où les communicants savent ne pas empiéter sur le domaine des autres, ni enfreindre les frontières de leur identité. La hauteur est cet autre moment ou dimension du spatial qui, elle aussi, est source d'appel mais où on ne revient pas sur ses invitations et où l'on permet, par ce fait, de véritables déplacements, des transformations effectives. Si dans l'invite du lointain se cache un moment de futilité, l'appel qui vient d'en haut sonne avec un profond sérieux. On croirait pourtant au premier abord que c'est dans la direction du lointain qu'on saurait accomplir le plus aisément de véritables déplacements car, après tout, en avançant, on reste dans l'horizontal, on ne change pas de plan tandis que le vertical, lui, demande de constants arrachements! Toutefois le vertical ne traduit pas seulement un appel et une attraction mais il manifeste aussi avec vigueur et éclat la réalité d'une prise en main. La course au lointain est une fuite en avant où l'absence apparente de tout changement de niveau nourrit l'illusion du progrès. Cependant avancer ne signifie pas encore nécessairement progresser et en l'occurrence poursuivre le lointain revient plutôt à patauger, voire à tourner en rond tandis que la

prise en charge par le haut accomplit un véritable décollage.

Ce qui permet à l'invocation venant d'en haut de secourir effectivement son invité et de lui faire franchir la distance qui les sépare, c'est que contrairement au lointain, qui se situe au même niveau que son autre, le haut ne relève pas de la même sphère que le bas. Le lointain ne saurait supporter que son autre le rejoigne car partageant sa condition, il se fondrait avec lui, et, par conséquent perdrait son identité propre, son identité de lointain. Par contre, ce qui est dans le haut peut accueillir dans son intimité ce qui est bas car il est d'une condition différente de lui, d'une condition solide, d'une condition stable. La distance horizontale n'est pas du même ordre que la distance verticale, le haut ne se trouve pas en une espèce de parallélisme avec le bas mais il lui est supérieur et c'est cette supériorité qui est le secret de l'accueil qu'il peut offrir au bas, sans craindre l'empiètement, le mélange et la perte de son identité. Le haut est haut, c'est-à-dire supérieur, inatteignable, inviolable de par sa nature, donc il ne lui est guère nécessaire de monter toujours plus haut pour pouvoir continuer à demeurer haut. Le lointain cesse d'être lointain si un autre lui est trop proche mais le haut demeure le haut quand le bas le rejoint. En acceptant que le bas le rejoigne complètement, le lointain perd son éloignement mais en élevant le bas vers son cœur, le haut ne s'abaisse pas, il rend tout simplement le bas, lui aussi, plus haut. La hauteur n'est pas une dimension spatiale parmi d'autres, mais la dimension spatiale maîtresse, la dimension spatiale par excellence (5). Celui qui se trouve en haut ne se trouve pas là simplement mais il s'y maintient à chaque instant au prix d'une victoire toujours renouvelée sur la pesanteur.

L'horizon est le milieu par excellence de l'être qui tout en avançant ne fait que tourner en rond. Cette fixation, cette immobilité essentielle, malgré toute agitation apparente, s'explique par le fait que l'homme ne choisit pas lui-même son emplacement mais qu'il s'y trouve simplement et qu'il s'y trouve rivé. Par contre, l'être des hauteurs ne s'est pas simplement « réveillé » un beau matin en haut, il n'a pas pour ainsi dire « échoué » sur un sommet mais il domine, grâce à un pouvoir qui lui permet d'explorer et d'habiter n'importe quel autre lieu de l'espace, ce bas monde. Si la créature finie ne saurait jamais échapper à son horizontalité, le pouvoir infini propre au vertical permet à son détenteur d'agir et de résider n'importe où. Qui peut le

5. Comme le dit Baader pour exposer les différentes régions d'existence, il faut partir du haut « qui saisit et pénètre le bas... tandis que le bas ne saisit pas le haut (*Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhmes Lehre*, dans *Sämtliche Werke*, XIII, Aalen, 1963, 115).

plus, peut aussi le moins, donc celui qui survole les cimes, peut aussi parcourir les vallées. Si, pour l'homme, monter dans les cieux revient à la quête de l'inaccessible (*Deutéronome* 30, 22), Dieu, lui, qui habite dans les cieux, peut en descendre pour converser avec Abraham (*Genèse* 17, 22). Et cette souveraineté par rapport aux diverses régions spatiales et plus particulièrement à l'égard de tout lieu particulier, voire tout lieu propre, est le sens le plus profond du mystère de l'Ascension, ce moment suprême du symbolisme spirituel du spatial.

L'Ascension est un chiffre de la souveraineté de l'Être transcendant par rapport à tout ordre immanent et elle est ceci, dans la mesure même où elle fait comprendre qu'au vieil archétype religieux de la montée aux Cieux correspond en métaphysique le concept d'un être disposant librement de toutes les dimensions du donné. L'ascension dans le Nouveau Testament n'est pas un simple mouvement vertical mais plutôt la traduction d'un régime de souveraineté spatiale où le haut et le bas, c'est-à-dire la descente et l'élévation, s'impliquent mutuellement. *L'Épître aux Éphésiens* applique au Christ l'expression vétérotestamentaire « Il est monté dans les cieux » mais pour y ajouter immédiatement « Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la Terre » (4, 9). Dans la synagogue de Capharnaüm, Jésus prédit aux Apôtres : « Vous verrez le Fils de Dieu monter là où il était auparavant » (*Jean* 6, 62). Et dans l'entretien avec Nicodème l'Ascension est quasiment « déduite » à partir de l'abaissement kénotique : « Nul n'est monté au Ciel hormis celui qui est descendu du Ciel... » (*Jean* 3, 13). Ce rapport organique entre la montée et la descente s'étendra à d'autres manifestations de la souveraineté de Dieu. La parousie, la seconde descente se trouve mise en rapport avec la montée de l'Ascension : « Ce même Jésus viendra de la même manière où vous l'avez vu s'en aller vers le Ciel » (*Actes* 1, 11). Le Dieu de l'Ancien Testament est le Très-Haut et ce même Dieu, en se révélant comme le Père de Jésus-Christ, « renforcera » sa hauteur en franchissant du haut en bas et du bas en haut les béances qui séparent le Ciel et la Terre. Ces « mouvements » de Dieu révèlent la souveraineté absolue mais ils ne doivent pas être pris pour de simples prouesses ontologiques. Sans doute, c'est devant « un nouveau-né... couché dans une crèche » qu'« une troupe nombreuse de l'armée céleste » entonne la louange « Gloire à Dieu au plus haut des cieux (6) » mais la descente, l'abaissement, les moments kénotiques manifestent un

(6) *Théologique Luc* 2 12-14. Voir 1982 M. Corbin, « Dieu au plus haut du Ciel ». *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1982), 178 s.

pouvoir bien plus grand que tous les hauts faits divins, une « suressentialité » qui déborde toute nécessité close. La finalité véritable de ces « débordements » de Dieu n'est pas simplement d'en révéler la grandeur mais aussi et surtout d'en laisser éclater et répandre la bonté. Si le Christ a pénétré jusqu'aux tréfonds de l'être, s'il est descendu aux enfers, ce fut pour en délivrer les justes qui y pâssaient (7) et s'il parcourut les basses terres de la Galilée, ce ne fut guère une promenade incognito du Prince des Cieux mais l'exercice et l'accomplissement d'une mission pour convertir les pécheurs. Et cette théophanie à coloration cosmique qu'était l'Ascension de Jésus-Christ avait été précédée d'une élévation autrement spectaculaire, la montée sur la Croix où le Sauveur est mort pour ses frères.

Le mystère de l'Ascension est la manifestation par excellence de la hauteur de Dieu et c'est précisément elle qui révèle que la hauteur n'est pas simplement une épithète de Yahveh Sabaoth mais aussi le chiffre privilégié du Dieu souverain et d'une souveraineté qui trouve son accomplissement dans la Rédemption. La hauteur de Dieu, à savoir la domination et la disposition de tout espace – au sens topologique mais aussi ontologique – permet d'expliquer – autrement que n'a su le faire la théologie médiévale – que Dieu, l'Être transcendant est Pouvoir-Liberté absolu, mais le Pouvoir-Liberté n'est en son essence que bonté. Quand la « troupe nombreuse de l'armée céleste » s'est mise à célébrer la gloire du Très-Haut devant ce nouveau-né couché dans une basse étable de Bethléem, elle rendit témoignage d'une profonde vérité : la hauteur de Dieu se manifeste le mieux par l'abaissement où Il demeure néanmoins le Très-Haut. Pour admettre ce profond paradoxe, il faudra d'abord voir que l'absoluité divine ne revient guère à une perfection à laquelle on ne saurait rien ajouter et dont on ne pourrait rien retrancher. La divinité de Dieu consiste plutôt dans ce pouvoir illimité, dans cette vertu « infinie » de déborder sa propre essence, de devenir plus qu'il n'est de par sa nature – et ceci en devenant précisément moins. Le ressort profond de cet auto-débordement et de ce dépassement de soi que symbolise le pouvoir du Très-Haut d'aller vers le bas, de descendre en lui, est cette sécurité de Dieu – l'expression est de Schelling (8) – qui lui permet pour ainsi dire de se quitter lui-même, de sortir de soi, de

(7) *Anima sanctorum quas de inferno eduxerat, in coelis traduxit, Summa Theologica*, III, 57, 6, Concl.

(8) Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus, Werke X*, Augsburg et Stuttgart, 1861, 260.

devenir autre, sans se perdre, sans compromettre sa propre identité. Et finalement, si Dieu ensevelit sa divinité sous « la condition d'esclave », c'est pour des raisons et des buts précis que poursuit tenacement sa volonté rédemptrice : la *ratio exercendi* de la liberté est la bonté. La hauteur de Dieu se manifeste d'une manière particulièrement éclatante dans la faiblesse du nouveau-né de Bethléem mais il ne s'agit pas ici d'une dialectique du paradoxal : le faible n'est pas le fort en lui-même, en tant que faible, et le bas n'est pas le haut parce qu'il est le bas. Si le faible incarne le fort et si le bas accomplit le haut, c'est parce que c'est en et par l'abandon et l'abaissement de soi que Dieu sauve les hommes.

La scolastique d'inspiration hellénique a perfectionné la notion d'un Dieu, être absolu et nécessité parfaite. Ce Dieu est comblé en et par soi-même et au sens strict du terme, il ne devrait pas avoir de relation à quelque chose d'autre que soi-même car il ne saurait être sujet à aucune modification ou altération. Toutefois l'enracinement biblique primitif de cette notion philosophique de Dieu ne pouvait pas laisser inchangées l'impossibilité et l'absence effective de toute relation *ad extra*. Pour rendre compte en philosophie de la doctrine de la création, la spéculation scolastique a dû élaborer ce qu'Étienne Gilson a appelé « la métaphysique de l'Exode ». Dieu n'est plus alors le Premier Moteur, simple *causa finalis* des êtres mais il est également leur *causa efficiens*. Une notion plus dynamique de l'Être s'annonce alors qui, tout en insistant sur la perfection et l'inaltérabilité de Dieu lui-même, multiplie des distinctions et les définitions qui rendent possible de Le mettre en rapport avec autre chose que Lui-même, et Lui « permettent » de devenir (ou plutôt d'être) Créateur. On récupère donc en métaphysique le Dieu créateur de l'Écriture dans la mesure où on explique les rapports entre Dieu et le monde comme asymétriques ou plutôt comme unilatéraux. L'acte de création atteint le monde qui est créé mais il n'affecte pas vraiment le créateur (9). S'il l'affectait, pense-t-on, Dieu cesserait alors d'être Dieu. Dieu est dans les cieux et si la création du monde l'atteignait de quelque manière, alors en créant la terre, il la toucherait et, ce qui est bien plus grave, Il serait touché par elle. Mais alors Dieu ne serait pas vraiment « en haut » et se trouverait désormais au même plan que la créature. La métaphysique de l'Exode évite cet abaissement de Dieu, cette réduction de la divinité au

niveau de la créature au prix d'honorables distinctions conceptuelles, mais que pourra-t-elle faire quand elle se trouvera aux prises avec l'Incarnation, le mystère du devenir-homme de Dieu, une condition où les rapports de Dieu à la création ne peuvent plus être conçus comme unilatéraux et asymétriques, où Dieu ne touche plus seulement comme de l'extérieur la nature humaine mais l'assume complètement? Dans l'union hypostatique la nature divine ne survole pas seulement la nature humaine mais se trouve unie à elle réellement. Jésus-Christ est vrai homme et vrai Dieu, et en lui « Dieu a souffert dans la chair » (10). Sans doute, la théologie scolastique a su multiplier les distinctions pour exposer conceptuellement l'union hypostatique. Elle a su délimiter la portée de cette union, mettre en valeur, sans les mélanger, les rôles respectifs du divin et de l'humain. Toutefois l'essentiel de ses préoccupations, c'est de montrer que l'union hypostatique n'abolit pas la divinité du Fils, que l'Incarnation ne porte pas atteinte à l'inaltérabilité divine et n'empêche aucunement sur l'intégrité de la divinité. Bref, que *malgré* l'Incarnation, Dieu continue à être Dieu et que si le Fils est descendu sur terre, il demeure néanmoins dans les cieux. Il s'agit donc d'un raisonnement d'ordre apologétique qui ignore que, loin de menacer la hauteur, la descente en est plutôt la forme la plus exaltée! La réflexion d'inspiration hellénique ne réalise guère que de la même manière où la vraie hauteur n'est pas une portion donnée de l'espace, mais sa dimension maîtresse, et qui peut en assumer et habiter chaque section, la véritable transcendance n'est pas celle qui s'oppose en une séparation radicale à la finitude, à son autre, mais celle qui pénètre cette finitude, l'embrasse, voire la devient. Ou encore et plus généralement : si Dieu est le Même, c'est-à-dire Lui-Même, il est tellement Lui-Même qu'Il l'est encore dans l'autre ou plutôt, précisément c'est dans l'Autre qu'Il est le plus Lui-Même. Instruite et comme assouplie par la méditation sur la Trinité, la raison chrétienne comprend que la divinité n'est pas un bloc de lumière mais un échange de courants d'amour. Or Dieu, qui est un « système » de communication interne dans sa Trinité, peut devenir et Il devient effectivement, une communication *ad extra* dans la Création et surtout dans l'Incarnation et la Rédemption. L'Être transcendant ne doit pas être conçu comme Acte Pur, c'est-à-dire comme équivalent à une actualité sans ombre de potentialité. Il est plutôt l'origine commune et l'unité supérieure de la

(9) Pour cela voir les citations de saint Thomas rassemblées par J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981, 38.

(10) *Lettre de Jean II aux Sénateurs de Constantinople, Denz. 401*. G. Dumeige, *La foi catholique*, Paris, 1969, 191.

puissance et de l'acte et il demeure souverain et au-delà par rapport à toute actualité et toute potentialité, y compris les siennes propres (11). C'est pour cela que Dieu peut s'affirmer dans sa majesté ou se cacher sous la condition d'esclave mais dans les deux cas, Il demeure lui-même. Dieu n'est ni le fort, ni le faible mais il se trouve que c'est dans le faible qu'Il réalise le mieux sa divinité.

Dieu en tant que transcendance souveraine peut se rapporter à quelqu'un d'autre mais il ne s'y rapporte effectivement que mû par son amour condescendant à l'égard du faible et du petit. Quand le grand se tourne vers le petit, le haut vers le bas, cela ne peut être qu'un amour de condescendance, or, dans la création, la divinité s'ouvre à ce qui est tellement infinitésimal qu'il n'existe même pas. La véritable condescendance est cet amour gratuit que ne motive l'espoir d'aucune contrepartie et la *creatio ex nihilo* est la forme la plus pure de cet amour, car seul celui qui n'existe même pas, seul le néant ne saurait receler en lui la promesse d'une récompense, d'une rétribution. Si « la raison » véritable de la création est cet amour condescendant, inversement on pourrait aussi dire que le rapport primitif de celui qui est le Tout dans le Tout à ce qui n'est pas lui-même, c'est-à-dire à ce qui est néant, ne peut être que de la plus pure condescendance, au sens d'une sortie kénotique de soi. La Kabbale juive représente justement la création du monde comme un retrait de Dieu, comme un abandon de sa totalité omniprésente pour faire de la place au fini (12) et c'est pour cela qu'une Simone Weil a pu relier la création à l'Incarnation rédemptrice : l'Agneau a été immolé dès la création du monde (*Apocalypse*, 13, 8), Dieu se « décréé » Lui-Même en créant le monde (13). Toutefois si, dans la création, on assiste à la pure condescendance de Dieu, à cet amour incommensurable qui motive » sa descente, dans l'Incarnation et la Rédemption cette condescendance ne cesse de s'approfondir. Dans la création, la générosité divine s'enflamme pour quelque chose qui n'a aucun prix ni valeur car il est néant, tandis que dans l'Incarnation et dans la Rédemption, la compassion se dédouble ou plutôt se transmue dans une autre sphère : Dieu se quitte Lui-Même et s'abaisse pour quelque chose qui n'est pas simplement absence d'existence mais qui

(11) Voir sur cela les profonds développements de Schelling *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie, Werke XIV*, 1858, 339s. et M. Veto, *Le fondement selon Schelling*, Paris, 1977, 495 s.

(12) G. Scholem, *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, Paris, 1960, 277 s.

(13) M. Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, 1971, 19 s.

est, d'une certaine manière, moins que néant : à savoir l'homme pécheur. Le Christ est venu dans le monde pour sauver les hommes en les guérissant du péché et pour ceci il lui fallut assumer la condition de l'homme. Il a dû franchir la faille ontologique qui sépare l'infini du fini, radicaliser *l'analogia entis en la* réalisant jusqu'à l'insertion effective de l'Être dans un être fini. Dieu, dans le Christ, accepte toutes les conséquences de cette descente dans le monde : la fragilité du corps et de l'âme, la souffrance, la désolation et la mort. Dieu a dû ainsi s'abaisser pour se mettre à la portée des hommes, pour se trouver à leur niveau car ce n'est qu'ainsi que les hommes peuvent se rapprocher de lui, entrer en communion avec lui et être secourus par lui. A ce moment on doit se rappeler les paradoxes du lointain et de son contraste profond avec la condition du haut. L'être des lointains – expliquait-on – invite son autre à se rapprocher de lui, mais il ne saurait attendre que ce dernier le rejoigne effectivement. Le lointain se trouve sur le même plan que celui qui devrait être son hôte et la trop grande proximité de ce dernier porte atteinte à son intégrité, le menace dans son identité propre. Contrairement à cette insécurité du lointain, que sa fixation à un plan particulier de l'espace condamne à ne pouvoir admettre une véritable proximité de son autre, par conséquent à se refuser à toute rencontre et à toute communion authentiques, l'appel que profère l'Homme-Dieu n'est pas qu'une invitation formelle. Le Christ ne se contente pas de proposer à l'homme qu'il le suive et qu'il vienne auprès de lui mais il s'attend à ce que l'autre lui réponde et il attend jusqu'à ce qu'il réponde à son appel effectivement, voire il va au-devant de lui et l'accueille dans ses bras. L'invitation qui émane d'un autre homme cache toujours une bonne dose d'hypocrisie car on doit savoir pertinemment qu'on est condamné à s'éloigner sans cesse de l'autre tandis que l'Homme-Dieu, le Très-Haut qui a pris la condition d'esclave attend patiemment son invité, se laisse toucher et saisir par lui. Bref, il ne s'esquive pas devant la réponse que suscite son appel mais reste effectivement disponible à ses frères. Au lieu de faire miroiter une lumière qui se dérobe, d'être une voix qui se perd, Dieu en Jésus-Christ s'arrête, s'immobilise, se laisse pour ainsi dire fixer – jusqu'à être fixé sur la Croix... C'est en se laissant clouer sur la croix que le Christ a témoigné de la différence essentielle entre le cri du lointain et l'invocation qui émane du Très-Haut. Le Christ s'est laissé crucifier et il mourut sur la Croix pour nous sauver, et il a pu agir ainsi car, comme dans son Incarnation, dans sa Passion non plus il n'a cessé d'être Dieu. Les théosophes appellent Dieu le lien indissoluble (14) et cette indissolubilité a sa

(14) C.F. Oetinger, *Biblisches und emblematisches W6rterbuch*, 1776, 636.

manifestation suprême dans la Croix. Le cri d'abandon de Jésus et sa mort sont des brèches très réelles, des cassures authentiques mais qui ne portent néanmoins pas atteinte à son identité divine. L'iconographie du haut Moyen-Age avec ses crucifiés couronnés a bien compris que la mort du Serviteur et sa glorification ne sont pas des moments qui se succèdent dans le temps mais les deux faces d'une seule et même réalité. Pendu lourdement sur la Croix, le Christ est exalté comme le Très-Haut.

La glorification du Fils dans son abaissement ultime traduit la souveraineté absolue de Dieu par rapport à tout changement, toute modification intérieure ou extérieure. Cette souveraineté est fondée sur la sécurité d'un être qui ne peut jamais cesser d'être lui-même. Or le Très-Haut refuse tout privilège d'impassibilité, il ne s'isole pas dans sa condition inaccessible. La hauteur de Dieu ne signifie pas seulement l'invulnérabilité, de l'existence divine par rapport à tout empiètement éventuel de la part d'autres êtres, elle est plutôt le lieu et le milieu féconds d'un appel incessant au surgissement d'autres êtres, une invitation constamment réitérée aux créatures de monter jusqu'à elle, de la rejoindre. Son identité indissoluble permet au Fils de s'abaisser et de devenir lui-même homme, et, dans cette nouvelle condition, d'accueillir les hommes, ses semblables, mais c'est sa bonté infinie qui le « pousse » à prendre effectivement la condition du pécheur. Qui plus est – et ce sera le moment ultime de la symbolique de la hauteur – c'est sa bonté miséricordieuse qui fait que ceux qu'il sauve et régénère ne cesseront pas d'être eux-mêmes. Le Christ sauve les hommes en prenant sur lui la condition pécheresse, en se mettant à la place des hommes, en consentant à ce que Dieu leur attribue ses propres « mérites ». Il y a donc toujours une assimilation réciproque entre Dieu et l'homme. Le Christ est le Verbe fait homme et il est fait péché, et les hommes, les pécheurs sont – pour parler avec des Pères Grecs – divinisés. Or si on a déjà pu considérer comme une prouesse ontologique le fait que Dieu devenu homme n'a pas cessé pour autant d'être Dieu, on franchit une seconde étape sur la voie de ces admirables paradoxes en affirmant que, divinisé, l'homme ne cesse pas d'être homme. Et il importe grandement d'insister sur cette continuité intégrale entre la créature déchue et la créature régénérée car toute désignation de la rédemption en termes de divinisation pourra conduire à un panthéisme où sous prétexte de louer la puissance rédemptrice de la divinité, on finit par sacrifier l'identité de l'homme qui se trouve assumée en Dieu, mélangée et fondue en lui, en un mot, évaporée. Or si Dieu ne sauve le pécheur qu'en l'assumant complètement, en le vidant de sa propre identité, c'est qu'en dernière instance Il ne respecte pas vraiment sa

créature et Il ne se respecte pas non plus Soi-même. Si Dieu ne peut sauver la créature pécheresse qu'en la dissolvant en Lui-même, alors la rédemption gracieuse se dégrade en une manipulation extérieure où le manipulé assiste, impuissant, à son investissement par la grâce et finit par cesser d'être lui-même. Et le pouvoir rédempteur, lui aussi, se révèle impuissant, car incapable de s'exercer, de se déployer en un autre *comme autre*. Si Dieu ne peut diviniser l'homme qu'en le « dénucléant » ainsi, il ne s'agit plus alors d'un sauvetage de l'autre mais de son intégration dans le Même : Dieu ne restaure plus les créatures dans leur propre intégrité primitive mais, à l'instar du Cronos de la mythologie, il les réabsorbe en lui-même. Autrement dit : en dernière instance, la seule réparation de la création abîmée par le péché consisterait dans son abolition...

Une telle conception de la Rédemption où Dieu ne saurait sauver la créature qu'en la réduisant à la nullité ferait paraître une divinité « insécure » et surtout, une divinité incapable d'admettre l'existence autonome de l'oeuvre qu'ont façonnée ses propres mains. Or le Très-Haut – avons-nous dit – est très haut dans la mesure où il demeure haut même quand il se fait bas, par conséquent son identité ne pâtit guère de la communion avec un être bas, à savoir l'homme. Rien ne fait mieux éclater la souveraineté illimitée de Dieu que le fait d'admettre et de reconnaître l'ipséité indépendante de la créature redimée. Dieu seul est suffisamment puissant pour faire quelque chose – écrit un théologien contemporain – qui a de la validité même dans Sa présence (15). C'est la hauteur de Dieu qui, seule, peut « garantir que l'élévation de la créature ne tourne pas en sa dissolution... Selon saint Augustin c'est « par sa nature humaine que le Fils de Dieu a été suspendu à la Croix mais c'est en vertu de sa nature divine qu'il est monté aux cieux » (16). Néanmoins c'est le Ressuscité, Jésus-Christ homme, qui est dans les cieux, et, si le fait qu'il soit assis à la droite du Père ne porte aucunement atteinte à l'identité de Dieu, sa propre humanité, elle non plus, ne s'en trouve pas lésée. La « leçon » de l'Ascension, c'est que grâce à sa hauteur, Dieu ne saurait jamais perdre son identité même quand Il descend vers le bas, mais l'humanité de l'homme, elle aussi, se trouve conservée quand Dieu l'élève auprès de lui. Or si Dieu ne compromet pas son identité en quittant son « lieu », c'est qu'Il est l'être

(15) K. Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament, Écrits Théologiques I*, Paris, 1959,

(16) *Sermo* 176.

des hauteurs de par sa nature. Par contre, l'homme n'est ce qu'il est que dans son lieu naturel, et s'il conserve son identité même quand il se trouve éloigné de ce lieu, ce n'est qu'en vertu d'une communication gracieuse de Dieu qui maintient cette identité même en dehors de sa situation naturelle. Et cette communication quoiqu'elle ne découle pas nécessairement de l'indissolubilité naturelle de Dieu, est bien l'oeuvre de cette bonté miséricordieuse dont le lien indissoluble est pour ainsi dire la condition première.

A ce moment on commence à entrevoir toute une dimension cachée de la hauteur divine. La hauteur de Dieu ne symbolise pas seulement sa sécurité absolue mais elle se révèle également comme le ressort propre de ses communications gracieuses, de cette diffusion de soi qui est l'essence même de l'amour descendant. Au lieu de ne désigner que l'inaccessibilité et la séparation de Dieu, la hauteur finit par apparaître comme ce qui Le meut au partage, à l'échange et au sacrifice amoureux. Le cœur de Dieu veut le salut des hommes. Etre de hauteur, Dieu veut que les créatures, elles aussi, vivent au Paradis, dans le Ciel, car Il sait que seule une certaine élévation, c'est-à-dire une certaine sécurité peut les ouvrir à l'amour. Au lieu de les écraser ou de les dissoudre, Dieu élève les hommes à sa propre hauteur, ce n'est qu'ainsi qu'ils peuvent être et échanger avec Lui. La hauteur de Dieu n'est pas de la jalousie et de l'inaccessibilité mais la source féconde d'autres hauteurs.

Miklos VETO

Miklos Veto, né en 1936 à Budapest. Marié, trois enfants. Études de droit en Hongrie jusqu'en 1956, puis de philosophie à Paris et Oxford. Enseigne aux Etats-Unis, en Afrique, puis à l'Université de Rennes depuis 1979. Publications : outre de nombreux articles en français, anglais, hongrois, espagnol, et une édition d'un texte de Schelling, signalons : *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris, 1971, et *Le fondement selon Schelling*, Beauchesne, Paris, 1977.

Henri AGEL

Herméneutique du film

Il ne faut pas seulement interpréter le film comme une narration ou un discours. Il faut aller jusqu'à le voir comme une célébration, portée par les symboles les plus puissants. Ce qui, d'ailleurs, le ramène très souvent à une référence évangélique.

IL est temps que les étudiants en cinéma et les spectateurs vraiment adultes se soucient d'appliquer au septième art cette approche herméneutique définie par Paul Ricoeur (*De l'interprétation*) et résumée de façon remarquable par Paul Guiraud (*La sémiologie*). Loin de réduire le décryptage d'un film à l'utilisation d'un ensemble de codes pétrifiants, cette méthode verra dans le déroulement filmique « non seulement du caché qui s'ajoute mais du profond qui se déploie » selon la belle formule de Mikel Dufrenne appliquée à la poésie.

L'image offre en apparence une finitude, une opacité, _qui empêchent le spectateur d'aller plus loin que ce qu'il voit. Or l'étude minutieuse des classiques du septième art conduit à la certitude que les grands metteurs en scène n'ont pas assemblé des images seulement pour représenter ou figurer quelque chose : à un degré plus ou moins élevé, l'écran est devenu pour eux une sorte de surface magique et transparente, une eau sans fond; l'image, loin d'avoir la matité d'un objet, s'est mise à exister au-delà d'elle-même, en se spiritualisant dans une échappée indéfinie

de profondeurs. Elle n'a plus été un tout circonscrit, clos sur lui-même. Elle est devenue ouverte et perméable aux jeux les plus irisés de l'intuition. Elle s'est muée en signe, mais en signe vivant, harmonieux et mouvant. Elle a dégagé, comme une fleur dégage un parfum difficile à définir, une sorte d'odeur mentale ou spirituelle. Ce serait pourtant une lourde erreur que de réduire cette signification diffuse et musicale d'une suite d'images à un système de symboles rigoureux, à une équation précise et lapidaire. *Ces images ne sont pas des symboles, le symbole fait appel à une connaissance déjà acquise et à un processus intellectuel. Ces images sont des signes qui agissent directement sur le spectateur sans passer par cette connaissance préétablie et cette opération mentale, consciente.*

L'envoûtement du spectacle de cinéma pour le spectateur averti réside alors dans le caractère bergsonien des enchaînements qui se déroulent sous ses yeux : ambiguïté ou polyvalence, peu importe le mot (trop ambitieux) qu'on emploiera pour définir ce courant de conscience, où la marge d'ineffable, le halo mystérieux sont précisément l'essentiel. Il y a bien quelque chose de marin dans le déroulement d'une séquence de film. Les prolongements glissent et se répandent à travers notre esprit et si les portes invisibles semblent parfois s'ouvrir sur le monde abstrait, c'est comme s'ouvriraient les portes d'un palais englouti au fond des mers. Ainsi, le sensible se fond en mental et de son côté le mental perd sa sécheresse de création intellectuelle. Le film est un rêve éveillé dont la consistance est d'une fluidité semblable à celle des fonds sous-marins.

Dans ces perspectives, la chronique publiée par Jean Collet dans le numéro d'avril 1975 des *Études* apparaît comme l'expression d'une volonté très nette de rompre en visière avec une approche réductrice. Dans cette page qu'il est indispensable de citer tout entière, le critique révèle loyalement ses propres critères : « *Oui, j'affirme que le cinéma est poétique, ou il n'est pas. L'ambivalence qui caractérise à mes yeux toute image s'enracine plus profondément encore dans une phénoménologie de la perception. Tout particulièrement de la perception visuelle. Voir, c'est nécessairement fixer son regard sur un fragment d'espace. Ce que nous voyons est l'émergence infime d'une réalité toujours plus vaste, plus profonde, plus secrète et qui se dérobe au regard. Voir, c'est admettre les limites de notre vue. L'ceil, c'est bien connu, fonctionne comme le caméraman et sa caméra. Il cadre. Donc il isole. Il met en évidence, et du même coup occulte, il ignore tout ce qui est autour de son champ. J'appelle " effet*

iceberg " cette loi de l'information visuelle. Elle est commune à l'œil et à la caméra. Elle nous rappelle que nous percevons seulement l'écume des choses, la superficie des phénomènes. » Ajoutons que cette image est à la fois modelée en elle-même (par l'échelle des plans, la lumière, l'angle de prise de vue) et par sa relation à l'ensemble des images qui composent la séquence. De ce fait un film, loin d'être un duplicata du réel, s'offre à la fois comme une narration originale, un discours, un réveil de l'imaginaire des réalisateurs qui s'adressent à notre imaginaire.

A ces constantes de l'imagination mythique ou de la tradition secrète que sont, par exemple : la traversée des apparences, le passage par la mort, la quête mystique, le dédoublement, le choc de l'ombre et de la lumière, les grands cycles tragiques ou mystiques (*le Piège, l'Exil, la Terre promise*), etc., le cinéma donne depuis plus d'un demi-siècle une modalité d'existence privilégiée. C'est en ne perdant pas de vue ces constantes que nous voudrions poser le premier jalon de cette herméneutique, c'est-à-dire de cette explication d'un « *système de signes implicites, latents et purement contingents* » qui se différencie nettement d'un « *système de conventions explicites et socialisées* ». Ainsi pourrait être obtenu un double gain : libérer le cinéma des méthodes réductrices qui stérilisent ses virtualités indéfinies; découvrir à travers un mode de communication moderne la survie éclatante de certaines aspirations immémoriales des humains.

Le cinéma sera ainsi une pierre de touche des mouvements de diffusion et de regroupement d'une dynamique universelle. Encore que la majorité de ses exégètes, curieusement sourds à la « *mélodie silencieuse* » dont parlait René Schwob il y a un demi-siècle, ne connaissent de décryptage des films que celui qui passe par des disciplines matérialistes, il semble y avoir assez d'esprits non prévenus dans le monde pour envisager le septième art en fonction d'une symbolique. Saluons avec gratitude un certain nombre de ceux qui ont abordé dans cette perspective des cinéastes tels que Murnau, Dreyer, Mizoguchi, Hitchcock, Rossellini, et quelques autres dont l'oeuvre permet évidemment plusieurs niveaux de lecture, mais qui révèle à un regard sensible au spirituel des harmoniques indéfinies.

Assurément cette approche de l'oeuvre d'art indispose ceux qui réduisent leur investigation à l'étude des phénomènes socio-économiques. Mais il y a lieu de leur répondre que l'optique qui

est la leur, parfaitement justifiée en elle-même, n'épuise pas le champ des contenus esthétiques, surtout quand ceux-ci peuvent aussi relever d'une analyse semblable à celle d'un Mircea Eliade, qui a prononcé la phrase essentielle (condensé de toute son exploration, en particulier de celle que contient *La Nostalgie des origines*) : « *L'expérience du sacré est une structure de la conscience.* »

La complexité et, si l'on ose dire, le chatoiement spirituel des films qui ont retenu notre attention seraient la plus éclatante confirmation des interférences sans cesse rejaillissantes que les lignes de force mystiques des civilisations les plus diverses entretiennent dans une genèse ininterrompue. En une même oeuvre on trouverait mêlés l'exercice de la volonté et l'adhésion la plus humble à une discipline religieuse; la reconnaissance du prochain en tant que tel et l'intégration – ou mieux la dissolution – dans le cosmos; l'esprit d'enfance enseigné par l'Évangile et la lucidité adulte de la Grèce et de l'Inde; la terreur et la confiance; le détachement à l'égard des pulsions humaines et la brûlure de l'amour universel. En un sens, le regard qui pourrait alors être porté sur l'ensemble de ces oeuvres prendrait une coloration symphonique. La vision qu'on en aurait serait une vision musicale. Si bien qu'un commentaire scrupuleux de chacune exigerait qu'on traçât un véritable réseau initiatique, non pour y enserrer leur contenu mais, au contraire, pour en mieux percevoir la mouvance et l'ondolement métaphysiques.

Si disparate que puisse sembler la liste des films à partir desquels nous avons vu se dégager ces constantes, elle maintient pourtant une indéfectible unité; ce sont (et l'inventaire est certainement fort incomplet) : chez Nicholas Ray : *Johnny Guitar*, *Traquenard*, *La Forêt interdite*; chez Mizoguchi : *Les Contes de la lune vague*, *L'Intendant Sansho*, *L'Impératrice Yang-Kwei-Fei*; chez Kurosawa : *Rashomon*, *Vivre*, *Barberousse*; chez Dreyer l'ensemble de l'oeuvre; chez Bergman : *Les Communiantes*, *Les Fraises sauvages*; joignons-y de Sjöberg : *Le Chemin du ciel*; en Italie l'ensemble de l'oeuvre de Rossellini, *Théorème* de Pasolini, les premiers films de Fellini; des films importants du cinéma américain : *Les Damnés de l'océan*, *Limelight*, *Le Roman de Marguerite Gautier*, certains films de King Vidor et de John Ford; *L'Aurore* de Murnau, la quasi totalité du cinéma de Hitchcock depuis 1940; quelques oeuvres majeures de Fritz Lang; en France, *L'Atalante*, *Madame de*, *La Marquise d'O*, *Le Fleuve*, *Le Carrosse d'or*, un

aspect de l'oeuvre de Cocteau, l'ensemble de l'oeuvre de Grémillon et de l'oeuvre de Robert Bresson.

Entre ces films et la production littéraire et musicale de l'Occident existent des affinités qui seront soulignées au passage. Au fur et à mesure que seront auscultées ces archives esthétiques de la spiritualité qui révèlent une orientation symbolique, les éléments fondamentaux de la *metanoia* tels qu'ils ont été définis dans la tradition mondiale seront explicitement rappelés et ainsi montreront à quel point ils sous-tendent des moments essentiels de la créativité littéraire, musicale et cinématographique.

Si ces vues sont admises par ceux qui ont consacré leurs recherches à la science des signes dans la tradition hermétique et par ceux qui ont vu dans le cinéma une possibilité de renouvellement des thèmes religieux, elles suscitent plutôt le scepticisme des spécialistes du septième art qui ne sont pas enclins dans l'ensemble à regarder l'écran dans de telles dispositions. Depuis la disparition de André Bazin et de Amédée Ayfre, rares sont ceux qui s'intéressent à l'expression du spirituel dans les films. Et en dépit de l'élargissement donné par un Roland Barthes au cours des dernières années de sa vie au déchiffrement des productions filmiques, les tenants de la sémiologie restent d'une orthodoxie inflexible. Il est curieux de constater que la plupart des sémiologues du septième art voient dans un film d'abord une narration, ensuite un discours, mais en général s'arrêtent là. Mieux inspirés, semble-t-il, étaient les exégètes des années 30 qui discernaient dans la structure même des plans et des séquences les signes d'une vocation poétique du cinéma. Entre les deux opinions extrêmes qui font d'une suite d'images soit une simple représentation de la réalité familière soit un système d'équations, il y a place pour une vue à la fois humble et ouverte, celle que formulait André Bazin dans un article de la revue *Esprit* en juin 1944: « *Dans la plupart des cas, l'image est encore trop engagée dans la réalité pour n'être pas chargée d'une certaine polyvalence métaphysique.* » En fait cette polyvalence est telle que pour un séminaire ou un ciné-club composé de spectateurs avertis, le film devient le point de polarisation intellectuelle et spirituelle d'un certain nombre de subjectivités. Cela ne peut assurément être valable que si chacun tient compte de l'écriture et de la composition de l'oeuvre. Toute technique est grosse d'une métaphysique.

Mais il y a plus ici que la métaphysique : si quelques réalisateurs

plient la réalité visible à leur dialectique, la plupart des grands cinéastes, ceux d'aujourd'hui comme ceux d'il y a un demi-siècle, cherchent dans l'univers une correspondance entre microcosme et macrocosme, prenant ainsi la relève des grands initiés des temps anciens et de la Renaissance. À cet égard rien n'a été écrit de plus net et de plus fort que les lignes de Barthélémy Amengual dans ses *Clefs pour le cinéma* : « Comment chanter, célébrer (c'est nous qui soulignons) un monde avec lequel on ne serait pas d'accord? La dimension contemplative, panthéistique, l'équilibre cosmique du cinéma de la présence viennent de là. Les vrais réalistes, les chantres " viscéraux " de la réalité – Flaherty, Dovjenco, Renoir, Vigo, Satyajit Ray, Donskoi, De Sica, Tarkowski – édifient tous leur oeuvre à partir de cet accord de fond. »

Nous avons souligné dans le texte de B. Amengual le terme de « célébration », car il nous apparaît que la dimension poétique du cinéma, celle qui nous permet d'entrer dans le secret de cette « forêt de symboles » entrevue par Baudelaire, c'est une écriture qui, tout en incluant la narration et le discours, les dépasse pour se hausser au niveau célébrateur c'est-à-dire à ce niveau qui est vraiment celui d'une liturgie fervente et grave, exprimant le mystère de l'être. Le style est ici si déterminant que point n'est besoin pour que nous accédions à cette hauteur que le sujet implique la notion de transcendance au sens théologique du terme. Certes dans les oeuvres d'un Dreyer (*Ordet*), d'un Mizoguchi (*Contes de la lune vague*), d'un Bresson (*Procès de Jeanne d'Arc*), d'un Rossellini (*Onze fioretti* de François d'Assise) et dans mainte autre, la référence la plus souvent explicite à cette notion est en accord avec le déroulement du film qui devient une sorte d'office. Mais dans un certain nombre d'autres productions la solennité du tempo, la magnification du récit par le choix de la palette et des cadrages, la direction des interprètes, élèvent la diégèse si fortement au-dessus de l'anecdote ou de la chronique réaliste, que le sentiment du sacré s'impose au spectateur. Ainsi en est-il de films comme *L'homme d'Aran* de Flaherty, *Ivan le terrible* d'Eisenstein, *India Song* de Marguerite Duras.

A ce moment, le politique ou l'historique changent de nature. Le constat cesse d'être un simple constat. Un mouvement, qui peut passer par l'élégie ou l'épopée, soulève les images puis les ordonne en une grande et noble méditation symphonique. Nous nous limiterons à deux exemples à dessein choisis en dehors de toute appartenance confessionnelle et communiquant néanmoins le

tremendum qui selon Rudolf Otto est une caractéristique du sacré : *Psaume rouge* de Jancso et *La nuit de San-Lorenzo* des frères Taviani.

De tous les films notables de l'Histoire du cinéma, *Psaume rouge* est sans doute celui qui offre de la façon la plus remarquable la prouesse d'une transposition de la liturgie chrétienne en célébration révolutionnaire. Sur le chef-d'œuvre de Jancso qui a suscité tant d'analyses contradictoires, je n'ai pas grand-chose à ajouter à ce que j'ai écrit dans *L'espace cinématographique* voici quelques années, utilisant à deux reprises dans la même page le terme de « célébration ». Plutôt donc que de recopier ou de paraphraser ces commentaires, je préfère extraire quelques remarques d'un mémoire soutenu à l'Université Paul Valéry et qui me semble d'une haute tenue : Marie-Christine Labat a vu le film sept fois, et son intérêt pour le symbolisme lui a certainement permis une approche plus rigoureuse que celle des critiques patentés.

C'est donc de la multiplicité des symboles et de leur diversité qu'elle est partie pour structurer son travail. Et tout naturellement elle a été conduite à voir en *Psaume rouge* une paradoxale mais féconde harmonisation entre le déroulement d'une cérémonie païenne et un système de références au Saint-Sacrifice de la Messe. Ce qui soude ces deux éléments et les oriente symphoniquement vers l'expression solennelle et fervente d'une foi marxiste, c'est qu'ils s'incarnent fortement en un ensemble plastique non point défini *a priori* mais émanant du terroir de Hongrie. Les feuillages rappellent l'importance de l'espoir et la permanence de la révolution; la colombe associée à la nudité des paysannes exalte tout ce qui, en face de la perversité et des puissances de ténèbres, dit la lumière, la pureté et l'Esprit; le pain et le vin sont unis dans une séquence qui est le moment le plus haut de cette évocation. « *Le pain, symbole de la nourriture essentielle (de l'Eucharistie) devient le ciment de l'union et de la communion fraternelle entre les paysans* », le levain présent dans le pain figure le principe actif de la transformation des choses. Le vin (ici M.-C. Labat reprend avec justesse les vues émises dans le *Dictionnaire des Symboles*) est à la fois référence aux mystères ou aux mythes dionysiaques et aux textes des Pères de l'Église : par sa couleur il est en relation avec le sang, il est l'essence de la plante comme le sang est l'essence de la vie. Conformément à la liturgie chrétienne, il devient ici non seulement symbole de connaissance et d'initiation, mais encore allusion au sacrifice sanglant du Christ (sans lequel l'alliance entre les

hommes et Dieu n'aurait pu être accomplie). Ce qui est remarquable, c'est que cet enchaînement de métaphores de nature christique est dirigée contre une Église considérée comme responsable d'obscurantisme et d'inégalité, et que c'est l'initiation au Socialisme qui remplace le processus religieux traditionnel : ce qui éclate dans le *Pater et le baptême socialistes* figurés ici. En tout cas, l'alliance n'existera réellement que par le sacrifice des paysans : alors le vin prendra toute sa puissance régénératrice.

En fait tout élément cosmique ou familial, tout instrument de travail, toute gestuelle, disent le mouvement fondamental du film : mort et résurrection, que confirme la dernière péripétie. Mais tout cela perdrait sa force si les images étaient en noir et blanc. Au bleu et au vert qui, comme c'est fréquent à l'écran, représentent de par leur nature de couleur froide la non-vie et le non-amour (les uniformes militaires) s'oppose un rouge qui est à la fois surabondant et polysémique. À l'immobilisme du monde ancien s'oppose la volonté de changer la vie, de la dilater, d'en faire une Fête fût-ce au prix du sacrifice personnel ou collectif. Dans la main d'une jeune femme portant un jupon blanc et atteinte par un coup de feu, le sang de la blessure devient la fleur écarlate, la cocarde rouge de la révolution et de la liberté.

Assurément, on risque de simplifier à l'extrême le déroulement d'un film qui fond de façon si musicale les repères évangéliques et le messianisme politique. Ce qui est indéniable, c'est que ces deux lignes de force se rejoignent non seulement par les métaphores et par la symbolique colorée, mais par la plasticité de la mise en scène, constamment unifiante, et qui, en maintenant au cours d'une séquence comme dans l'ensemble de l'oeuvre la continuité et l'homogénéité d'un espace et d'un temps (détemporalisé), atteint par des voies rigoureusement opposées à celles du *Potemkine*, le même degré de sacralisation. C'est dans cette perspective qu'il y a lieu de dire que *Psaume rouge* célèbre, en la préfigurant et en l'illustrant allégoriquement, une seconde naissance : l'équilibre constant entre le blanc et le rouge, les lents, tendres et solennels panoramiques, celui en particulier qui nous fait voir de très près une sorte d'autel à la fois païen et chrétien, ruisselant de tous les signes de la fécondité, toute cette organisation symphonique exalte simultanément la réintégration de l'humain dans le cosmos renouvelée par l'opération de la Fête sacrificielle et fraternelle, et l'éternel recommencement d'un combat pour la liberté et pour le bonheur. À un monde monolithique et figé qui est celui de la vieille

Église, aussi bien que des officiers et des soldats, s'oppose en deux mouvements, horizontal et vertical, l'univers en devenir de ceux qui incarnent la vie et l'expansion dilatatrice. Horizontalement, le refus de la ligne brisée et la prédominance de la courbe, de la sinuosité, de la souplesse motrice, disent, à travers les méandres d'une chorégraphie subtile et ondoyante, un processus d'aération et de réunification. Verticalement, se lie à l'harmonie suggérée par ces spirales les cadrages et les élargissements en hauteur du champ visuel qui miment l'accord futur de la terre avec le ciel (curieusement Jancso rejoint Mizoguchi).

Je retranscris tel quel tout le développement de M.-C. Labat concernant la figure-mère du film qui est aussi le symbole fort complexe d'un enseignement initiatique : le cercle, image de la non-division. « *Le cercle symbole de perfection, d'homogénéité sans commencement ni fin représente l'éternité. La ronde des paysans, toujours reformée affirme l'unité et la pérennité de la lutte pour la liberté, en même temps qu'elle souligne le caractère infini de cette liberté à conquérir. Le cercle, image de l'harmonie et de l'union, fonctionne ici comme un élément de sacralisation.* » Il nous semble indispensable d'élargir ces remarques et d'en dilater la portée sur le plan spirituel en rappelant que dans les premières pages de son livre capital, *Les métamorphoses du cercle*, Georges Poulet, remontant jusqu'à Denys l'Aréopagite, à Dante et aux penseurs du Moyen Age, dégage la signification théologique du cercle, dont les rayons convergent et s'unissent en une transcendance qui s'identifie à l'éternité. Ce ne sont certes pas là les perspectives dessinées par *Psaume rouge*, mais on ne peut pas ne pas être tenté de rattacher la sphéricité du film – *mutatis mutandis* – aux vues émises par ces mystiques du XVI^e et du XVIII^e siècle cités par G. Poulet, tel un Cudwood parlant d'une *centralité secrète* » qui se manifeste et se développe par une « *libre dilatation* ». Phrase qui est suivie de cette remarque : « *Comment concevoir cette libre dilatation sinon comme le mouvement par lequel l'homme profite de chaque moment et de chaque lieu pour embrasser du regard l'univers que la puissance divine dispose précisément tout autour de ce moment et de ce lieu ?* »

Sans doute a-t-on pu voir à juste titre en la circulation de la caméra dans les plaines hongroises de toutes autres significations tels l'errance et le désarroi. Il n'en reste pas moins que, de la ronde initiale tracée par l'appareil en accompagnant chanteurs et danseurs jusqu'au final, ouvrant un espace vengeur et libérateur aux martyrs ressuscités, le discours liturgique de Jancso dit aussi l'appel et

Henri Agel

l'amour d'une âme meurtrie, celle du cinéaste et celle du peuple de Hongrie, qui enveloppe en un déchirant cantique visuel un paysage, une foule, un moment de l'Histoire qui (on le sait mieux encore en 1981 par ce qui se passe en des pays voisins) se hausse à l'universel.

Dans la production contemporaine où le cinéma français semble incapable de réaliser ce mouvement d'amplification et de transfiguration, il est à noter que ce sont des pays contraints de lutter pour leur liberté et à la limite pour leur survie en tant que personne liée à un terroir et à un passé national, qui se haussent le plus aisément à un niveau célébrateur. Cela serait vrai des états opprimés d'Amérique du Sud comme de la Pologne. Une place à part pour la Turquie où certains films, compte tenu des conditions inhumaines dans lesquelles ils ont dû être réalisés, comme *Yol* de Serfi Goren et Yilmaz Guney, arrivent en leurs plus hauts moments à faire converger l'épopée, le tragique et le constat le plus cru dans une poussée grandiose. Mais en cette décennie où le cinéma italien a continué à faire preuve de son génie magnificateur avec des oeuvres comme *Le Christ s'est arrêté à Eboli* de Francesco Rosi d'après Carlo Levi et *L'arbre aux sabots* d'Ermanno Olmi, c'est le tandem Paolo et Vittorio Taviani qui atteint à un des sommets épico-lyriques de l'écran avec *La nuit de San-Lorenzo*.

Freddy Buache qui a parlé dans son beau livre sur le cinéma italien de la « *dimension spirituelle* » de ces films consacre aux Taviani des pages ferventes en accord avec l'admiration unanime de la critique. Pourtant, reste à dégager ce que leur dernière production, venant après *Saint Michel avait un coq*, *Allonsenfan*, *Padre Padrone*, apporte de capital à une saisie du monde – celui de *Guerre et Paix* – qui en dégage par les moyens propres au langage du cinéma toute la grandeur mythique et toute la résonance sacrée. Il est remarquable de voir que ces deux hommes, marxistes militants et avant tout soucieux de témoigner, s'élèvent par un mouvement qui paraît tout naturel à une liturgie du réel.

Une nuit d'août 1944 en Toscane. Une partie des habitants refuse de se plier aux ordres des Allemands qui, sur le point de détruire intégralement le village, ont promis d'épargner ceux qui se réuniraient dans l'Église. Sous la direction énergique du vieux Galvano, une poignée d'hommes, de femmes et d'enfants vêtus de sombre, après avoir pathétiquement pris congé de ceux qui n'osent pas

s'enfuir pour tenter de rejoindre les troupes américaines, s'en va par les chemins, recommençant, comme le rappelle C.-M. Trémois dans *Télérama*, la fuite des enfants d'Israël la nuit de la Pâque. Dès ce début la narration, sans jamais négliger les petits faits vrais qui sonnent juste, monte insensiblement au niveau de la geste homérique. Il suffit de rappeler l'avancée nocturne du groupe suivie par la caméra et surtout l'arrêt autour d'un puits où les villageois attendent avec une tragique attention le moment où ils entendront les premières détonations. Un suspense magnifiquement intériorisé sur des visages, une distillation tragique de la durée et, en une suite de flash-backs, le souvenir intolérable des jours heureux.

Pour ceux qui vont communier dans l'Église, il n'y a pas assez d'hosties. Alors l'un d'eux suggère qu'on émiette du pain et qu'on range les fragments dans les plateaux, ce qui nous est montré en gros plan. Ainsi la circonstance permet de retrouver les données élémentaires de manducation qui sont liées à la Cène, et de rejoindre les sources du Sacré. Tel sera bien le cheminement du film dont la noblesse plastique et rythmique est en accord intime avec l'esprit de la Bible et des épopées homériques. Point même n'était besoin au scénariste de fournir des repères explicites au couple d'Hector et d'Andromaque, au compagnonnage de Patrocle et d'Achille, et aux affrontements sanglants de *L'Illiade* qui inspirèrent à Simone Weil les pages cliniques et miséricordieuses que l'on connaît : la diégèse propre du découpage, le choix des plans et des cadrages, l'opposition percutante des couleurs, la lumière dont rayonne le grain de chaque visage : autant de signes de la distance prise en hauteur et en temporalité vis-à-vis de l'événement. Ici d'ailleurs comme dans *Le sel de la terre*, c'est une voix féminine qui évoque ce passé, chargé à la fois d'horreur et de tendresse, de désespérance et d'espoir.

Les auteurs disent qu'ils ont souhaité présenter les faits tels que la chronique de ces dernières années les a transformés « *avec l'ingénuité et les bonds fantastiques et épiques qui permettent à l'imagination collective d'en exalter le sens* ». Certes, nous savons que ni *L'Odyssée* ni *La chanson de Roland* ne sont le fruit d'une imagination collective, mais il reste que la sève italienne comme le génie créateur des Taviani passe à travers un terreau généreux, lourd de mythes et de fables (ce que Pasolini avait lui aussi bien senti) dont la fécondité inépuisable nourrit tout récit intégré dans l'Histoire contemporaine. Il faut aussi revenir à Tolstoï et à *Guerre et*

paix, cette fresque symphonique où s'enlacent comme sur le bouclier d'Achille les moments du loisir dilaté et des convulsions atroces de la mort violente. C'est dans un paysage ruisselant des promesses de l'été que se déroulent les batailles fratricides, c'est au milieu des moissons que se préparent les plus abominables affrontements.

Nous retrouvons encore Tolstoï et la Bible dans le tracé d'un itinéraire – celui de Galvano et de Concetta – qui est celui de la vie redécouverte au cœur du dépouillement. Pour les suppliants, les parias, les vagabonds des temps antiques et modernes, la nécessité de renoncer, de connaître la dénudation totale, peut être la source d'un renouveau. La « paysanne ennoblie » non seulement se dépouille de ses boucles d'oreilles, de son manteau, de ses bas, mais elle détend sa raideur à l'égard de celui dont la séparerait la barrière des classes; et de son côté Galvano se laisse aller à dire ce vieil et opiniâtre amour qu'il n'a jamais manifesté. Je pense comme C.M. Trémois que c'est là une des plus belles scènes de tendresse que nous ait offertes le cinéma. Ainsi l'imaginaire de la petite Cécilia, qui est encore à l'âge des comptines magiques, se fond avec la vision magnifiante des deux cinéastes pour donner à cette fresque toute sa densité célébratrice et pour l'entourer d'une aura » plus spirituelle encore que magique.

Henri AGEL

Henri Agel, né en 1911, a commencé sa carrière comme professeur de lettres et critique de cinéma. Il a créé au lycée Voltaire, à Paris, la première classe préparatoire à l'IDHEC. Aujourd'hui professeur de cinéma à l'Université de Montpellier III. Il a publié une vingtaine d'ouvrages, dont récemment *Cinéma et nouvelle naissance*, Paris, Albin Michel, 1981 (voir [Communio n° VII, 6 – novembre-décembre 1982](#), 61-63) et des mémoires, *J'aime la vie*, Paris, Cerf, 1983.

Dom Claude JEAN-NESMY

Pour une lecture « chrétienne » de la Bible

Parmi les lectures possibles de la Bible, deux au moins peuvent se privilégier. La plus courante relève de l'exégèse critique. Une autre, plus ancienne, semble redevenir aujourd'hui possible, souhaitable et d'ailleurs compatible avec la première : la lecture des Écritures selon les commentaires qu'elles se sont suscités à travers les deux Testaments, puis dans l'histoire de la sainteté.

AINSI parle Yahvé. / Celui qui t'a créé, Jacob, qui t'a modelé, Israël. / Ne crains pas, car je t'ai racheté... / J'ai donné, pour ta rançon, l'Égypte, / Car tu as du prix à mes yeux /... Et Moi, Je t'aime » (*Isaïe*, 43). De tous temps, juifs et chrétiens ont cru que, dans les Livres reconnus par leur Tradition comme faisant partie de « La Bible », c'était Dieu qui leur parlait. La Parole de Dieu » : aura-t-on suffisamment répété cette expression depuis 40 ans, pour que l'on finisse par en tirer les conséquences, afin de la comprendre *comme telle!*

De tous temps, il est vrai, les croyants ont ainsi « scruté les Écritures », pour en dégager le sens divin, inépuisable. Les commentaires rabbiniques rempliraient des bibliothèques, et la majorité

des écrits des Pères de l'Église chrétienne sont eux-mêmes des méditations ou explications méthodiques ou homilétiques, sur ce qu'ils tiennent pour Parole de Dieu. La difficulté en serait plutôt la surabondance où, bien entendu, la paille se mêle au bon grain.

Mais de surcroît, entretemps, d'autres difficultés sont venues, qui exigent de recourir non seulement à la foi, mais à la science.

I. La recherche scientifique

Même si leur caractère sacré lui-même a fait transmettre « les Écritures » au cours des âges avec la plus grande fidélité possible – les manuscrits de Qumran ont permis de le vérifier –, la matérialité même du texte pose bien des problèmes : divergences, doublets, passages altérés, parfois jusqu'à l'incohérence, etc. Cette critique *textuelle* n'a pas été négligée par la Tradition chrétienne : qu'il suffise de citer, au II^e siècle, Symmaque, au III^e Origène, au IV^e saint Jérôme. Mais au XIX^e siècle, l'essor prodigieux que prit l'histoire, notamment celle des civilisations de l'Ancien Orient, permit une confrontation nouvelle de *l'histoire* du peuple hébreu avec les pays environnants : Égypte et Mésopotamie. Du même coup, c'était aussi toute une *littérature* qui resurgissait de bibliothèques jusque-là enfouies sous le sable, dont il était clair que les genres, les formes et donc la signification demandaient à être pris en considération dans l'Écriture Sainte, elle-même influencée par les cultures ambiantes du II^e ou du I^{er} millénaire avant le Christ.

Malheureusement, assurés de leur foi, les chrétiens ne se préoccupèrent pas suffisamment de ces éclairages nouveaux, si bien que la triple critique textuelle, historique et littéraire fut relancée tout au long du XIX^e siècle par des savants rationalistes.

Théoriquement, ces recherches prenaient seulement le problème par l'autre bout. La complexité de la Bible tient à ce que, si elle est, pour les croyants, inspirée de Dieu et par conséquent garantie contre l'erreur, elle a été évidemment écrite par des *hommes*, ayant donc chacun leurs talents personnels, en même temps qu'ils étaient empreints des idées ou des préoccupations de leurs milieux respectifs. La science étudie les aspects *humains* de cette

cette « littérature » hébraïque ou néo-testamentaire, sans préjuger (en principe) d'une inspiration supérieure possible proprement *divine*. Mais comme l'objectivité absolue n'est pas possible, en fait les présupposés philosophiques ou religieux influent sur l'orientation même des recherches, comme sur le poids donné aux multiples trouvailles que les progrès de la science accumulent, et donc sur leur choix; si bien que, comme par hasard, la critique textuelle, historique et littéraire n'a cessé de présenter des interprétations de la Bible excluant ou à tout le moins gommant le plus possible l'intervention divine, que les textes pourtant mettent si continuellement en valeur.

Ce n'est que trop tardivement, sous l'impulsion en particulier du Père Lagrange, que fut fondée en 1890 « L'École d'Études Bibliques » de Jérusalem. Depuis lors, une foule d'exégètes chrétiens a relevé le défi; l'encyclique *Divino afflante*, de Pie XII, les y a enfin officiellement encouragés (1943). Et à mesure que les médias eux-mêmes répandaient dans le plus vaste public les questions posées par la critique biblique, non seulement les professeurs de séminaire mais les simples catéchistes durent faire place, dans leur enseignement, à ces questions et aux réponses que, peu à peu, les progrès de la science permettaient d'y apporter.

Démarche indispensable, que nous n'entendons pas minimiser, ni pour nous-mêmes, ni pour quiconque. Mais cela ne devrait pas empêcher d'en voir les limites : limites de la science elle-même dont la poursuite amène à remettre en question des théories longtemps tenues pour acquises (c'est pour cela qu'« il n'y a pas de dogmes » dans la science); mais limites au surplus de la critique biblique elle-même qui, s'en tenant à ce que cette littérature a d'humain, demande à être complétée par la « lecture chrétienne de la Bible ». Ce n'est pas audacieux de le réclamer : c'est dit en toutes lettres par P. Grelot dans le gros manuel classique, datant de 1957: *Introduction à la Bible* (I. p. 169-172). Plus récemment, dans la *Revue Biblique* (1975-1979), le Père Dreyfus constatait l'urgence d'ajouter à « *l'exégèse en Sorbonne* » une « *exégèse en Église* », en fonction des besoins que suscite le retour des chrétiens aux sources bibliques.

Car examiner l'Écriture Sainte seulement d'un point de vue historique et humain, c'est par définition en restituer événements et sagesse dans un passé éloigné du lecteur, en faisant ainsi une donnée

du même genre que peut l'être, par exemple, l'histoire ou la sagesse de l'Égypte ancienne. Cela ne manque certainement pas d'intérêt : même de ce point de vue, la Bible demeure un des plus grands monuments de la culture universelle. Mais à s'en tenir là, on perdrait ce qu'elle a *d'unique* aux yeux du croyant, qui est d'être la Parole de Dieu, par conséquent éternelle, donc toujours actuelle et s'adressant toujours, dans l'éternel aujourd'hui de Dieu, à l'aujourd'hui de qui la lit avec cette foi. L'essentiel des articles du P. Dreyfus visait d'ailleurs à montrer la légitimité d'une telle requête; car elle correspond à la constitution même de la Bible, dont les couches successives s'ajoutent par « re-lecture » approfondissante et actualisante du noyau initial – qui est évidemment l'Alliance de Dieu avec Abraham, puis Moïse. Le Deutéro-Name est le type même de cette re-lecture; mais les autres livres historiques, les prophètes ou les sapientiaux en sont d'autres formes, à partir de ces mêmes événements fondateurs que sont la vocation d'Abraham et l'Exode (donc à partir de l'histoire, mais pour *en partir*).

Or toutes les Introductions publiées encore ces dernières années, ainsi que la plupart des cercles bibliques, s'en tiennent à l'histoire. D'où le « malaise » généralisé, signalé par le P. Dreyfus et bien d'autres, de croyants qui, après une première initiation trop uniquement historique, restent sur leur faim; d'où, aussi, l'urgence pour le mouvement biblique de trouver son second souffle – qui ne saurait être moins que le Souffle divin de l'Esprit, donnant d'entendre dans l'Écriture sainte, la Parole de Dieu. La méthode n'a même pas à en être trouvée : répétons-le, elle existe depuis toujours...

II La lecture de la foi

A la suite de saint Benoît, les moines l'appellent « *Lectio divina* ». Divine par son objet, puisqu'à travers ces écrits *humains*, ce que l'on cherche à atteindre, c'est la Parole *divine* qui s'y révèle. Telle est précisément *la foi* du croyant quand il ouvre sa Bible.

Mais en vertu de la corrélation entre l'objet et le sujet dans l'acte de la connaissance, si l'on veut percevoir dans la Bible ce qu'elle nous dit de *divin*, il faut que nous soyons mis sur cette longueur d'onde *divine*. Je veux dire que, comme l'œil ne perçoit que les vibrations du spectre des couleurs, mais pas en-deçà (l'infra-rouge)

ni au-delà (l'ultra-violet), de même « nul ne connaît les secrets de Dieu sinon l'Esprit de Dieu » (1 Colossiens 2, 11). D'où l'adage patristique : « *L'Écriture Sainte demande à être lue avec un esprit illuminé par ce même Esprit divin qui l'a premièrement inspirée.* » Pour trouver Dieu, la Parole de Dieu, le Verbe de Dieu dans votre Bible, lisez-le avec les yeux de Dieu, du point de vue de Dieu que vous communique l'Esprit Saint. Oui! c'est bien, et doublement, une « *lectio divina* », par son objet comme, subjectivement, par la foi et l'Esprit Saint qui l'éclairent intérieurement.

Or le point de vue divin est celui du seul vrai Dieu, éternel et tout-puissant. *Tout-puissant*, Dieu conduit les événements, y compris ce qui dépend de la fantasque liberté de l'homme, à laquelle Dieu est assez intérieur puisqu'Il la crée, pour la mener à ses fins sans pourtant la brusquer. Grand mystère, mais qui est la réalité. C'est donc par et dans l'histoire que Dieu peut d'abord inscrire la réalisation progressive de son éternel projet divin. Et quand il inspire les auteurs bibliques, c'est pour leur permettre d'exprimer au mieux *le sens* que Lui-même a imprimé à cette histoire. Dieu dispose donc d'un double clavier : celui des événements et celui de leur expression littéraire; et Il joue des deux.

Mais Dieu est aussi *l'Éternel*, le « *consector saeculorum* ». Alors que le point de vue humain est temporel, successif, fragmentaire, la perspective éternelle englobe « tout à la fois ». Alors que la science exégétique, essentiellement historique, cherche d'abord à situer événements ou paroles de la Bible en leur « *Sitz im Leben* », en leur temps et en leur milieu particulier, aux yeux de Dieu toute cette succession, cette fragmentation temporelle se re-compose en un tout convergent, solidaire.

Jésus donne un bon exemple de cette perspective éternelle lorsqu'Il déclare : « Abraham votre père a tressailli de joie, à la pensée de voir mon jour. Il l'a vu et s'est réjoui. » Les juifs, eux, en restent au point de vue historique : « Tu n'as pas encore 50 ans, et tu as vu Abraham! » Temporellement, ils ont raison, comme l'exégèse actuelle : l'écart de 1 800 ans est humainement irréductible. Le Christ ne le conteste pas – pas plus que l'on ne saurait refuser les acquis de la critique historique. La stupéfiante affirmation de Jésus ne peut se justifier que d'un autre point de vue, que, de fait, il réclame aussitôt, solennellement : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, Je suis » (*Jean*, 8, 56-57).

PRÉTENDRE retrouver cette perspective éternelle, dans l'Écriture, est-ce chimérique? Et est-ce arbitraire ou, reproche facile, cette lecture est-elle « subjective »? Non, ce n'est pas chimérique! C'est la méthode de lecture que le Christ a enseignée à ses Apôtres. Au chapitre 24 de saint Luc, nous Le voyons pratiquer avec les disciples d'Emmaüs cette méthode, où l'Ancien Testament annonce le Nouveau : « Et commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta *dans toutes les Écritures ce qui le concernait.* »

Quelques versets plus loin, au même ch. 24, le Christ apparaît cette fois aux Onze, et « Il leur ouvre l'esprit à l'intelligence des Écritures ». Le passage parallèle chez saint Jean précise même qu'il « souffla sur eux » pour leur communiquer l'Esprit Saint (*Jean*, 20, 22). Or qu'est-ce que ce don de l'Esprit nous permet de lire en profondeur (l'intelligence est un « *intus-legere* ») dans les Écritures? Que le mystère pascal de sa mort et de sa résurrection, permettant à ceux qui s'en repentent d'obtenir la rémission des péchés, « accomplit tout ce qui est écrit de Moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (*Luc*, 24, 44-48). Donc, telle est la méthode du Christ lui-même, et Il nous a communiqué cet Esprit capable d'une *lectio* si véritablement *divina*.

Mais faudrait-il la taxer de *subjective*, par rapport à l'exégèse historique « objective »? Oui et non! *Oui*, puisque nous avons dit la foi que le croyant doit apporter pour que la Parole de Dieu illumine son Intelligence et son cœur} mais *non*, à coup sûr! au sens exclusif et donc péjoratif où « subjectif » s'opposerait à « objectif » : car ici pas plus qu'ailleurs, foi et science ne sont à opposer. Il s'agit plutôt d'une différence de niveau (d' « objet formel »).

L'exégèse étudie la composante *humaine* de cette « littérature » et de cette « histoire », comme elle ferait de toute autre. Et c'est « objectif » dans la mesure où cette composante existe. Mais cela n'épuise pas toute objectivité, s'il est vrai qu'il y a une autre composante – si j'ose dire! – à savoir Dieu Tout-puissant, Éternel, qui conduit cette histoire et inspire ces écrivains bibliques. Ce que la lecture de foi s'applique à retrouver dans l'Écriture Sainte, c'est quelque chose qui s'y trouve objectivement, tout aussi objectivement que la matérialité des faits ou des paroles, puisque Dieu l'y a inscrit, et que l'on atteint si l'on peut pénétrer assez profondément dans cette « intelligence » des Écritures.

Du reste, le chrétien n'est pas livré à son seul discernement – aisément faillible et fantaisiste, pour peu que l'imagination ou le désir, plus ou moins inconscient, s'en mêlent : sur l'injonction du Seigneur, la Tradition tout entière a pratiqué cette méthode de convergence de l'Ancien Testament vers le Christ. Les Évangiles en font cas, chez saint Matthieu plus particulièrement, mais aussi bien chez saint Jean, par exemple dans le parallèle entre son « Prologue » et le premier verset de la *Genèse*, puis entre la première semaine de la vie publique du Christ et les Six Jours de la Création. Saint Paul, *l'Épître aux Hébreux*, ou *l'Apocalypse* ne lisent pas autrement l'Écriture, quand ils rapprochent « les deux Adam », ou le sacrifice du Christ de celui d'Abraham et de la Loi mosaïque. De surcroît, tous ces textes du Nouveau Testament, ayant été eux-mêmes intégrés à l'Écriture Sainte, sont garantis par l'inspiration divine : ils assurent donc à la lecture chrétienne de la Bible ses grands axes et parfois même des précisions de détail, avec pleine garantie pour qui croit.

Suivant cette ligne d'interprétation, les générations successives ont sans cesse relu et commenté l'Écriture. Sans doute, tout n'y est plus « parole d'Évangile ». Mais, contre des préjugés séculaires, le Père de Lubac a montré la valeur permanente de cette exégèse, depuis Origène jusqu'aux commentateurs médiévaux; et ce n'est pas sans raison que la Tradition donne à ces immenses génies, notamment du IV^e siècle, le beau titre de « Pères de l'Église ».

En tous cas, s'il est un domaine où l'Église reste assurée de l'assistance du Saint Esprit, c'est bien dans l'organisation fondamentale de sa liturgie. Or il n'y a rien de plus commun à *tous* les rites chrétiens que cette mise en rapport de l'Ancien et du Nouveau Testament, cette fois encore suivant la leçon du Christ lui-même, instituant le sacrifice de la Cène et du Calvaire dans le prolongement de l'Agneau pascal et du Passage de la Mer rouge. La récente réforme du rite romain, en particulier, a permis une meilleure conjonction entre la première lecture, son psaume, et l'Évangile.

MAIS prêtres, religieux, et surtout simples chrétiens, manquaient d'instrument pour entrer dans cette *Lectio divina* de leur Bible – si massive qu'elle leur restait souvent imperméable, si bien que beaucoup ont fini par renoncer à s'en servir, et que, faute d'une base suffisante, beaucoup ne voient pas la perspective générale qui donne aux lectures de la messe leur force principale, en faisant

converger les rayons de lumière que chacune apporte sur le Mystère du Christ et de son Église, que nous avons tous à vivre.

C'est devant une telle carence que, voilà une douzaine d'années, Mère Elisabeth de Solms et moi-même avons entrepris – avec les encouragements et l'aide inappréciable du Père Louis Bouyer et du Père Raymond Fontaine – de donner à quiconque le désire, les différents éléments pouvant initier à cette *Lectio divina* (1) :

D'une part, la suite du *Pentateuque* (dont nous avons rappelé qu'elle constitue le noyau initial) se trouve ici *en synopse* avec les textes parallèles dans les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Ce parallélisme est très généralement admis. Seulement, les autres Bibles se bornaient à en donner les références, dans les marges ou en note, ce qui exige des recherches longues, où l'on risque de perdre le fil du récit. En mettant le texte même des passages parallèles *en regard* de la *Genèse* ou de l'*Exode*, non seulement la concordance éclate, mais le sens profond et durable des événements se dégage avec évidence et assurance, puisque c'est la Bible commentée par la Bible avec l'autorité inspirée, divine, des Écritures.

D'autres part, un volume annexe donne non seulement les explications exégétiques nécessaires, mais pour chaque passage du *Pentateuque*, les meilleurs commentaires de la Tradition ancienne ou moderne, qui sont d'éminents exemples de la lumière – souvent éblouissante – que la méthode préconisée par le Christ apporte à la lecture « chrétienne » de la Bible.

Ainsi appuyés sur les indications de l'Écriture elle-même (textes parallèles) de la Tradition et de l'exégèse, on peut espérer que les chrétiens apprendront à mieux pénétrer le sens de la Parole de Dieu. Ce que confirment les premiers échos reçus des utilisateurs de cette « bible chrétienne », qui avouent y trouver une « Révélation »,

(1) *Bible chrétienne*, Éd. Anne Sigier à Québec (en France, diffusion Bégédís), 2 volumes 18 x 23,5 cm reliés sous coffret, 432 + 391 p. Ne sont encore parus, dans ces volumes I et I* que le *Pentateuque* et ses Parallèles, avec leur exégèse et les commentaires de la Tradition. La publication analogue des autres Livres de la Bible (historiques, prophétiques, sapientiaux, *Évangiles* et *Actes*, *Épîtres* et *Apocalypse*) est en préparation (rythme de publication prévu : tous les deux ou trois ans).

même quand il s'agit de prêtres ou religieuses lisant depuis longtemps l'Écriture sur Bible complète, mais sans ces inter-éclairages multiples.

Une lecture qui est un art

Comment apparaît cette Révélation, lorsqu'on se place dans la (bonne) perspective pour la lire? Avant tout comme *une harmonie concertante*.

Les éléments qui la constituent proviennent d'époques, de milieux, d'écrivains divers, remontant même à des sources orales complexes, dont la critique historique tente l'analyse; mais ils ne sont pourtant pas entièrement hétérogènes. *L'art* avec lequel Dieu mène l'histoire suscite dans cette diversité non seulement des convergences, mais des rapports, voire même des analogies permettant que non seulement tel événement *prépare* l'avenir, mais de quelque façon le *pré figure*. Par exemple, des prescriptions de la Loi ancienne, saint Paul nous assure que « tout cela n'est que *l'ombre* des choses futures : *le corps* (la réalité), c'est le Christ (*Colossiens* 2, 17). « En Jésus nous avons la vérité des choses » reprend comme en écho Chrysostome (cité *Bible chrétienne* 1*, p. 92-93).

Or ce Christ est Verbe incarné, Fils de Dieu et Logos (ou Raison, ou Principe et Fin de la Création). C'est dire aussi qu'il y a une affinité entre ce *Verbe* divin incarné en notre humanité, et ces mots, ces phrases, ces oracles et ces poèmes où l'homme essaie d'incarner et de fixer les mouvements de sa pensée et de son cœur. Si bien que cette « littérature » biblique sert à ce Verbe éternel comme d'autant de pré-incarnations (littéraires) annonçant « à maintes reprises et sous maintes formes » cette Incarnation unique et définitive de ce même et unique Verbe, dans le Christ en personne, « héritier de toutes choses » (cf. *Hébreux* 1, 1-3). Toutes l'histoire passée biblique, toutes les *figures* de l'Ancien Testament se révèlent comme le « type » du présent (1 *Corinthiens* 10, 1-11), comme ces esquisses du peintre, dit encore Chrysostome, qui permettent de saisir déjà quelque chose de ce que l'oeuvre achevée montrera enfin de tout son éclat (cité 1*, p. 230-231). L'inspiration divine a permis que, même peut-être sans en avoir conscience (quel auteur sait exactement tout ce qu'il met dans son oeuvre?), les écrivains des Livres de la Bible mettent en lumière dans leurs récits ou leurs écrits de sagesse, ce qui précisément annonçait le mystère du Christ et de son Église.

Ainsi tout « compose », s'harmonise et converge, Dieu jouant comme un organiste de ces claviers que sont l'histoire du peuple hébreu, la mission salvatrice du Christ, l'intégration à Lui de tous les hommes, peu à peu, jusqu'à partager enfin l'amour, la gloire et le bonheur éternels de Dieu. On retrouve de la sorte le quadruple sens littéral, christique ou ecclésial, moral et enfin eschatologique que la Tradition chrétienne explicite, mais que le Nouveau Testament indique lui-même :

« Par la foi, nous comprenons que les siècles se sont rangés sous la Parole de Dieu, de sorte que d'un dessein voilé (éternel, en Dieu) surgisse l'histoire visible » (*Hébreux* 11, 3) : c'est le sens historique, mais d'une histoire qui prend sens. « La Fin de la Loi, c'est le Christ, pour la justification de tout croyant » (*Romains* 10, 4) : voilà le sens christique, ecclésial. « Tout ce qui a été écrit jadis, l'a été pour notre instruction, afin que par la constance et le réconfort que donnent les Écritures, nous gardions l'espérance » (*Romains* 15, 4) : voilà le sens moral. « La Loi n'a rien conduit à l'accomplissement; et une espérance meilleure est inaugurée (dans le Christ), par laquelle nous approchons de Dieu... de la Jérusalem céleste et des myriades d'anges, réunion de fête... d'un Dieu Juge universel des esprits des justes qui ont été rendus parfaits, [...] » (*Hébreux*, 7, 18-19 et 12, 18-25) : voilà l'orientation eschatologique.

Ne comprenons pas cette convergence à contresens : « *Ce ne sont pas les textes qui prouvent d'une manière concluante la présence de l'harmonie. Mais sur la base de l'harmonie les textes deviennent transparents* » (2). Nous n'avons pas tant à chercher pour dégager des textes une harmonie, ce qui serait une attitude apologétique d'ailleurs légitime; c'est plutôt une lecture *de foi*, acceptant cette Révélation par le Christ et le Nouveau Testament de cette harmonie (objective) entre les différents registres (historique, mystique, moral, eschatologique) comme *point de départ*. C'est grâce à cette lumière initiale qu'il nous sera donné de mieux situer chaque élément pour tout comprendre (c'est-à-dire : prendre à la

fois, ré-unir), comme dans l'unique et synthétique éternelle vision de Dieu.

UNE telle lecture de la Bible se rapproche donc davantage de la contemplation que suscite une oeuvre d'art. Poètes et artistes ne parlent-ils pas *d'inspiration*? Sous son influence, les techniques et les matériaux de leur art; genres littéraires mais aussi images et histoires, syntaxe et vocabulaire, rythmes et harmonie des sons, deviennent autant de moyens convergeant vers *l'effet* voulu. La sûreté de cette inspiration est telle que même l'inattendu s'y intègre, et devient *nécessaire*. Tout ne compose ainsi que par symbiose avec l'écrivain : « le style c'est l'homme ». Mieux encore : il y met un *ton* si personnel qu'on le reconnaît entre tous, dès la première phrase.

Tout cela se retrouve dans la Bible, mais avec ceci *en plus* : que l'inspiration ici n'est pas seulement humaine, mais *divine*. A travers les moyens littéraires particuliers et le génie très inégal des écrivains bibliques, *l'effet* cherché est cette fois l'expression, l'incarnation, la révélation au moyen de mots humains de l'unique Verbe de Dieu, de l'éternelle Parole de Dieu, telle que l'histoire également conduite par Dieu la prépare et la pré-figure. Et l'on entend « *le ton de dieu* », comme disait saint Ignace d'Antioche, dans une prophétie comme celle par laquelle nous avons commencé.

Par suite aussi, rien d'étonnant à ce que l'on retrouve dans la lecture de la Bible les deux attitudes que l'on peut adopter devant toute oeuvre d'art. En présence d'un tableau ou d'un poème, on peut *se poser les questions* de son origine, de son auteur, des influences qui ont pu jouer. Mais il est évident que ces merveilles n'ont pas été faites pour ça, et que l'on entrera plutôt dans ce qu'elles ont à nous dire par contemplation, participation, communion exigeant au préalable de s'être mis sur la bonne longueur d'onde pour l'entendre, ou dans la perspective voulue pour en comprendre la convergence et la nécessité (non pas au sens scientifique de cause efficiente à effet, mais au sens artistique de la cause formelle à partir de laquelle tout corn-pose). Sinon, même un Claude Perrault, architecte de la superbe colonnade du Louvre, ignorera si bien la valeur spirituelle d'un art de visée différente comme le sont les styles gothique ou roman, qu'il pourra

(2) Hans-Urs von Balthasar. Texte cité, comme ceux qui précèdent, en exergue des différentes parties de la *Bible chrétienne*, dont ils justifient ainsi la lecture. Ajoutons qu'elle nous semble aussi répondre par la base à la demande d'une Esthétique théologique » dont le Père Urs von Balthasar a montré l'importance et l'urgence dans son grand ouvrage : *La Gloire et la Croix* (Aubier, 1965-1983).

écrire sans sourciller qu'avant François I^{er}, « les français n'avaient jamais eu d'architecture ».

De même aussi, il y a une lecture critique, historique, exégétique de la bible, mais aussi une *Lectio divina*, contemplative, émerveillée, où la Parole de Dieu révèle à chacun, très personnellement, comment sa vocation particulière s'intègre dans la convergence de tout à l'unique histoire du Salut dans le Christ « espérance de Gloire ». Le premier type de lecture exige une science, déploie une érudition parfois admirables. La seconde est à la portée de tout chrétien, fort de sa foi, intérieurement illuminé par l'Esprit, guidé par la Tradition.

Gardons-nous bien d'opposer l'une à l'autre. Car la science exégétique est fort utile, tant pour défendre la crédibilité de la Bible que pour l'interpréter correctement. Mais encore moins pourrait-on s'en tenir à ce point de vue, tant il est évident que la Bible n'a pas été faite pour poser des questions aux exégètes, mais à l'inverse les exégètes au service de la Bible pour tout le monde.

Que vaudrait un chef d'orchestre qui n'aurait pas de sensibilité musicale, demande le P. Beauchamp? On ne lui conseillerait même pas d'être musicologue... Il serait sans doute important, que, pour les exégètes eux-mêmes, toute formation artistique, tout apprentissage à la *Lectio divina* ne soient pas absents du programme et des examens. En tout cas, si l'on veut que le renouveau biblique porte ses fruits parmi les chrétiens, il faut souhaiter qu'ils réapprennent, comme les y engage cette *Bible chrétienne*, cette lecture de la foi, qui est un art, mais plus encore une prière, sous l'emprise de l'Esprit Saint, guidée par l'Église et sa Tradition...

Dom Claude JEAN-NESMY

Dom Claude Jean-Nesmy qui vient d'éditer le premier volume d'une *Bible Chrétienne*, est moine de l'abbaye Sainte-Marie de La-Pierre- qui-vire.

En quelques semaines, deux figures remarquables et comparables de la pensée catholique en France ont disparu : Stanislas Fumet et Jean de Fabrègues. Nés tous deux avec le siècle (respectivement en 1896 et 1906), ils en avaient épousé avec passion les luttes et les confrontations, tant culturelles que politiques. Mais surtout, profondément convaincus que la Révélation impose au croyant un devoir d'intelligence, ils n'avaient cessé de provoquer la rencontre de la foi et de l'esprit. A la fondation par Stanislas Fumet du « Roseau d'or » (où Georges Bernanos devait publier son premier roman, *Sous le soleil de Satan*) répond le travail d'éditorialiste que mena jusqu'au bout à la France catholique Jean de Fabrègues (qui consacra d'ailleurs un remarquable essai au même Bernanos). L'un et l'autre, par leur attention aux temps, par leurs écrits, par leur acuité spirituelle surtout, savaient exemplairement lire l'oeuvre de Dieu parmi les hommes.

Dès le début, ils avaient soutenu l'effort de *Communio*, disant même y retrouver, un demi-siècle après, l'élan de leurs premières entreprises. Stanislas Fumet nous a donné des « [Conversations avec Paul Claudel](#) » (janvier 1976, tome I, n° 3), puis les aphorismes d'« Occasions » (mai et novembre 1977, tome II, n° 3 et 6). Jean de Fabrègues nous a éclairés par deux études : « [La maïeutique de l'absence](#) » (juillet 1978, tome III, n° 4, où il voisinait déjà avec Karol Wojtyła) et, quelques jours avant sa mort si brutale, « [Faut-il repenser l'homme?](#) » (novembre 1983, tome VIII, n° 6).

Nous avons beaucoup reçu d'eux. Et nous savons que, d'une autre manière, nous recevrons encore plus, à présent qu'ils ont rejoint Celui qu'ils n'avaient cessé de poursuivre.

J.-J. M.